BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA

STAMP.BARB.
F.IV.25

PETRI AVREOLI VERBERII ORDINIS MINORVM ARCHIEPISCOPI AQVENSIS S.R.E. CARDINALIS.

COMMENTARIORVM IN SECVNDVM LIBRVM SENTENTIARVM.

Tomus Secundus.



ROMAE,
Ex Typographia Aloysij Zannetti. M D C V.

Sumptibus Societatis Bibliopolarum D. Thomæ Aquinatis de Vrbe.

SVPERIORVM PERMISSV.

Imprimatur si placèt R.P.M. Sacri Palatij.
B. Gypsius Vicesgerens.

COmmentaria Petri Aureoli S.R.E. Card. in Secundum, Tertiũ, & Quartum Sententiarum libros, necnon Quodlibeta eiusdem, iussu Reuerendiss. P.M.S. Palatij Apost. recognita fuerunt per me Fr. Petrum Capullium Cortonensem Sac. Theol. professorem, ac Seraphici Romani Collegij S. Bonauenturæ olim Rectorem, nunc Episcopum Conuersanensem, & iudico quod tutò & cum fructu in lucem prodire possint.

Ita est Fr. Petrus Capullius Episc. Conuersanen. qui supra.

Imprimatur
Fr. Paulus de Francis de Neap. Magister & Soc. Reuerendiss. P.M.S. Palatij Apost.

FR. HIERONYMO BERNERIO

S. R. E. Episcopo Card. Albanen. Asculano nuncupato Patrono Optimo Bibliopolarum Vrbis.

Societas Bibliopolarum D. Thomæ Aquinatis F.

QVAE nos causæ impulerint, Card. Ampliss. vt in tuo nomine exire voluerimus alterum Aureoli Theologiæ volumen, partim res satis declarat, partim nobis ipsi conscij sumus. Nam cum id genus laborum tibi in primis aptissimum esse omnes intelligant: à nobis maxime deberi tua in nos multa & eximia merita, nobis quidem abunde loquuntur, ceteris vero (vt par est) non palefaciunt; ita vt altera ex his causis reticeri honeste posse videretur, alteram prædicare omnino ab officio cogeremur. Tua quidem ampliss. dignitas tuarum excellentia laudum, præsertim quas exquisita ex Theologiæ intelligentia inuenisti, ita in aperto sunt, vt palam sit clarorum virorum scripta, maximeque Theologorũ S.R.E. Cardinalium tui similium recte & apposite tibi dari. Verum qui possumus tuarum laudum saltem capita hac epistola non complecti? gratiam quam tibi plurimam habet sodalitium nostrum, referre profecto nequit: Aequum est igitur, nisi ratio fallit, vt ei liceat per modestiam pudoremque tuum quamquam delicatissimus sit, hoc saltem modo quantum res patitur, satisfacere; neque facile sit et qui omnia debet, dum locus admonet, silentio præterire, multorum annorum tempus in religiosissimo Dominicano ordine ad exactam ordinis normam à te sincere fideliterque transactum nobilissima munera in eo mirabiliter expleta, vt in humanis diuinisque disciplinis singulari mentis acie & industria præstiteris, vt in his docendis primas egeris; vt denique semper ingenij ac doctrinæ principatum tenueris. Quæ licet præclara sint omnia, tamen cum ipse non solum ad altissimarum rerum contemplationem ac magisterium factus esses, non litteris tantũ, sed etiam rebus gerendis, ad remp. administrandam, ad quã diuina te delegerat prouidentia, erudiendus eras. Qua propter Cœnobia tuæ curæ creduntur magna & insignia, mox alia grauiora id genus officia, deinde ad inquirendi prouinciam in insanæ hæresis reos gradum facis. Quamquam hoc etiam tempore, quo vitam agis in vmbra Cœnobiorum tua egregia opera & industria eorum septis concludi nõ potuit: foras enim euocata, magnis & sapientibus principibus ad res grauissimas vtilis visa est. Notus est Zelus domus Dei, nota sapientia, fides, diligentia, integritas, animi robur, deniq. mira clementia & charitas, quibus hæc tractasti: perfecisti enim sola auctoritate quadam personæ, vt homines ne laberẽtur, attente videret mentu seueritatis, lapsi clementiam, & misericordiam non desiderarent. Quæ virtutes, vt ceteræ, altioribus demum locis, in luce clarissima constitutæ, teque ad Ecclesiarum illustriũ regimen, tanquam Aaron vocato, deniq. in Ecclesiæ Romanæ atque adeo omnium Ecclesiarum partem sollicitudinis diuinitus adscito, gratioribusque negotijs adhibito, nimium quantùm illuxerunt splendentque in dies magis. Iudicia rite ac sancte tractantur, & vt Ecclesiæ præcipue decet tribunal, non vtilitas iuris dicentis, sed subiectorum salus & tranquillitas procuratur. non gratia inflectit, non infringit potẽtia, sed omnibus immota constant. Et ne singula persequamur, compertum est te ita in omni negotio administrando gerere, vt appareat quam probe teneas veram & Christianam rectè agendi atque in publicis curis laudabiliter versandi rationem; quamque possis simili semper et fronte, similique corde & lingua quod sentis liberrime dicere, & re ipsa feliciter præstare. Illam enim mortalium pestem cæcam scilicet bonorum libidinem tam procul habes, vt luculenter non semel ostenderis te non solum vt oportet infra honorem Dei, sed etiam longe infra tuam existimationem & grauitatem ducere quantuis excelsam dignitatem aut sublime solium. Quod sane quam paucissimis summo Dei beneficio datum cernimus quotidie, & ea re nihil fieri posse videtur ad laudem illustrius, aut ad exemplum vtilius, aut ad memoriam posteritatis præclarius. Quem enim honorum violentia & impressio ne digitum quidem de gradu mouere possunt, hunc dimouere qui poterit? Nemo vero (opinamur) erit, qui cum hanc tuã cælestem virtutem, & alias robustiores audiuerit, te vero non nouerit, fieri posse credat, tantum suauitatis & comitatis, quantum in te est cum illis coniungi. Nam quid te virum gratissimum & beneficentissimum præ[illegible]emus? tuæ istæ quasi propriæ virtutes vulgo existimantur. Sed pluribus agere ceteraque persequi fines epistolæ vetant, & quicquid attigimus, omnia implicate ac præpostere attigimus; vt fore non dubitemus, quin tibi homini disertissimo pæne risum moueant: tuarum quippe laudum postrema non est cana & seuera eloquentia, qua commendaris imprimis; qua propter cõsultius erit tua erga nos officia, quod restat, perstringere. Quid multa? tantum tibi debemus, quantum sodalitatis nostræ nascentis patrocinium à viro amplissimo humanissime susceptum, quantum patroni optimi vbique promptum ac paratum studium & opera requirunt. Quare si nostra hac voluntatis quantulacunque significatione consequimur, vt memores tantorum meritorum virtutisque tuæ non iniqui æstimatores iudicemur, multum promouisse videbimur. Quod vt pro tua summa benignitate tribuas, etiam atque etiam obsecramus. Vale.

✠ 2

INDEX LOCORVM
Sacræ Scripturæ.

Primus numerus indicat paginam, alter eiusdem columnam; postremus vero versum sub illa littera signatum.

Gen.2. IN doloꝛe paries filios &c.] de dolore mulierum, qui naturalis est naturæ lapsæ. 249. 1. c.
Respexit Deus ad Abel & ad munera eius. 276.1.c
Gen.6. Et tactus dolore cordis intrinsecus] de Dei dolore, & quali. 124.1.e
Exod.13. Dominus autem præcedebat eos ad ostendendam viam per diem in columna nubis.] De Angelo ferente nubem. 93.2.c
Exod.35. Ego sum qui iudico vsque ad tertiam & quartam generationem 289.1.c
1.Reg.15. Quasi peccatum ariolandi est repugnare, & quasi scelus nolle acquiescere. 256.2.c.d
Tob.5. Inuenit iuuenem stantem splendidum, præcinctum, & quasi paratum ad ambulandū] de Angeli corpore assūpto, 93.2.e
Psal.73. Superbia eorum, qui te oderunt, ascedit semper.] de dannatis. 89.1.d.e
Sap.7. Ambulauimus vias difficiles. 300.d.
Sap.8. Ego diligentes me diligo. 81.2.b
Eccl. Initium peccati superbia. 301.1.f
Eccl.15. Deus fecit hominem rectum, & dimisit eum in manibus consilij sui.] de libero arbitrio. 303.1.d
Esa.14. In cælum ascendam, & ponam solium meum in Aquilone 83.c.84.f.86.a
Esa.62. Nonne hoc est magi sieiunium, quod elegi.] De Ieiunio. 81.e
Esa.65. Super quē requieset spiritus meus, nisi super humilem, & quietum, & tremente sermonibus meis] de amore dei ad hominem. 270.1.a
Ezech.33. Sicut anima patris, ita anima filij: Vnusquisque portabit iniquitatem suā] De pœna æterna. 289.1.d
Thr.3. Misericordia domini, quia non sumus consumpti.] 276.c
Dan.10. Restitit mihi Princeps Regni Persarum viginti & vno diebus] de Angelo resistente alteri. 124.c.d
Hab.3. Iustus ex fide viuet. 271.1.c

EX NOVO TESTAMENTO

Matth.12. Vt sitis filij patris vestri, quiin cælis est, qui solem suum oriri facit. 270.1.b

EX EPIST. D. PAVLI.

Rom.1. Qui cum deum cognouissent etc. tradidit illos deus in passiones ignorantiæ. 300.
Rom.5. Omnes in Adam peccauerunt, et egent gloria Dei. 271.1.e
Rom.6. Quicūque baptizati estis in Christo, etc. consepulti cum Christo in mortem etc. destructum est corpus peccati. 285. 2.d.e
Rom.7. Datus est mihi stimulus carnis, et Tyrannus qui me colaphizet. 297.2.d
Rom.8. Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam. 274 2.e.f
1.Cor. Aemulamini autem charismata meliora.] De æmulatione bona. 252.2.d
1.Cor.2. Nemo nouit sensum hominis. 98. 1.b.c.
1.Thimot.3. De reliquo superest mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi dominus. 275 1.f.
Heb.2. Omnes sunt administratorii spiritus in ministerium 123
De omnibus Angelis.
Heb.8. Impossibile est sine fide placere Deo. 269.2.f. de fide.
Iacob.1. Deus intentator malorum est. 302.f
1.Io.4. In hoc est charitas, sed quoniā ipse prior dilexit nos, et misit filium suum propitiationem pro peccatis nostris. 271.1.f

COMMEN-

COMMENTARIORVM IN SECVNDVM LIBRVM SENTENTIARVM.

Auctore

PETRO AVREOLO VERBERIO
Ordinis Minorum Archiepiscopo Aquensi
S. R. E. Cardinali.

QVIA Doctores communiter in principio huius libri mouere consueuerunt quæstionem vnam valde difficilem de productione rerum, An fuerit possibile eas produci ab æterno, & infinitò tempore præterito: Et quibusdam tenentibus, quod fuerit impossibile omnino; quibusdam eorum motis ex hoc, quod productum, & æternum contradicunt. Quibusdam vero ex hoc, quod productum libere impossibile est esse coeuum producenti. Alijs autem, quia præteritum, & infinitum contradicunt. Non curando pro nunc de duabus primis difficultatibus, sed circa tertiam insistendo, quæro hanc quæstionem.

QVAESTIO prohemialis.

ARTICVLVS I.

Vtrum tempori præterito secundum formalem rationem suam, qua præteritum est, repugnet sibi contradictorie ratio infiniti.

ET argumentor primo, quod non: Philosophus nouit naturam temporis, nouit & A propriam rationem infiniti, & tamen non obstante notitia de propria ratione cuiuslibet eorum, non vidit contradictionem aliquam temporis præteriti & infiniti; cum demonstret ex intentione, quod tēpus præteritum est æternum, & infinitum, quia non est de nouo post non esse ad esse productum, ergo.

Secundo sic: Tempus præteritum, & futurum sunt partes vnius totius temporis homogenei, & per consequens sunt partes eiusdem rationis, & quidquid non repugnat vni, neque alteri repugnabit. Sed infinitas non repugnat B tempori futuro, vt manifestum est: ergo non repugnabit præterito.

Tertio sic. Sola illa ratio, quæ ponit infinitatem in actu repugnat tempori. Probo, quia solum infinitum actu, & simul est illud, quod repugnat esse in rerum natura secundum intentionem Aristot. & Commentatoris. Sed infinitas temporis præteriti si ponatur, non est infinitas simul & in actu, sed successiuè vnius partis post aliam, ergo.

C In oppositum arguo. Quoniam de ratione infiniti est, quod nondum sit completum, perfectum, & consummatum: de ratione autem præteriti est, quod sit completum, & consummatum, & perfectum secundum omnes partes suas: ergo infinitum, & præteritum contradicunt, sicut completum & non completum; perfectum, & non perfectum; consummatum, & non consummatum.

Respondendo ad quæstionem istam hoc or-

dine procedetur. Primo namque ponetur Conclusio Philosophi, & Commentatoris sui. Secundo inquiretur, quid ex dictis eorum de natura infiniti possit concludi. Tertio dicetur ad punctum quæstionis.

Quantum ad primum, dico, quod conclusio Philosophi, & Commentatoris sui est, quod præteritum, & infinitum non repugnant; imò de intentione eorum est, quod ratio infiniti necessario includitur in ratione temporis præteriti, eo quod tempus præteritum secundum eos necessario est æternum, & infinitum. Et hanc conclusionem credit se Philosophus demonstrare, vbi arguit per duas rationes, quas Commentator prosequitur ibidem; quarum prima est hæc, & accipitur ex ratione huiusmodi, quod esse productum de nouo sit illud, quod incipit esse, post non esse, de nouo habet necessario esse, post non esse, duratione: Ergo si tempus habet esse de nouo post non esse, suum esse fuit posterius suo non esse, duratione: ergo suum non esse duratione fuit prius. Ista prioritas, quæ fuit, necessario est prioritas præteritionis; ergo quando tempus de nouo fit, est dare priorem durationem præteritam. Sed quando tempus primo fit, nondum est præteritum: ergo tempus erit præteritum: quando nondum est tempus præteritum, quare tempus fieri de nouo post suum non esse, implicat contradictionem. Hanc rationem inducit Philosoph. & repetit 12. Metaph. & illam Commentator exponit, & pertractat, & eius declaratio consistit in hoc: quia supponit pro per se noto, quod omne factum habet esse, post non esse.

Quia vero esse rei est post non esse, in illo priori, non esse præcedit esse; impossibile autem est non præcedere, nisi sit dare prioritatem in qua prius erat, in quo impossibile est circũscribi à præteritione, & per consequens à tempore. Ergo ante tempus erit tempus, & per cõsequens contradictio est, quod tempus sit factum: quia si tempus totum præteritum sit productum, ante præteritum erit præteritum, & erit præteritum, quando nondum erit præteritũ.

Ad istam responsionem respondetur à quibusdam, quòd omne quod incipit esse post non esse, suum non esse præcedit esse, nõ quidem secundum realem durationem, sed tantum secundum rationem, & tunc non sequitur quod tempus sit ante tempus. Sed hæc solutio videtur mihi parui momenti, & probo, quod necesse est, quod non esse eius, quod fit, præcedat duratione suum esse. Primo sic: Cuius non esse præcedit esse tantum secundum rationem, illud est æternum; res producta de nouo non est æterna: ergo. Maior nota est. Vnde secundum illos, qui ponunt creaturam aliquam esse productam ab æterno, non esse earum nulla præcedit esse, quia de non esse trahuntur ad esse, alias non esset creatio.

Probo & hoc ratione sic. Cuius non esse solum ratione præcedit esse, illud est cœternum Deo, & simul cum eo duratione: sed illud, quod de nouo productum est, non est cœternum Deo, nec aliquid cœternum Deo est de nouo productum, quare, &c.

Probatio maioris, quia da, quod non sit cœternum Deo, Deus erit prior duratione esse illius rei; in illo autem priori res habet non esse; ergo non esse erit prius esse duratione: ergo oportet dare alterum, scilicet, quod illud cuius non esse solum secundum rationem præcedit esse, sit simul duratione cum Deo. Minor vero de se nota est, quare &c.

Tertio ad idem sic. In relatiuis primi, & secundi modi, si relatio in vno extremo sit realis, oportet quod in altero extremo sit realis; & si in vno relatio est extra intellectum, & in reliquo: licet hoc non oporteat in relatiuis tertij modi, vbi relatio non est mutua. Verbi gratia. Si pater est pater realis, & extra intellectum; de necessitate filius erit realis, & necessario extra intellectum: sed prius & posterius, sunt relatiua, nõ de tertio modo, sed de primo, sunt enim relatiua in alium mutua. Probo, quia relatio prioritatis est opposita simultati; simultas autem fundatur super vnitatem; ergo prioritas sequitur simultatem: ergo impossibile est quod detur posterius reale, quin prius sit reale: sed rei factæ de nouo, posterioritas sui esse est realis, & extra intellectum; talis est prioritas durationis, ergo.

Quarto sic. Nouitas, & antiquitas sunt relatiua; sed nouitas rei factæ secundum suum esse post non esse est realis, & extra intellectum; ergo similiter eius antiquitas secundum suum non esse est simpliciter realis, & extra intellectum. Item ad idem. Illud sine quo res non potest intelligi, est tale, quod sine eo res non potest esse. Ratio huius est, quia secundum Commentatorem natura intellectus est, quod diuidit inter ea, quæ non sunt diuisa in re: sed impossibile est, quod intellectus concipiat aliquid fieri de nouo, quin per necessitatem concipiat illud prius non habere esse: ergo nec agens naturale poterit facere, quod res habeat tunc de nouo esse, & quod non præcedat realiter suum non esse.

Secunda ratio principalis Philosophi est ex natura instantis: formari autem potest ratio sic. Illud de cuius quidditatiua ratione est, quod sit terminus præteriti, & initium futuri, & impossibile est aliter concipi, illi repugnat, quod sit primum; nam ex quo est finis præteriti, ipsum necessario præcedit ipsum præteritum; sed instans secundum rationem suam quidditatiuam necessario est terminus præteriti, & initium futuri, & oppositũ repugnat contradictorie naturæ instãtis: ergo instãti repugnat esse principium, & per consequẽs impossibile est tempus inchoari, quia da oppositum, iam instans illius temporis esset principium.

Hanc rationem innuit Philosophus, & Commentator in 8. phys. com. 11. ibidem declarat eam, & similiter in 4. Physicorum 121. 125. tractatu de instanti, quæ breuiter in hoc consistit: supponit, quod per se notũ est, quod instans est indiuisibile quoddam & in fluxu: ita quod non est ens per modum permanentis, sed consistit in quodam fluxu à priori in posterius: sed illud, quod sic accipitur in fluxu prioris in posterius, sed illud, ꝙ sic accipitur in fluxu prioris ad posterius, necessario accipitur, vt terminus prioris, & initium posterioris, quare, &c.

Ad istam rationem dicitur à multis negando maiorem, & distinguendo de duplici instanti, siue triplici, quia quoddã est instans initiatiuum futuri, quoddam terminatiuum præteriti, & quoddam continuatiuum præteriti, & futuri. Tunc dicunt, quod de ratione instantis initiatiui non est quod sit terminus; de ratione etiam instantis terminatiui non est, quod sit initium: sed esse terminum, & initium præcise pertinet ad continuationem & de hoc instanti solummodo habet euidentiam ratio Philosophi, non de alijs.

Ista responsio non satisfacit secundum mentem Aristot. & Commentatoris, ideo arguo contra eam ex declaratione Commentatoris, non curo de istis rationibus, quæ sunt initiatiuum, vel terminatiuum: quia petitur principium, cum dicitur, quod instans, quod est sic initiatiuum, quod non est terminatiuum: tũ quia illæ sunt rationes accidentales rationi instantis; sed ego capio naturam instantis vt talis natura est, & ex propria ratione eius probo, quod necessario sit principium, & finis.

Primo sic. De cuius ratione est, quod non potest concipi nisi instando, & accedendo, de ratione eius est, quod sit fluxus quidam accedentis ad illud: sed de ratione instãtis est, quod non possit concipi nisi instando, & accedendo ergo, &c. Maior patet, quia si de quidditatiua ratione alicuius est, quod sit in quodam instando mihi, & accedendo mihi; si accedat mihi, necessario est finis distantiæ inter me, & ipsum. Minor patet ex ratione vocabuli. Sicut enim in cõceptu disgregatiui includitur disgregare, sic in conceptu instantis includitur instare: ergo sicut disgregatiuum non potest concipi sine disgregare, sic nec instans sine accessu, & accedendo. Hanc rationem Commentator innuit.

8. phys. com. 6.

4. phys. tex. 122. & 123

Secundo sic. Istæ dictiones, ecce, modo, iam, nunc, & instans significant eandem rem: Tunc sic. Illud est de ratione instantis, quod est de ratione eius, quod importatur per illas dictiones, ecce, modo, &c. Sed impossibile est concipere ecce, vel statim, vel nunc, quin necessario demonstretur terminus accessus, & successionis ad ipsum, ergo &c.

Tertio sic. Nũc, siue instãs nõ est mensura motus, sed mutati esse: Tunc sic. Sicut se habet mutatum esse ad motum, sic instans ad tempus: sed impossibile est concipere mutatum esse, nisi vt finem vnius motus, & principium alterius: ergo impossibile est concipere instans, nisi vt principium vnius temporis puta futuri, & finis alterius puta præteriti. Maior patet, quia instans non mensurat motum, sed mutatum esse; ergo qualis est habitudo est mutati esse ad motum, talis est habitudo eius ad tempus. Minorem dat Philosophus, & conclusio sua est ista, quod omne mutatum esse præcedit aliquod moueri.

6. phys. tex. 46.

Responsio eiusdem pro illa conclusione est, quia alias duo indiuisibilia haberent se contigue sine medio in spacio. Summa rationis suæ breuiter est ista, quia mobile, dum quiescit in spacio, Verbi gratia, ponatur aliqua linea quiescere, super magnitudinem: vltimum eius est simul cum puncto aliquo in spacio, incipiat tunc moueri, quæro, aut acquirit aliquid diuisibile, & habeo propositũ; aut acquirit aliquid præcise indiuisibile de spacio, & tunc illud indiuisibile esset immediatum priori indiuisibili, in quo quiescebat secundum vltimum sui, & sic duo indiuisibilia erunt immediata in magnitudine. Ergo impossibile est quod prima translatio sit ad indiuisibile, sed est necessario ad diuisibile, ergo illam non mensurabit, quia non est mensura nisi mutati esse. quare, &c.

Quarto ad idem, & accipitur ex mente Commentatoris sic. Illud non intelligitur per modum fluxus, sed per modum stantis, quod non intelligitur vt inchoatum, quod accedit, & terminans quod recedit. Omne enim accedens alicui accedit: Ergo quod intelligitur vt accedens, intelligitur necessario vt terminus cius, cui accedit: sed instans si intelligatur inchoare tempus, videtur inchoare, vt accedens; quia omne futurum intelligitur per modum accedentis, & si hoc necessario intelligitur terminare id, cui accedit; accedit autem illi, quod præcedit: ergo si est initium accedentis, necessario est terminus præcedentis. Sic ergo patet conclusio Philosophi, quod est primum.

ARTICVLVS II.

Quid possit concludi ex dictis Philosophi, & Commentatoris de infinito, quod contradicat præterito.

CIrca secundum videndum est, quid possit concludi ex dictis Philosophi, & Commentatoris de infinito: & videtur mihi, quod ex ratione infiniti, & ijs, quæ ipsi attribuunt infinito, possit euidenter concludi, quod ratio infiniti, & præteriti contradicunt. Hanc conclusionem probo quinque vel sex rationibus. Prima est ex ratione permixtionis actus cum potentia. Secunda ex conditione processus in ante, et posterius. Tertia ex non cessare, et non exire in actum. Quarta ex ratione partis et incompleti. Quinta ex ratione propria, quam ponit de infinito. Sexta ex specialibus rationibus dictorum in alia Conclusione.

3. phys. text. albi.

Primo sic: De ratione infiniti est, quod sit actus permixtus potẽtiæ: rationi autẽ præteriti repugnat cõtradictorie, quod sit actus permixtus potentiæ: ergo ratio infiniti repugnat contradictoriè rationi præteriti. Huius rationis maiorem dat Philosophus, & Commentator expresse. Philosophus ibi enim dicit, quod infinitum est in potentia, & infra. quod infinitum est in potentia, & infra. quod infinitum est in successione, sicut dies semper generatur successiuè: & ibi Cõmentator expressius dicit sic: Infinitũ esse in re non est, nisi secundũ potentiã existentem in ea. quemadmodum differentiæ substantiales plurium rerum, quæ cõseruant suum esse in commixtione potentiæ cum eis, vt est in rebus, quarum esse est in motu, & infra. Infinitum enim est in continuatione huius cõ-

3. phys. com. 57.

iunctionis,non in corruptione potentiæ adue-
niente,scilicet actu:& infra:& perfectio eius est
in potentia coniuncta cum actu,& nõ est actus
entis, quod est in actu puro. Minor est nota.
Nam respectu præteriti nulla est potentia re-
spectu cuiuscunque agentis, hoc enim solo pri
uatur Deus, &c.

Respondetur ab aliquibus ad minorẽ, quod
in præterito semper est potentia coniuncta cũ
actu, sicut in infinito; quia quando vis accipe-
re præteritũ,quando aliquid acceperis, adhuc
restat aliud sumendum. Vt, accipe diem he-
sternam, restat tertia dies accipienda, & sic
semper in infinitum: nam illud, quod ac-
ceptum est, est in actũ; quod restat acci-
piendum, est in potentia. Contra istam solu-
tionem ostendo, quod confirmat propositum, & reduco rationem sic. Ex parte illa in-
est tempori infinitas, ex qua ineſt ei potentia;
& non ex illa, ex qua nulla ineſt potentia sibi,
sed ab eo excluditur omnis potentia: Non enim
habet infinitatem ex illa parte, ex qua tantum
est in actu per Commentatorem, qui dicit vbi
supra, quod infinitum non est actus entis, quod
est in actu puro non admixto potentiæ: &
quod infinitum non est in re, nisi secundum potentiam exhibentem in actu,& ex continuatione potentiæ cum actu non ex corruptione eius,
aliàs corrumperetur ratio infiniti: sed tempori ex parte,qua præteritum est, nulla ineſt potentia,& hoc non ex parte,qua accipitur in ante,sed ex parte futuri:qua accipitur in post, ergo infinitas solum ineſt tempori à parte post,
& in tempore futuro, & non a parte ante, & in
tempore præterito.

Dices. Capio illud a parte post:illud transij t
in præteritũ,similiter aliud post sequẽs,& sic in
infinitũ,ergo infinita posteriora præterierunt.

Contra. Probo quod hoc modo non potest
esse infinitas in post capto. Arguo sic primo ex
parte, qua ponitur terminus, nunquam ineſt
infinitas,sed considerando post in præterito tẽ
pore semper inuenies terminum, ergo.

Vnde hoc modo accipiendo infinitatem in
ipso post accipio infinitatem in ante, & non in
post futurum, quod tamen est impossibile.

Secundo ad idem,Pro tunc, pro quò ponitur
res aliqua,si illa habeat infinitatem pro illo
Tunc,oportet, quòd ponatur in ea potentialitas,quia infinitas non ineſt rei nisi per rationẽ
potentiæ per Cõment.vbi supra:sed dicis,quod
infinitas est in tempore præterito, & versus ante. nihil autem eius quod est præteritum, & in
ante, est in potentia, immo ratio præteriti cõtradicit præterito, ergo,

Secunda ratio principalis accipitur ex processu,& arguo sic. Ratio infiniti eit ratio, quæ
necessario in processu est,ita quod est accidens
entis, quod est in processu, nec inuenitur, nisi
in processum,& ex parte illa,ad quam proceditur, non autem ex parte illa, à qua proceditur;
sed tempus non procedit in præteritum, sed à
præterito; ergo omnis infinitas est in tempore
præcise à parte futuri. Maiorem declaro primo
exemplo,secundo auctoritatibus. Primo sic. Cõmentator in 3 phil. vbi sup. ca. de infinito dicit,
quod infinitum est accidens rei,cuius esse consi
ſcit in motu,& cuius esse consistit in actu poten
tiæ mixto. Exemplum pono de infinito reperto
in numero, & in magnitudine,quod non est,nisi in fluxu: infinitas.n.vtrobiq.est processus ver
sus partẽ ad quã,nõ versus partẽ,à qua: nõ.n.
processus numeri in infinitũ est, procedẽdo ad
vnitatẽ,sed ab vnitate. Consimiliter processus
diuisionis in infinitũ in cõtinuo non est ad totũ,
sed à toto, ergo patet propositum in exemplo.

Probo autem idem per rationem, quia ex
quo infinitas in processu non est per rationem
termini à quo, quia ille non est in potentia,sed
in actu perfecto. ergo est per rationem termini
ad quem. Minor autem rationis patet, quia
tempus procedit à præterito in futurum, sicut
numerus ab vnitate: ergo infinitas est ex parte
tẽporis futuri,& nõ ex parte tẽporis præteriti.

Item Commentator vbi supra, quod cõmune est omnibus speciebus infiniti, quod potest
quis accipere aliud post aliud, &c.

Dicetur ad rationem istã concedendo maiorem. Et ad minorem dicetur,quod tempus hoc
modo potest accipi in processu in infinitũ acci
piendo in ante. Vnde capiendo diem hesternã,
possum adhuc capere aliam priorem,& ita in
infinitum, & sic nunquam finietur: ergo versus præteritum potest esse processus,& per consequens infinitas.

Contra. Ista responsio confirmat propositum, reduco ad rationem sic. Illi parti temporis conuenit infinitas in processu, circa quam
intellectus concipit rationem processus: sed cir
cã præteritum non concipit intellectus proces-
sum in infinitum, nisi mutando præteritum in
futurum. Probo, quia,quando capio hanc partem, & post aliam, & aliam,mens mea procedit in ante; sed præteritum non procedit in ante,sed ab ante in post: ergo præteritum conceptum vt procedens hoc modo non concipitur,
vt præteritum. Vnde posset ratio sic formari.
Impossibile est conditionem aliquam attribue
re præterito,quæ attributa mutat rationẽ præteriti in rationem futuri: sed infinitas attributa præterito mutat ipsum præteritum in futurum, ergo, &c. Maior nota est; probo minorem, quia conditio præteriti est, quod sit processus ab eo; conditio futuri est, quod sit processus ad eã: infinitũ autẽ impossibile est capere in eo,à quo proceditur; immo eo ipso tẽpore
quo tu accipis infinitũ,respicis necessario illud
ad quod proceditur: cuius ratio est,quia eũdo
ad illud,a quo proceditur, semper inuenis finitũ,nõ enim proceditur nisi ab aliquo determinato,& per cõsequens à finito, quia hic finitur
processus,vbi incipis: Quod vero dicitur,quod
hoc modo possibile est procedere ad præteritũ.

Respondeo,quod in re nunquam est processus ad præteritũ, licet sit processus à præterito
ad futurũ,sed infinitas non inuenitur,nisi respe
ctu eius,ad quod proceditur,quare in rerũ natura repugnat infinitas rationi ipsius præteriti.
Vnde autẽ voto, quod apprehẽso præterito in
anima sit processus ad futurũ,sed statim aia fa
cit de pterito futurũ: quia mutat ante in post.
& si dicis: Nonne Deus potuit facere quocũq.
ante

ante dato aliquod prius ante,& sic in infinitũ.

Respondeo, Deus potuit ante quodlibet assignatum ante facere aliud ante, sed tu non procedis nunc in ante; sed in post secundum apprehensionem tuam; quia si procederes ad ante, semper inuenires terminum, & ideo non esset infinitus processus, sed inuenires terminum.

Tertia ratio principalis sumitur ex non cessare, & est ista. Illud de cuius ratione est, quod eius potentia non exeat ad actum, nec possit cessare, illud repugnat rationi præteriti: Sed de ratione infiniti est, quod nunquam cesset, & quod eius potentia nũquã exeat ad actũ, ergo.

Maior patet, quia illud, quod est præteritũ, de ratione eius est, quod totum exiuit ad actũ: Dato enim quod non iam nõ est præteritũ,ergo de ratione præteriti, vt sic,est quod eius potentia desinat esse, & tollatur, & per consequens illud quod non cessat, & eius potentia non totaliter exit ad esse, repugnat rationi præteriti: sed infinitum est huiusmodi. ergo.

xi.metaph. tex.17. Probatio minoris per Philosophum, quod infinitum non est aliquid in potentia quoquomodo, sicut illud quod est separatum in actu, sed secundum Philosophum necesse est,vt actus sit in potentia,quæ non exeat in actum. hæc eadem dicit ibidem Commentator, & est

3.4.phy. t. 65. ista ratio eius principalis. Respondetur,quod in præterito remanet adhuc potentia, quoniam quantumcumque intelligam præteritum in infinitum, semper accipio aliquid in actu, & remanet mihi accipiendum aliquid in potentia. Concedo, quod intellectus possit hoc facere, & intelligere in præterito aliud, & aliud in infinitum procedendo; & similiter quod Deus posset illud facere, sed hoc esset procedendo in post, & non in præteritum, sed quasi in futurum: sed accipiendo præteritum in ratione præteriti, de ratione eius est,quod totum exiuerit in actu, & ideo dicere, quod præteritum sit infinitum, est dicere, quod infinitum sit in actu exclusa ratione potentiæ.

3.phis. t.c. 66. 4. Ratio principalis est ista secundum Philos. & Commentatorem. Ratio infiniti est ratio partis, & causa huius est, quia ratio infiniti est ratio imperfecti, & incompleti. Tunc sic. Ex parte illa ineſt tempori infinitas, ex qua parte habet rationem imperfecti, & incompleti, & rationem partis: sed quod sit imperfectum, & incompletum, & pars non ineſt tempori sub ratione, qua præteritum, sed sub ratione, qua est futurum; immò sub ratione qua est præteritum habet quod sit completum, & perfectum.quare &c.

3.phys.t.66. et xi.9. metaph.locis citatis. Maior est euidens per Philos. & per Comment. magis expresse, qui attribuunt infinito rationem imperfecti, & incompleti, & partis.

Minorem probo, quia semper tempus sub ratione, qua præteritum est, habet rationem perfecti. Vnde dicunt Grãmatici præteritum perfectum. sub ea ratione habet rationem totius, & completi,quia vt præteritum est, extra ipsum nihil est, nec expectat aliquid, quod sit eius pars, inquantum præteritum est; nam quicquid expectat aliud totum pertinet ad futurum, & est pars futuri. Hæc est ratio Commentatoris vbi dicit,quod totum & perfectum *3.phys.com 65.* opposita sunt infinito.

Vltima ratio sumitur ex dictis Philos. Ille autem reprobat opinionem antiquorum de in- *3.phys.63. vsq; ad 73.* finito. Ipsi diffiniebant infinitum dicentes: Infinitum est intra quod est omne. Hoc improbat Philos. tanquam implicans contradictionem, quia de ratione eius intra quod est omne,est quod habeat omnes partes suas,et sic iam est finitum, & terminatum,& completum. Hæc sunt contra rationem infiniti,& ideo concludit,quod infinitum est extra quod est aliud semper. Tunc sic. Illi repugnat infinitas, cui repugnat esse extra quod aliud est. Sed tempori præterito ratione qua præteritum,repugnat esse extra quod est aliud, ergo &c.

Maior euidens est ex suppositione: probo minorem. Capio illam propositionem: Infiniti dies transierunt. Impossibile est, quod aliqua dies totius istius præteriti sit extrà ipsum,alias non esset præterita, & sic non esset dies extra totum præteritum: de ratione vero infiniti est, quod aliquid inueniatur extra ipsum pertinẽs ad totalitatem eius, quare &c. Quia ergo esse tale extra quod semper aliquid est præcise,conuenit tempori in quantum futurum, quia conditio temporis futuri est, quod semper extra quodcumque datum sit aliud accipiendum, ideo ex sola ratione futuri competit tempori infinitas. Dices quod extra præteritum potest esse aliquid. Verbi gratia: accipio extremam diem, restat accipere tertiam præteritam, & sic de alijs, ergo.

Contra quia sic capiendo non procedit ad præteritum,sed ad futurum. Dices, immò ad præteritum, quia quælibet illarum præterita est. Contra. Quælibet illarum est præterita in re; & ideo in re non est processus ad præteritas, sed præcisè à præteritis ad futuras: Quod autem sic accipiendo, sit processus ad præteritas, hoc est tantum in mente tua, & ideo dies illi licet in re sint præteriti, sunt tamen in mente tua futuri. Hanc rationem innuit Commentator, dicens, quod diffinitio antiquorum prædicta magis est præteriti, quam infiniti.

Vltimo arguo ex dictis Doctorum sic. Secundum Doctores omnes contradictio est infinitum esse in actu, ergo tempus præteritum esse infinitũ actu est contradictio. Antecedens concedjtur ab omnibus. Consequentiam probo, quia secundum Doctores: Si Deus faceret infinitum in actu, sequerentur impossibilia,puta, quod pars esset æqualis toti, & totum non esset maius sua parte, quod probant; quia quælibet pars infiniti est infinita, & ideo capias vnum infinitum, ibi erunt tot cubiti, quot dictæ, erunt enim infinitæ dictæ & infiniti cubiti. Sed illa ratio æque bene concludit propositũ. Probo. Si præcesserunt infiniti dies, ibi conuenit dare infinitos menses, quia dato quod sunt finiti, ergo dies non erunt infiniti: sed dies est pars respectu mensis, ergo pars æqualis toti.

Respondebitur, quod infinitum nec est æquale, nec inæquale. Contra sic. Dicam ad rationem Doctorum. Dices non est simile, quia vbi pono magnitudinem infinitam, ibi

pono videlicet rationem totius & partis, non autem vbi pono præteritum, infinitum. Ratio est quia partes infiniti præteriti non permanent sicut partes magnitudinis, ideo non constituunt vnum totum.

Contra. Responsio ista non euadit, quoniam ita habet suas partes quantitas successiua, sicut continua permanens, & ita repugnat parti eius æquari toti suo, sicut de parte magnitudinis permanentis: sic enim repugnat, quod hora sit æqualis diei, sicut quod cubitus dictæ, vel digito. ex propria enim ratione partis oritur minoritas ad totum, vbicumque reperiatur. Dicetur, quod ex alio est, quod repugnet infinito esse in actu, quam ex æqualitate partis ad totum, quia huiusmodi est ratione simultatis, quia si ponatur infinitum permanens, ponetur infinitas simul. Si vero ponatur infinitum successiuum, non ponetur simultas; ideo non est sic impossibile hic, sicut ibi.

Contra: Ostendo quod habeo propositum sic. Non magis repugnat infinitas simultati, quàm prioritati, & posterioritati; non enim est magis impossibile infinità esse in actu simul, quàm infinita esse sub prioritate, & posteriori-tate. Repugnantia, si qua est, est ex ratione actualitatis, quia vbi infinitum est in actu, ibi omnes partes sunt redactæ ad actum, & per consequès ad finẽ, & complementum, ergo non sunt infinitæ, quia ratio infiniti consistit in ratione imperfecti, & incompleti; si autem repugnantia est ratione actualitatis; ergo repugnat infinitas ipsi præterito, cuius partes omnes sunt redactæ ad actum.

Vltimo quid dicendum est ad Aristotelẽ, qui nouit ita naturam præteriti, & futuri, & apud Peripateticos, & veritatem opiniones suæ fuerint examinatæ; quod Commentator dicat de eo, quod opiniones suæ rectæ sunt absque omni contradictione, & tamen ipse posuit tempus præteritum esse infinitum.

8 *phys. tex.* 10. & 11.

Respondeo. Aristoteles in hoc deceptus est, putauit enim se per rationes supra positas demonstrasse in principio, quòd tempus præteritum necessario est æternum. Et qui dicit, quod hoc non dixit demonstratiue, quod esset determinatus ad partẽ illam, vel illam, non habẽt isti bene mentem Aristotelis; nam aliud non habet Aristoteles, per quod possit probare, quod primum principium est æternum, & quod est actus purus, & non in magnitudine, nisi quia mouet tempore finito. Confirmatur, quia Augustinus expresse dicit, quòd in hac positione solus Aristoteles fuit primò hæreticus, qua posuit, tempus ingenitum esse.

Ad euidentiam ergo difficultatum, quas Aristoteles adducit pro se; præmitto vnam distinctionem de infinito, quòd infinitum est duplex secundum entitatem, & secundum quantitatem, & ambo isti modi infinitatis dicuntur valde æquiuoce. Infinitum enim secundum entitatem est possibile esse, immò est necesse esse, & hoc in actu: Infinitum autem secundum quantitatem repugnat in actu esse. Infinitum verò secundum entitatem accipitur per carentiam finis entitatis. Ens enim finitum secundum entitatem arctatur per differentiam aliquam contrahentem ipsum: omnem talem differentiam contrahentem excludit infinitum secundum entitatem, & tale infinitum non est aliud, quàm totum ens eminenter subsistens. verbi gratia. Cum concipio rosam simpliciter, capio naturam rosæ simpliciter subsistentem, & non contractam per aliquam differentiam individualem ad hanc rosam, vel illam, & ideo abstraho eam ab omni contractione, & tunc concipiendo rosam simpliciter, habeo conceptum rosæ quodammodo infinitè, quia in illa concipio omnem rosam, quæ infinitæ possunt esse: & hinc est, quòd Commentator ait, quòd in propositione vniuersali infinita apprehendimus: sed quando concipio individuum rosæ, tunc rosa simpliciter contrahitur, & limitatur. Sic in proposito, concipiendo ens simpliciter, quod est ens carens omni contractione, habeo infinitum quoddam secundum entitatem, sed concipiendo ens contractum per aliquam differentiam, statim habeo ens finitum, & portionem quandam entitatis, & contraho ens simpliciter ad illud. Sicut ergo, si esset rosa subsistens, illa esset illimitate omnis rosa nullam contractionem habens in specie rosæ, esset tamen contracta in genere florum; sed si esset flos simpliciter, esset illimitate omnis flos nullã habẽs contractionẽ, & limitationẽ in genere florum; esset tamen limitatum in ratione superioris generis, puta corporis, & sic semper ascendendo quousq; perueniatur ad ens illud: tunc quod esset ens simpliciter, esset illimitatè omne ens, & nullam haberet limitationem, nec ad infra, nec supra; & ideo esset simpliciter infinitum secundum entitatem, & tale est Deus, vt expresse dicit Commentator, vbi dicit, quod Deus cognoscit omne ens, quia cognoscit naturam entis simpliciter, quod est ipse. In hoc autem infinito secũdum entitatem patet, quod nulla contradictio est ponere ipsum, imo est necesse esse, de quo in Primo libro dictum est.

3. *de Anim. com.*

12. *metaph. com.* 51.

De secundo modo infinitatis scilicet secundum quantitatem, sciendum est, quod finitum secundum quantitatem est habere complementum, & finem suarum partium, & per oppositum infinitum secundum quantitatem est non esse completum, & terminatum in suis partibus, sed habere partes infinitas, & secundum eas esse incompletum, & non terminatum. Ex quo patet quod concipiendo infinitum secundũ quantitatẽ, concipis necessario aliud incõpletum, quoniam concipis aliquod cui semper additio fienda est, & quod expectat partem aliam, alias iam terminares ipsum, & finires: si verò poneretur infinitum in actu, ponerentur in actu omnes partes eius, & sic exirent ad actum secundum omnes partes, & per consequens esset completum, & terminatum secundum omnes partes eius: ergo non esset infinitum, quia ratio infiniti consistit in ratione incompleti, & imperfecti, & hoc vel secundum rem, vel secundum imaginationem.

Nunc ad rationes Philosophi. Ad primam, quæ procedit ex ratione producti, concedendo maiorem: sed tamen non oportet, quod illa duratio

duratio sit extra intellectum, sed sufficit, quod sit in imaginatione.

Ad probationem, cùm dicitur, quod tale haberet esse ab æterno; Respondeo. Aliud est non esse præcedere esse natura, aliud natura, & duratione: aliud est duratione reali, & aliud est duratione imaginatiua. Dico tunc, quod eius quod fit, non oportet quod non esse eius præcedat esse duratione reali, quòd si illud ponatur productum ab æterno, ibi nõ esse nõ præcederet esse, nisi secundũ rationẽ, & naturã, nullo autẽ modo nec duratione, nec reali, nec imaginaria: in producto autẽ de nouo, non oportet quod suum nõ esse præcedat esse duratione reali: Negationes enim non habent realẽ mensurã, ibi ergo non est sola processio non esse ad esse secundum rationem, sed secundum durationem; non oportet autem quod secundum durationem realem, sed sufficit, quod secundum durationem imaginariam; quia intellectus capiens non esse alicuius, quod postea est, necessario concipit aliquam durationem, in qua concipit non esse eius.

Ad secundam probationem dico, quod, si loquamur de reali præcessione, in nullo priori præcessit Deus, nec oportet ex hoc, quod productum sit coæternum Deo, adhuc enim Deus præcedit illud, sed non præcedit duratione, sed æternitate; quæ est mensura infinitæ durationis non formaliter, sed extensiue, eò quod æternitas attingit omnem durationem factam, & factibilem, & infinitam. Tunc quando res fit de nouo, non oportet quod sit aliqua duratio realis, in qua Deus præcedat; quia duratio illa vel mensuraret esse Dei, vel non haberet subiectum aliquod: sed in illo priori, in quo intelligo Deum præcedere, intelligo durationem aliquam secundum rationem, & illi intelligo coexistere æternitatem, & in illa Deus præcedit esse rei factæ, non in duratione aliqua reali.

Tunc ad formam argumenti, concedo, quod Deus præcedit duratione rem illam, sed non duratione formali, & perpetua; sed illa æternitate, quæ dicitur duratio pro tanto, quia coexistit omni durationi factæ, & factibili.

Ad aliud, quod dicitur, quod prius, & post sunt correlatiua, nego istam, eò quod ibi non est prius realiter, nec posterius: sed tantum secundum imaginationem. Vnde idem scilicet in quo fit res est prima realis prioritas respectu sequentium instantium; ante autem nullum fuit prius, nisi sola imaginatione.

Ad aliud de esse nouo, & antiquò, respondeo eodem modo, vt de priori & de posteriori. Cõcedo enim, quod secundum esse est nouum, & secundum non esse, est antiquum; sed non est aliqua relatio realis non esse antiqui ad esse nouum, nisi secundum imaginationem tantũ.

Ad aliud, quod dicit, quod non potest intelligere, &c. Respondeo: dixi alias, quod ex hoc Philosophus negauit creationem, & productionem creatiuam: quia putauit, quod quando aliud de nouo creatur necessario suum non esse realiter præcedat esse, ita quod sit aliqua duratio, in qua suum nõ esse præcessit, ita quod habitudo est necessaria realiter non esse ad esse, licet, quando est non esse, vel rei sit, & hic ordo oritur ex naturã terminorum: sed Deus potest facere, quod tempus nunc primo sit, quia habitudo est, non in primo modo, sed in secundo: & quia non oportet, quod illud non esse præcedat secundum realem durationem, sed sufficit, quod secundum imaginariam.

Dices. Ex hoc habeo quod tempus secundum suum reale esse non potest esse nũc minus primo; quia dixisti alias, quod secundum Philosophum esse reale temporis est esse in anima, non in re extra. Nunc autem concedis, quòd si tempus fiat nunc, primo non esse eius præcessit in aliqua imaginaria duratione; ergo ratio Aristotelis concludit, quod ante tempus est verum tempus in infinitum.

Respondeo, tempus esse in anima potest dupliciter intelligi, vel quantum ad materiale, & formale eius, vel quantum ad materiale tantum: formaliter ergo entitas temporis concedo, quod est in anima, secundum tamen materiale dico, quod est in re extra, scilicet motus ille in quo & tempus habet suum formale inchoatiue: nam motus cogit intellectum ad concipiendum prius, & posterius, quæ sunt illa duratio formaliter.

Ad propositum duratio illa, quæ esset prior motu nunc post facto, esset in anima, & quoad materiale, & quoad formale; & ideo non esset verum tempus, de quo est sermo. Sic ergo patet ad primam rationem Philosophi, & ad confirmationes eius.

Ad secundam rationem ex parte instantis dicitur, quod si tempus incepit ab instanti, & illud habet de ratione fluxus, quia non duxit nisi per instans, & hoc est esse in fluxu: sed illud instans non fuit continuatiuum temporis, quia non fuit instans cuius ratio consistit in accedendo, & in instando, puto quod Commentator, & Aristoteles reputarent contradictionem, quod esset instans, & quod vel instaret, vel accederet, ideo dicendo arguitur, quod intellectus noster non concipit sine continuo, & tempore. Ideo quando intelligo aliud, intelligo illud in quadam linea successionis, & ideo si concipimus instãs, necessario intelligimus illud in quodam fluxu, & per consequens in instando, & accedendo: sed intellectus abstractus non conciperet hoc modo instans, quia nõ concipit cum linea successionis, & ideo de eius essentia absolute non est, quod sit continuatiuum temporis precedentis cum sequenti, sed tantum vt concipitur à nobis. tamen non videtur possibile, quod tempus incepit ab instanti. Probatur, quia nec motus à mutato esse: simile enim videtur hic, & ibi: impossibile est autem quod motus inceperit à mutato esse. Probatur quia si tempus incepit ab instanti, ergo motus à mutato esse: Consequens est impossibile; ergo & antecedens. Probo primo consequentiã. Si enim motus incipiat, & tempus mensuret, si tempus incipit ab instanti, oportet quod mensuret aliquid de motu, quod & incipit: illud non potest esse motus, quia instans non mensurat motum: ergo illud est mutatum esse. Sed

fal-

falsitatem consequentis probo: quia sequeretur, quod linea componeretur ex punctis, & quod motus cæli esset supra situs indiuisibiles, & ideo non esset continuus. Primum probo: pono quod aliquid moueatur super lineam, extremitas mobilis tangit punctum, incipiat ergo moueri.

Quæro nunc, vel primum, quod acquirit, est aliquid indiuisibile, & tunc indiuisibile acquisitum est immediatum indiuisibili, quod tangebat, & sic linea componitur ex punctis immediatis, aut mobile acquiret primo aliquid diuisibile: ergo motus non incepit in mutato esse, sed primum quod incepit de motu, est motus.

A Eadem ratio probat secundum quod motus cæli est super situs indiuisibiles.

Quid ergo dicemus de eo, quod Aristoteles per hoc probat, quod omnem motũ præcedat motus; quia incipit à mutato esse, quod necessario est aliud alterius motus. Quidquid sit: de hoc, vos videbitis. Ad primum in oppositum principaliter patet ex dictis. Ad secundum dicendũ, quod non est simile de præterito & futuro, quia ratio futuri non consistit in completo esse, sed expectat semper partem & completum, & ideo eius ratio consistit in potentia. B oppositum autem est de tempore præterito. Ad tertium patet ex dictis.

DISTINCTIO PRIMA.

† Secundum est, in hoc 2. determinat de rebus quibus

CREATIONEM RERVM INSINVAS, &c. Postquam Magister in primo libro determinauit de rebus, quibus vtendum est, quæ sunt ipse creaturę, & primo determinat de eis in generali, & primo comparando eas ad causam efficientem; & quia Magister inquirit de quibusdam opinionibus aliquorum negantium creationem rerum ex tempore quam tenet scriptura, & quia Doctores in hoc hodie specialiter altercantur quibusdam dicentibus; quod mundus produci potuit ab æterno, & quod de facto productus sit ab æterno secundum mentem Aristotelis. Quibusdam è contra dicentibus, quod illud implicat contradictionem, & ad hoc diuersi nituntur adducere rationes, & inconuenientia diuersa, Ideo discutiendo rationes eorum principales, quæro quatuor quæstiones.

QVAESTIO I.

1 Prima est. Vtrum secundum opinionem Aristotelis mundus de facto sit productus ab æterno.

2 Secunda. Vtrum repugnet producto produci ab æterno, ex hoc quod producitur electiue, & contingenter.

3 Tertia est. Vtrum repugnet creaturæ esse ab æterno ex hoc, quod differens est realiter à producente.

4 Quarta est, Vtrum mundum incepisse, vt modo est, possit demonstrari necessaria ratione.

ARTICVLVS I.

Vtrum secundum opinionem Aristotelis mundus de facto sit productus ab æterno.

2. Metaph. 4. text. 5.

QVantum ad primum probo, quod opinio Aristotelis est, quod mundus fuerit productus ab æterno. Sic ipse dicit; quod prima principia sunt omnibus alijs causa, non tantum veritatis, sed & entitatis, & Commentator exponit ibi illud, quod Aristoteles ibi loquitur de substantijs abstractis, sed hoc non esset verum, nisi mundus fuerit productus ab æterno: quare, &c.

In oppositum est, quia sic mundus dependeret à Deo sicut ab efficiente, sed hoc falsum est, quia tunc Aristoteles fuisset insufficiens, vbi secundum Commentatorem tractat de principio præcise in ratione vltimæ formæ, & fine. quare, &c. 12. Metaphys. text. com. 43.

E Respondeo. Primo videndus est punctus quæstionis, secundo ponentur duæ propositiones. De primo sciendum est, quod circa hanc quæstionem sunt multi modi dicendi. Aliqui dicunt, quod Aristoteles posuit mundum ab æterno, & cum hoc, quod dependet à Deo, vt à causa efficiente, sic, quod est à Deo mediante immobili voluntate eius; qua immutabiliter producit mundum. Alij dicunt, quod intelligentiæ à nullo sunt productæ, sed sunt omnia a se, omnia autem alia producta sunt, & ideo F cæli producti sunt, licet ab æterno hoc modo, quod quælibet intelligentia produxit suũ orbẽ, quẽ mouet; prima primũ cælũ, secunda secũdum, tertia tertium, & sic de alijs; sed tamen vna intelligentia ab alia non dependet effectiue, sed est omnino inproducta. Ad hanc intentionem videtur esse auctoritas Aristotelis, vbi dicit, quod æterna quædam habent alteram causam quædam non habent causam, & secundum Commentatorem ibi, quæ habent causam sunt cæli; quæ causam non habent sunt 7. metaphy. text. 58.

2. Meth. 4. sunt intelligentiæ. Quod cæli sunt producti ab intelligentijs patet, vbi dicit, quod principia rerum, quæ non sunt vera in aliquo tempore, & in alio, non necesse est, vt non habeant causam in esse vera, si ipsa sunt causa veritatis alijs. quod exponens Commentator dicit, & 12. Meth. 5 com. 4. minuit per hoc dispositionem principiorum corporum cælestium cum ipsis corporibus cælestibus, & immediate ante dicit: Ista enim entia, quia in aliquo tempore, sine alio non sunt, sed sunt semper: per quod intelligit corpora cælestia, ideo causa cælorum non est eis causa in aliquo tempore.

Ad 12. metaph. com. 44. Quod autem in intelligentijs non sit ordo alicuius effectiue, patet, quoniam in eis non est causa, nec causatum, prouentus, nec consecutio; sic ergo secundum istos patet, quod non omnia sunt producta à Deo, sed aliqua immediate, puta primum cælum, & mediante primo cælo alia corruptibilia. Alij declarantes magis illam opinionem dicunt, quod Aristoteles non intellexit, quod cælum produceretur ab intelligentia, & per consequens nec inferiora per modum voluntatis elicientis & liberi arbitrij mutabiliter, sed per modum naturalis sequelæ, eo modo quo splendor est à sole: aliud enim est aliquid produci per voluntatem elicitiuè, & quasi effectiuè; aliud produci quasi consecutiuè. nam dicimus, quod delectatio consequitur apprehensionem, non quod apprehensio causet delectationem, quasi elicitiuè per modum apprehensi & imperati, sed quasi per modum consequentis; & quasi necessariæ sequelæ, & sic dicunt esse in proposito. Deus enim intelligendo se, & volendo se secundum Aristotelem causat primum cælum, & motus eius; non quod elicitiuè causet cælum, quasi primo apprehendens ipsum, & postea imperans electionẽ, sed per modum sequelæ naturalis, quia ad intellectionem, & volitionem primo sequitur necessario esse primum cælum, ac primi cæli, & motus eius, & sic dicunt de alijs Intelligentijs. & quod hæc positio fuerit Aristotelis, expresse videtur dicere Ambrosius, vbi dicit, quod antiqui posuerunt mundum non factum, sed tamen dependere à Deo, sicut vmbram à corpore, & radium à sole. Idem dicit Augustinus, Idem dicit Basilius, qui fuit Græcus, qui nouit optime opinionem Aristotelis, & Græcorum. in examero lib. 1. c. 10.

Alij dicunt, quod nullum sempiternum potuit produci ab aliquo, sed quod tale est à se, ideo Intelligentiæ, & cæli sunt necessario à se effectiuè.

Nunc secundo pono propositiones. Prima est, quod non video, quin sit fictitium attribuere Aristoteli, quod aliquid æternum sit productum à Deo, vt effectiuè, nec consecutiuè, & hoc probo expresse per Aristotelem, & Commentatorem ipsum exponentem, primo arguo sic. Si Intelligentiæ, & cæli essent producti à Deo, siue à primo principio, & dependerent ab eo, sicut ab efficiente, ibi esset prouenies, & à quo prouenit, efficiens & causa, & effectus: sed oppositum dicit Commentator vbi dicit, quod non est ibi prouentus, nec consecutio, nec actio, sed tantum intelligens, & intellectum, hoc est perficiens, & perfectum: quando enim intelligo te, tu non causas intellectum meum, sed perficis ipsum in ratione obiecti, & hoc est esse causam tantum in ratione mouentis, & perficientis: Et vltimo dicit sic; Mos autem qui iam est inter Modernos, qui dicunt quod à tali motore prouenit talis motor, aut consequitur aut procedit, aut talia verba, non verè intelliguntur de istis principijs abstractis; omnes enim illæ conditiones sunt agentium superficie tenus. tantum enim illic est perficiens, & perfectum, intellectus, & intellectum; quemadmodum artificia se perficiunt ad inuicem, per hoc, quod accipiunt sua principia ab inuicem: ergo patet expresse, quod ibi non est agens, & actum, seu efficiens, & effectum: sed ibi est tantummodo ordo quidam mensuræ, & mensurati, quemadmodum est ordo artium.

Secunda ratio ad illud est ista. Si Intelligentiæ, & cælum verè caperent esse, & principium verè agerent, sequitur quod agens non esset extrahens de potentia ad actum. Consequens est contra Commentatorem vbi supra, ergo.

Consequentiam probo; quoniam vbi nulla est subiecta materia actioni, ibi agens, impossibile est, quod sit extrahens de potentia ad actum: non enim est ibi aliquid actuabile, & extrahibile ad actum, sed in Intelligentijs, nec in cælo nulla est materia, quare, &c. Falsitatem consequentis probo per Commentatorem ibidẽ, vbi dicit: Ab agente enim nihil prouenit nisi extrahere illud, quod est in potentia ad actum, sequitur quod consequentia probanda. Illic autem non est potentia.

Tertia ratio; Quia si Intelligentiæ, vel cælum sint factæ, sequitur quod Deus aliquid fecit ex nullo: sed impossibile est cuicunque agenti aliquid facere ex nullo, quare, &c. Maior patet, quia ibi non præest materia. Minorem probaui in prima quæstione quarti.

Secundam propositionem pono, quoad propositum applicando: Ad cuius euidentiam sic procedo, quia enim specialis difficultas est dẽ duobus, quantum ad opinionem Aristotelis, prima quidem de substantijs separatis, cum secundum opinionem suam sint actus purus, & necesse esse, vt patet; est difficile videre, vtrum cum hoc stare possit, quod sint effectiue a Deo. Secunda difficultas est, cum secundum opinionem Aristotelis sit ordo vniuersi totius ad Deum, sicut exercitus ad Principem; qualis sit ille ordo, Vtrum videlicet sit vt ad finem tantum, vel vt ad finem, & efficiens, vel qualis, si oporteat ponere alium.

Ad primam difficultatem videtur aliquibus, quod non repugnet aliquid esse necesse esse, & æternum, & cum hoc ab alio effectiue. Aliqua enim possunt habere causam suæ necessitatis. Vnde quorundam necessariorum est altera causa. 2. Metaph.

Alia opinio est Auicennæ, quod omnia alia à principio sunt ex se possibilia esse, & contingenter, sed quod sunt necessaria, & æterna, hoc habẽt à principio. Hanc opinionem aliqui Catholici attribuunt Aristoteli, & Commentatori

tatori,dicentes,quod nō repugnat, quod aliud A
sit ex se possibile esse, & ab aliquo necesse esse,
& hoc secundum mentem Aristotelis, & Com-
mentatoris. Sed hæc positio prima non est posi-
tio Philosophi, & Commentatoris,nam Philo-
sophus ponit quandam distinctionem,quam ex
ponit Commentator dicens: Quod naturalia
sunt tribus modis: quædam quorum natura
dat eis,vt semper sint; quædam,quibus dat, vt
semper non det; quædam, vt sint in duobus di-
spositionibus,vt quandoque sint, quandoque
non sint: & infra. Illud autem, quod est in natu B
ra,est semper,nisi natura materiata ad hoc, &
est naturæ eius, per quam est, quod est: na-
tura ergo eorum dat rebus, aut quod semper
non sint, aut quandoque sint, & quandoque
non sint, hæc Commentator. Ergo mens Ari-
stotelis, & Commentatoris est, quod ea, quæ
sunt, semper habeant hoc ex se,non aliunde.

Item ratione arguo sic. Illud,quod est necess-
se formaliter ex sua quidditatiua ratione po-
test concludi esse: demonstratio enim, quæ est
per formam facit maxime scire,& abstrahit ab C
efficiente. Hinc est quod demonstrationes ma-
thematicæ sunt certissimæ; quia procedunt ex
formali ratione tanquam ex medio;demonstra
tiones autem quæ sunt per formam, dant scili-
cet propter quid,& esse,vt Commentator dicit
in prologo Physicorum: sed si aliquod ens sit
productum, & sit ens absolutum, eius quid-
ditatiua ratio non concludit esse productum,
nec infert. Potest enim concipi absque produ-
cente,ex quo absolutum est, sed absque produ-
cente non potest inferri esse nouum,seu produ D
ctum de re producta, ergo.

Est ergo sciendum, quod de mente Aristote-
lis, & Commentatoris fuit,quod non solum ne-
cessitas,& incommutabilitas est de ratione pri
mi principij,sed & substantiarum abstractarū,
& quantum ad substantiam, quia non habent
potentiam, vt aliquando non sint, vt probat
Commentator 1.cæl. & mund.com. cit.& ideo
si haberent potentiam, vt aliquando nō essent,
dicerentur duæ potentiæ oppositæ; congrega-
rentur in eodem:& vlterius cum posito possibi E
li in esse nullum sequatur impossibile, sequitur
quod poterit poni in esse,puta, quod substantiæ
separatæ, aliquando non sint, & cum non ha-
beant potentiam ad non essendum, & per con-
sequens semper erunt, sequitur, quod aliquid
semper fit, & cum hoc, quod quandoque non
fit, sunt & omnino incommutabiles, & neces-
se esse quantum ad operationem, qua se intel-
ligunt, & appetunt: & hoc secundum opinio-
nem eorūdem,ratio est,quia secūdum eos talis
operatio est omnino eadem, quod substantia F
eorum, vt patet, & eiusmodi sunt secundū opi-
nionem eorum substantiæ inseparatæ incom-
mutabiles quantum ad operationes quibus
referuntur in aliud extra se, vt patet. Ibi enim
Commentator. 2. cæl. & mund. Com.36. quæ-
rit,quare Corpora cælestia mouentur aliquan
do tarde,& aliquando velociter, & dicit, quod
hoc est forte propter eorum imaginationem,
quia declaratū est, quod cogitant per intelle-
ctum, & habent sollicitationem erga nos.

Et infra dicit, quod iste motus non est
possibilis, nec esset possibile, quod haberent
imaginationes aliam in potentia, & aliam in
actu, sed quia declaratum est,quod eorum
imaginationes semper sunt in vno actu, quare,
&c.

Ex quo patet,quod earum intellectio respe-
ctu aliorum à se (quam vocat Commentator
imaginationem) & earum volitio(quam vocat
sollicitudinem erga nos) sunt omnino necessa-
riæ,& incommutabiles. Sed aduertendum est,
quod intellectionem, & volitionem,quibus fe-
runtur in se, posuerunt incommutabiles, nec
habentes causam, sed a se; alias fuissent factæ
ex nullo, & creatæ, sed opiniones, quibus fe-
runtur extra se,posuerunt incommutabiles,ta-
men habentes causam ipsam videlicet incom-
mutabilem. Vnde Commentator in 12. me-
taph.Com.34. Intellecta à substantijs motibus
sunt mouentia secundum agens in quantum
sunt intellecta, & sunt formæ eorum, agunt
enim in eis desiderium;secundum autem,quod
sunt fines eorū, mouentur ad illa secūdū desi-
riū,& dicit,quod inter substantias abstractas,&
primum principium non est habitudo agentis,
& acti, sed tantū est ibi intelligens, & intelle-
ctum perficiens,& perfectum:2.de anima com.
2. similiter dicit, quod intellectus possibilis,
qui est quasi materia,est causa receptionis sim-
pliciter, & quia ille est in omnibus abstractis
præter primam; ideo fuit possibile, vt sub-
stantiæ abstractæ perficerent se ad inuicem:
nec aliter esset possibile, vt ibi intelligeretur
recipiens, & receptibile, & illud, quod est li-
beratum ab hac materia,est principium intel-
ligens, & ponendo illam materiam, dissolue-
tur quæstio dicens, quomodo intelligitur ali-
qua multitudo intelligibilium in intellectu sub
stantiarum abstractarum, cum tamen in eis
idem sit intellectus, & intellectum.

Sed tunc videtur, quod contradicatur pri-
mis dictis, Dictum est enim, quod nullum ne-
cesse esse, & incommutabile potest esse produ-
ctum, vel causatum secundum opinionem eo-
rum, & tamen huius operationes respectu in-
telligibilium extra se ponit Commentator in-
commutabiles, & terminatas. Respondeo; Ali-
qua sunt ab aliquo dupliciter, quandoque per
modum productionis effectiuè, vt splendor ab
igne, quandoque per modum sequelæ necessa-
riæ,sicut diximus,quod similitudo oritur ex al
bedine, & figura corporis cælestis,ex vnione
substantiæ abstractæ. Intellectiones ergo respe
ctu extrinsecorum receptæ in substantijs ab-
stractis, primo modo non causantur ab intelle
ctibus,sed secundo modo: & hoc est quod di-
cit Commentator, quod non est ibi agens, &
actum; sed tantummodo perficiens, & perfe-
ctum.Imaginatur enim,quia Intelligentiæ sunt
cōnexæ, & colligatæ, quod necessitate naturæ
sequitur intellectio vnius materiæ absque vna
productione, sed tantum per modum formarū,
ad quas non est productio &acquisitio,de qui-
bus dicit Philosoph. in 8. metaph. tex. 8.quod
sunt, & non sunt absque generatione, & corru-
ptione.

Alia

Alia opinio Auicennæ est, quæ imponitur A
Philosopho, licet verè fuerit Auicennæ: nun-
quam.n.fuit de mente Philosophi,& Commen-
tatoris,scilicet, quod substantiæ abstractæ sint
ex se possibile esse,& ab aliquo necesse esse.Hoc
probo per expressas demonstrationes Aristote
lis,quas innuit,iuxta quod exponit Commen-
tator 1.cæl.& mund.ibid.com.124. Potest autē
ratio sic formari: Posito possibili in actu (etiāsi
sit falsum)non tamen est impossibile hoc per de
finitionem possibilis, quod scilicet posito in-
esse nullum sequitur impossibile: sed si ponatur
ad aliud,sit possibile non esse,& illud sit neces-
se esse, positio talis possibilis in esse non tan-
tum erit falsa, sed impossibilis. Probo Con-
sequentiā,quia illud quod est necesse,impossibi
le est,quod ponatur possibile non esse;ita enim
æquipollent necessariū,& impossibile esse:ergo
illud quod ponatur ab aliquo necesse esse, im-
possibile est, quod ex se sit possibile non esse.

Hæc videtur ratio Philosophi,ibi dicit Com
mentator, vbi supra, quod cum concessum
fuerit, quod diffinitio cuiuscumque possibilis C
est illa videlicet, quod si ponatur inesse nullū
sequitur impossibile (ex falso enim possibi-
li & non impossibili falsum sequitur) quod si
aliquis posuerit, quod aliquis sit possibilis ex
se,& impossibilis ab aliquo, contingit, vt po-
tentia eius in actu sit falsa impossibilis,non ta-
men falsa possibilis.

Affirmo hoc per aliquam rationem, quia po
tentia in futurum impossibile est,quod sit infi-
nita, aliàs cum infinitum consequi non possit,
sequitur quod potentia illa nūquam possit ex- D
ire in actum,quod est contra diffinitionem po-
tentiæ: sed si durans in æternum posset habere
potentiam ad non essendum, illa potentia esset
ad infinitum futurum, quare,&c.

Neq.per hoc incido in aliā opinionē superius
improbatam. non enim potest intelligentia su-
perior largiri intelligentiæ inferiori,vel ipsi cæ
lo actum primum, quoniam necessario sit ibi
agens & actum:potest tamen largiri postremas
perfectiones,& conseruationem in actu primo,
sicut dicitur in articulo vltimo,absq.hoc,quod E
ibi sit agens, vel actum.

Alij sunt, qui volentes defendere Auicennā
dicunt, quod ratio prædicta non arguit ad in-
tentionem Auicennæ,puta, quod aliquid quod
est necesse esse ab alio sit, ex se possibile non
esse; sed intellexit, quod illud, quod est ab alio
necesse esse, non est de quidditatiuo conceptu
eius, sicut nec esse vnum; quidditas enim eius
abstrahit ab esse, & non esse talis rei, & sic il-
lud non dicitur possibile, quia prius posset po-
ni non esse,& hoc in re; sed quod potentia eius, F
qua ponitur non esse,tantummodo est in intel-
lectu abstrahente esse rei secundum quidditā-
tē. Sed ista solutio non est ad mentem Auicen-
næ,nam dicit, quod possibile consideratum
in se habet esse, aut non esse in potentia, &
quod vtrumque horum requirit, se, ab alio a
se. ergo intellexit, quod intelligentiæ habent
possibilitatem essendi ex natura sua,& actuali-
tatem haberent aliunde.

Præterea de mente Aristot.& Comment.est,
quod intelligentiæ sint ex se necesse esse, repu-
gnat enim quod ab alio sint necesse esse, & ideo
Aristot. posuit eas omnino incausatas. Avi-
cenna autem per oppositum vult, quod intelli-
gentiæ non habent necessitatem essendi ex na-
tura sua. Vnde dicit, quod necesse non habet
causam sui esse, & quod impossibile est, quod
idem sit necesse esse à se, & per aliud: sed iste
posuit intelligentias productas, & habere cau-
sam; producere ergo de eius intentione est,
quod intelligentiæ ex se ex natura sua non ha-
beant necessitatem essendi, ergo reducere po- B
sitionem eius ad opinionem Philosophi est re-
ducere vnum oppositorum ad aliud. Philo-
phus enim posuit separata esse ex se necesse es-
se secundum naturam propriam.

§

VIso in speciali de ordine specierum cau-
satarum ad Deum, restat nunc videre
specialem ordinem, quem habet vniuersum
ad ipsum: ideo pono secundam quæstionem,
quod quia secundum Ioannem, illud, quod ex
scripturis non habet auctoritatem, eadem au-
ctoritate contemnitur, qua probatur: ex di-
ctis autem Aristot. non apparet, quod vniuer-
sum se habeat ad Deum, vt ad efficientem;im-
mo ex suo modo procedendi videtur habere
oppositum; nunquam enim loquitur de cau- D
salitate efficientiæ Dei ad vniuersum; sed tan-
tum loquitur de causalitate finis. Et si putasset
vniuersum effectiue à Deo esse, non videtur
ratio, quare specialem tractatum non debuis-
set facere ad probandum efficientiam Dei; cū
æque bene sit probare causalitatem eius finalē,
immo magis videretur agēdū de illa,cū ex hoc
argueretur potissime eius primitas,& excellen
tia; quapropter pono propositionem istam;
quod mens Aristot. & Comment. non fuit ex-
pressa, quod vniuersum dependeret à Deo in
ratione efficientis, sed nec etiam in ratione
finis, sed tantum in ratione formæ dantis
non actum primum, sed conseruantis in actu
primo,& largientis extremas perfectiones eius,
eo modo, quo forma est causa omnium extre-
marum perfectionum,quæ sunt in vniuerso: &
in hoc est æquiuocatio omnium auctoritatum,
de hoc, quod dicit sæpe,quod primū est agens.
Est enim agens duplex, quoddam per modum
efficientis, & dantis actum primum;quoddam
per modum largientis postremas perfectiones F
in actu secundo,non in actu primo, non effecti-
ue,sed exigitiue. Hanc propositionem, probo
primo declarando eam exemplo, secundo au-
ctoritatibus expressis.

Ad euidentiam primo sciendum est,quod si-
cut homo non est tantum vnum quoddam in-
diuiduum ordinatum ad finem, sed in homine
est anima, quæ dat exigitiuè,quod caro sit tan
tæ quantitatis, vt non sit vsque ad cælum;simi-
liter talis figuræ,vt non sit rotundus, vel arcua

lis,

lis, vel longus admodum arcus, sed facit certã quantitatem, certam figuram, ordinẽ & dispositionem membrorum; & quod membra eius differant a membris cerui, & hoc non tamen effectiue: cum anima non efficiat suum corpus, sed exigitiue, quia determinat sibi in corpore tales perfectiones: ergo sic potest esse in proposito, quod anima cæli, ideſt intellectiua vnita cælo, non vt forma perficiens in actu primo, sed vt forma perficiens in actu secundo, largiatur cælo suas extremas perfectiones, puta, quod sit tantæ magnitudinis, & sit rotundum, nec graue, nec leue. eo modo, quo forma aeris facit, quod aer sit leuis. & eodem modo dici potest de intelligentia prima, puta de substantia prima respectu totius orbis, & vniuersi, quod illa perficiat vniuersum non in actu primo dans esse, sed in actu secundo, dans ei omnes perfectiones extremas, vt quod sit sic dispositum, vt cælum sit sursum, terra deorsum, & elementalia sint in medio, ignis superior, aer medius, aqua, & terra inferior, &c. quæ apparent essentialiter in vniuerso: quare, &c.

Viso proposito in exemplo ostẽdo hoc aliud per auctoritatem Commentatoris, de substant. orbis tract. 1. Ille enim expresse est istius opinionis, dicens: Corpus cæleste non indiget virtute mouente in loco tantum: sed virtute largiente in se, & in sua substantia per materiam æternam, &c. & sequitur: De opinione Aristot. dixerunt quidam, ipsum non esse causam agentem tantum, sed mouentem tantum, & illud fuit valde absurdum eis, &c. & tunc Commentator deducit vlterius, quod sicut motus arguit motorem; sic finis arguit agens, & significat significatione perfecta; non intelligit ibi agens, ideſt, producens, quia tunc diffinitio nulla esset naturæ motus, & hoc modo significat agens, ideſt, producens. Vult ergo diffinire, quod agens, efficiensq. vt efficiens sit illud, quod mouet ad esse, & ad actum primum; aliud agens vero sit illud quod forma, quæ est finis, & perfectio rei, in hoc quod largitur rei conseruationem, & extremas omnes perfectiones: & tunc concludit potius, quod in vniuerso est ordo totius vniuersi ad vnum primum, & est ordo omnium mouentium ad vnum primum, vt compleatur vna actio. Hinc est, quod dicit, quod in mouentibus non est agens nisi per modum formæ, & sic intelligit, quod intelligentiæ (quas vocat prima principia) sunt causa in esse ipsis corporibus cælestibus, videlicet, quod cæli habeant tales, & tales dispositiones. Vnde quod orbs Saturni sit maior orbe Solis, hoc non est ex ratione corporis in quantum corpus, quia corpus de se indifferens est ad hoc, quod sit maius, vel minus, sed hoc est ex proportione substantiæ mouentis, quæ vniuersaliter est vnita ipsi orbi, & ideo tale est corpus, quale ipsa exigit: & ideo, si adderetur vna stella, non posset mouere, quia esset corpus improportionatum, eodem modo intelligitur illud, 2. metaph. potest elici ex text. 4. Quorundam necessariorum est altera causa: nõ accipit causam efficientem deducentem de non esse adesse, sed accipit causam formalem determinantem ad tales perfectiones, quomodo dicimus, quod demonstratio passionis de subiecto est per causam: hoc modo illud necessariũ, quod est triangulũ habere tres angulos, habet causam in subiecto, non intendimus dicere de causa finali, vel effectiue; quia mathematica abstrahunt ab vtroque; nec de formali, quæ est ipsamet passio, eo modo quo albeitas est formalis causa ipsius albi; sed intendimus de forma determinante sibi, & necessario exigente talem proprietatem, & passionem; quomodo dicit, quod forma facit diuisiones materiatas.

Ad argumentum in oppositum dicendo, quod Ambrosius non loquitur ibi de Aristotele, sed de alijs gentilibus. Vnde Commentator de cæl. & mund. contra aliquos, qui volunt attribuere opinionem Platonis ipsi Aristot. de factione mundi dicentes; quod Plato intellexit mundum habere causam, sicut triangulus: dicit quod talis positio non differret ab opinione Platonis, nisi quia Plato intellexit verè oppositum; & quod dicunt aliqui, quod vniuersum procedit a primo, vt vmbra a sole, quia ab intelligere, & amare se in primo prouenit cælum primum, & sic de alijs intelligentijs, a qualibet enim hoc modo prouenit finis orbis, hoc ego non capio; nihil enim capio prouenire ex intellectione, & amore, nisi per modum.

ARTICVLVS II.

Vtrum repugnet productio produci ab æterno ex hoc, quod producitur electiue, & contingenter.

Quoad primam quæstionem probo primo, quod mundum esse ab æterno repugnet ex hoc, quod electiue producitur a Deo, & contingenter sic: Omne agens libere, & contingenter prius intelligit effectum suum sub oppositio, quam tribuat sibi propositum secundum electionem; si enim agit electiue, prius intelligit, quod non habet esse, quod intendit electiue dare; alias si in priori, antequam agat, intelligeret illum esse in tali esse: nũquam daret sibi libere, & electiue illud esse. Si ergo producens debeat producere A. ad esse, necessario prius intelligit A. non esse. Ergo A. in aliquo instanti est sub non esse prius, quam per electionem accepit esse, et si sic: ergo ab æterno non habuit esse.

In oppositum est, quia prædestinatio est a Deo electiue. Prædestinauit enim Deus nos secundum propositum voluntatis suæ, iuxta Apostolum; sed hoc modo absolutè prædestinatio est ab æterno, ergo.

Respondeo. in ista quæstione sic procedam: Primo ponetur punctus quæstionis. Secundo, aliquæ propositiones intentæ; & tertio mouebuntur quædam dubia. Punctus quæstionis, & difficultas consistit in hoc, quod illud, quod est vel fuit ab æterno, non potuit non esse. Si enim potuit non esse, quærò in quo instanti, non in priori: quia nullum instans est prius æternitate; nec in instanti, in quo est, quia contradictio est, quod aliud non sit in instanti, in quo est; quia

quia simul esset, & nõ esset, nec in instanti, postquam habuit esse: quia ad minus ab æterno, non potuisset non esse; & sic non potuisset non produci, sed postquam productum fuit, non potuit non esse, etsi hoc sit, tunc sequitur, quod non producebatur libere, & electiue.

Aliqui reputant, quod illa ratio concludat, & conuincat propositum. Ideo dicunt consequenter, quod si Deus produxisset ab æterno creaturam, non produxisset eam electiue, sed naturali necessitate. Alij dicunt, quod nihil prohibet, quod aliquid sit ab æterno productum, & tamen libere, & electiue; & quod productio libera, & electiua, & cum hoc æterna non repugnant.

Nunc secundo pono Propositiones. Prima est hæc. Non video repugnantiam, quod aliqua productio sit libera, & electiua, & tamen æterna: quia productio pro instanti, in quo est illa, est libera, non pro instanti, in quo non est; nec aspicit tempus futurum ad hoc, quod dicatur libera. Hanc propositionem probo sic. Non ex alio videtur tolli productioni æternæ, quod sit libera: nisi quia pro instanti, in quo est productio, non potest poni contingens, & ad vtrumlibet, & per consequens libera: sed non repugnat productionem esse contingentem, & ad vtrũlibet pro instanti, in quo est: ergo. Maior nota est: quia non ex alio videtur tolli; quod æterna productio sit libera: nisi quia pro instanti, in quo est, non potest esse contingens, & ad vtrumlibet: ergo oportet, quod contingentia respiciat eam in aliquo instanti priori æternitate: at nullum instans est prius, quam est: ergo.

Minorem probo. Suppono pro noto per se, quod aliqua productio sit libera, & quod aliquod agens agat libere, contingẽter, ad vtrumlibet, & electiue. Tunc sic: impossibile est, quod productio aliqua sit contingens, & ad vtrumlibet, & quod agens agat contingenter ad vtrumlibet, nisi pro instanti, in quo est productio, & in quo agens agit: ergo in instanti, in quo productio est, & agens agit, sua actio est libera, & ipse in instanti illo cõtingenter agit, & ad vtrumlibet. Maior patet; quia vel nullum agens ageret contingenter, & ad vtrumlibet; vel necessario, quando agit, contingenter agit. Minor patet: quia agens pro tempore præterito, quando agit, non agit libere, similiter nec pro futuro: ergo necessario pro instanti, in quo agit de præsenti: ergo dato, quod actio esset æterna, adhuc respiceret suum agens contingenter, & ad vtrumlibet.

Secunda ratio est ista: Posita causa efficienti respectu alicuius effectus, & omnibus necessario exigitis potest poni ipse effectus. Hæc propositio patet de potentia vltimata, quæ est, quando concurrunt omnia, quæ sunt necessaria ad effectum: sed ad actionem liberam non plus requiritur, nisi apprehensio per intellectum, & determinatio, siue sit per nocem, siue aliunde, & quod non sit necessaria habitudo agentis ad productionem, sed producens secundum se sit indifferens: ergo pro quocunque instanti possunt esse tria hæc, pro illo instanti potest produ-

A ctio esse libera: sed in instanti, quo agens agit, sunt ista tria, apprehensio, determinatio, & indifferentia: ergo in instanti, quo agens agit, agit libere, & electiuè. Ergo ad hoc non requiritur, quod sit dare aliquid prius, scilicet in quo non agit agens, ad hoc, quod libere dicatur agere: ergo si ab æterno egisset, eandem propo rtionẽ poterat habere productio ad agens; quare productio poterat esse libera, & æterna. Ad maiorem ergo euidentiã pono vnum Notabile, quod quando agens agit, tria possumus ibi considerare, scilicet instans, in quo agit, & productionẽ B sub illo instanti, & tertio habitudinem producentis ad productum. Comparando ergo producens ad productum, & ad ipsum instans, agẽs est aliquid respiciens illa duo indifferenter sic, quod ordo ille omnino cõtingens est; nec enim instans determinat sibi tale agens, nec è conuerso; similiter agens pro tunc non determinat sibi productionem: Cõparando vero productionem ad instans, dico quod nec productio determinat ipsum, immo pro instãti, pro quo pro- C ductio ponitur, potest non poni; sed tamen si ponatur pro isto instanti, oppositum non est possibile, infra quod vtrumque oppositorũ est possibile pro illo instanti, inducitur ly hic vel id, q si alterum ponatur, reliquum non potest poni.

Dices, habeo propositum: quia per te si ponatur alterum, reliquum non potest poni: ergo pro instanti, quo productio est, & quo agens actu agit, non est productio electiua; quia tunc oppositum non potest poni, eo quod pro tunc alterum oppositorum positum est.

D Responsio. Multũ refert cõparare producens absolutè ad productionẽ, & eius oppositum; & comparare ipsum, vt est sub productione ad oppositum illius productionis. Modo cõparando absolutè producens ad productionem, & eius oppositum, dico, quod pro quocũq. instanti indifferens est, & potest producere, & non producere: sed cõparãdo ipsum, vt est sub productione ad oppositum productionis, puta ad nõ producere, iam esset contradictio, quod posset non producere; quia duo opposita essent simul, & E hoc est, quod dicunt aliqui, quod agens in instãti, quo agit, posset nõ agere, vera est in sensu diuiso, sed in sensu composito est omnino falsa.

Confirmo hoc, quia si ponatur, quod Deus ab æterno prædestinauit, ab æterno se determinauit ad volendum: quæro tũc, aut contigẽter, aut necessitate naturæ; si contingenter, ergo aliqua determinatio contingens esset, & ad vtrumlibet, & tamen ab æterno. Si dicas, quod necessitate naturali prædestinauit Iudam, hoc omnino est impossibile.

F Dices: libertas est illi rationi alicuius futuri, cum enim Deus prædestinauit Petrum, Petrus erat futurus, ideo licet velle esset æternũ, quia tamen Petrus erat futurus, ideo prædestinatio poterat esse libera.

Contra: Ego non loquor hic de productione mundi, sed ego loquor de determinatione libera, qua se determinauit ad velle mũdũ, & de illa formo rationẽ præmissã. Nũc moueo dubia. Primũ est, quia secundũ Arist, si hæc propositio A. est determinate vera, impossibile est ℘ A. nõ

sit. Si ergo hæc propositio. Mundus fuit ab æterno, est vera, impossibile est mundum non fuisse: ergo productio mundi non erat contingens. Respondeo, duplex est impossibilitas, quædam simpliciter, & absoluta, quædam conditionata, & ex suppositione secundū Aristotelē, si A. esset determinate vera, non potest A. non fore: sed non concedit hoc Aristoteles de necessitate simpliciter, & absolute, vel sub alijs verbis, dicendo, quod illa propositio potest intelligi in sensu composito, vel in sensu diuiso; & primo quidem modo vera est, & sic capit eam Aristoteles, non secundo modo: quia sic est falsa, cum dicitur: Mundus ab æterno productus est, siue Deus ab æterno produxit mundum, potest intelligi in sensu composito, quod, scilicet, in instanti, quo produxit, & vt est sub productione, potuit non producere, & sic propositio falsa esset. Potest enim intelligi in sensu diuiso, idest, pro instanti, in quo produxit: sed non in quantum consideratur sub productione, potuit non producere, & sic propositio vera est, & sic est in proposito. Posito enim instanti, in quo Deus produxit mundum quantumcumque ab æterno, possibile est, quod Deus produceret, & non produceret: sed postquam ponitur producere pro illo eodem instanti non potest non producere, ita quod pro illo instanti volitio est indeterminata respectu illius, & istius; postquam autem posita est respectu huius oppositi pro illo instanti, non est ad aliud oppositum.

Aliud dubium est istud, quod tactum est in articulando ad principale, ad quod respondeo, quod non oportet, quod illud, quod producit aliquid electiue, intelligat illud sub opposito in aliquo priori durationis realis termino; sicut ego possum electiue eligere, quod creatura fuisset ab æterno, & quod suum esse non præcessisset, sic potest agens ex electione producere A. non intelligendo illud sub non esse priori duratione reali: sed sufficit, quod illud non sit ex se ens, non autem, quod in aliquo priori sit non ens.

Ad tertiam quæstionem, quæ est principale quæsitum. Vtrum repugnet creaturæ produci ab æterno ex hoc, quod ponatur realiter differre a producente, & arguo primo, quod sic: quia ex hoc creaturæ repugnat esse ab æterno: quia suum non esse necessario præcedit duratione suum esse: sed ex hoc, quod creatura differt a suo producente realiter, suum non esse præcedit duratione suum esse; ergo. Maior patet, probo minorem: quia si aliquid habet esse ab alio, & non esse a se, necessario suum non esse fuit prius quam suum esse. Probo, quia quando aliquid aspicit duo, vnum per se, aliud per accidens, prius in est ei, quod; ineſt ei per se, quam quod ineſt ei ab alio. Si ergo creatura habeat esse ab alio, cum ipsa ex se nō habeat esse, quia est ex nullo, nec necessario prius esset non esse suum, quā suum esse.

In oppositum, quod Aristot. dicit, quod cælum, & intelligentiæ differunt realiter a primo principio, & tamen non posuit, quod repugnaret illas produci æternaliter ab ipso.

Respondeo. Hic pono duas propositiones. Prima est, quod productum producatur ab æterno, non repugnat ex hoc solo, quod producitur in alienitate, & differentia essentiali. Hoc dico propter opinionem, quæ dicit, quod produci aliquid ab æterno, non repugnat, vbi producens, & productum sunt in eadem natura, vt dicunt de filio in diuinis, repugnat autem, vbi producens, & productum sunt in alia natura.

Contra illam opinionem posui propositionem illam, quam probo sic: Augustinus 6. de Trinitate, cap. primo dicit, quod si ignis esset æternus, splendor esset æternus: sed si ignis esset æternus, splendor esset essentialiter distinctus ab igne: ergo, &c. ergo non repugnat, quod id, quod producitur sit coeternum producto, dato quod in aliena natura. *Aug. 6. de Trin. c. 1.*

Respondetur, quod Augustinus inducit illud contra Arrium, ad probandum, quod filius sit coæternus patri in diuinis, & ideo ibi tenet gratia materiæ.

Contra: quia tunc Augustinus in forma arguendi peteret principium; nam si Augustinus intenderet, quod filius potest esse coæternus patri, eo quod ibi producens, & productum sunt in identitate naturæ, Arrius opponeret, quod est petitio principij, quoniam hoc oportet Augustinum probare, quod supponit, nulla ratio hæc videretur. Augustinus ergo aliter procedit contra Arrium; accipit enim quandam propositionem generalem, quam probat in speciebus, quod nulla est repugnantia, quod si producens sit æternum, productum erit æternum: & ad hoc inducit exemplum de igne, & splendore, & tunc infert: ergo non repugnat in diuinis.

Aliter dicitur, quod illud dictum debet intelligi sic, quod consequentia est vera; sed tamen vtrumque scilicet antecedens, & consequens sunt impossibilia, sicut est illa: si asinus haberet alas, volaret: antecedens, & consequens sunt omnino impossibilia, consequentia tamen vera.

Contra. Hæc solutio confirmat rationem. Ego enim non intendo probare, quod hoc, vel illud sit æternum, puta, quod producens, vel productum; sed volo probare, quod productio non repugnat æternitati in aliena natura. Hoc probo; quia quando aliqua conditionalis, siue consequentia aliqua est vera, ista categorica, in cuius virtute tenet illa conditionalis, esset vera, licet vtraque pars, scilicet antecedens, & consequens sint impossibilia. Verbi gratia. ista est vera. Si asinus habet alas, asinus potest volare, licet antecedens, & consequens, sint falsa, tamen consequentia est vera, & hoc; quia tenet in virtute vnius categoricæ subintellectæ, quæ est vera, scilicet habēs alas volat: ergo a simili si consequentia illa sit vera: si ignis esset æternus, splendor esset æternus, oportet, quod categorica, in cuius virtute tenet, sit vera, illa non est, nec ista: productum potest esse coæternum producenti in aliena substantia: ergo licet antecedens, & consequens sint impossibilia, ex hoc tamen quod consequentia est vera; habeo propositum, quod intendo.

Secunda Propositio, quæ dat causam, vnde scilicet creatura habet, quod sibi repugnat produci ab æterno, licet sit valde difficile videre aliquam talem causam, tamen puto, quod illa sit causa efficax, & euidentius conuincens propositum; quoniam nulla productio creaturæ mensurata instanti transeunte potest esse æterna: sed omnis productio creaturæ, ex vi, qua est productio creaturæ, habet, quod mensuretur instanti transeunte, ergo.

Maior videtur esse euidens, ex quo enim ponitur instans transiens, si fuit in actu, ergo tempus, quod sequitur instans illud, habet initium: quia necesse est, quod si prius instans transiuit, & si fuit in actu, quod non fuit continuatiuum temporis præcedentis, & sequentis. Instans enim, quod continuat tempus præcedens, & sequens, non est in actu, sed tantum in potentia. Ergo si instans mensurans productionem fuit in actu, necessario tempus sequēs habebat initium; quia per illud non poterat continuari cum præcedenti: ergo productio illa mensurata illo instanti, non fuit tempore æterno. In omni mensurato instanti transeunte differunt manutenentia, & productio. Productio enim mensuratur instanti transeunte, non manutenentia, licet & aliquid posset esse manutentum ab æterno tempore continuo, non tamen productum, quia productio mensurabatur instanti in actu, transeunte: & quia instans erat in actu non poterat esse finis temporis præcedentis, & initium sequentis: ergo necessario præcedebat tempus prius: ergo instans illud non fuerat ab æterno: ergo nec productio. Similiter ex hoc, quod instans ponitur transiens iam ex terminis, patet, quod non est æternum; quia non raptim transirer, sed duraret in æternum: similiter ex alio, quia instans productionis fuit initium temporis mensurantis manutenentiam, sed manutenentia non est æterna: ergo.

Sic igitur patet illa maior; sed minorem probo; quia si productio creaturæ haberet, quod posset ex sua vi durare, sic quod non indigeret manutenentia, non video, quin posset esse ab æterno. sed responsio est impossibilis: quia ex hoc videtur, quod productio illa esset necesse esse, & quod productum non posset annihilari. Nec obstat si dicatur; quod non est ex hoc: quia differt realiter a productione actiua: nam in diuinis generare, & generari differunt realiter, cum generare ab æterno instanti generari: non est ergo ratio quare ibi generare, & generari sunt coeterna, quia sunt in eadem natura, sicut supra est probatum; sed ratio est: quia generare, & generari ex vi, qua tales productiones sunt, non determinant sibi mensuram instantaneam, sed ex vi, qua tales productiones sunt, mensurantur æternitate, & sunt semper. Hoc modo imaginatur Augustinus: & si Sol esset æternus, radius esset coæternus; quia productio radij ibi mensuraretur æternitate, & esset radius quasi in continuo produci; sed quia secundum fidem creatura tali productione producitur, quod illa, in quantum talis productio est, non durat nisi mediante conseruatione, quæ cadat super illam productionem, vel super rem sub productione secundum aliquos: quia circa hoc diuersimode opinantur. Quicquid sit de hoc, vnum oportet concedere, quod scilicet productio causetur ex vi, qua talis productio est, non habet, quod duret in æternum, nisi mediante conseruatione, alias Deus non posset annihilare eam, si ex vi sua haberet, quod duraret per æternitatem.

Ex his potest ratio sic formari. Productio, quæ ex vi sua non durat, nisi per instans, illa mensuratur instanti transeunte; quia da oppositum: ergo mensurabitur mensura aliqua: ergo vi sua habebat, quod durabat per totam illam mensuram sine conseruante, & per consequens, non tantum per instans; immo in illa duratione causat necesse esse, nec potuisset in illa duratione annihilari à Deo; sed creatura vi productionis suæ non habet, quod duret, nisi per instans, alias per aliquam durationem posset durare sine conseruatione: & pari ratione, non video, quare non per totum tempus. Consequens est contra fidem: quia pro quocunque tempore creatura indiget conseruante secundum fidem, & ideo si durat, hoc est ex alia manutenentia, qua manutenetur res producta, vel ipsa productio: ergo productio creaturæ de se non habet, quod duret, nisi pro instanti: ergo mensuratur instanti transeunte: quare non potest esse æterna. Hæc ratio magis declarabitur, cum agetur de conseruatione.

Ad argumentum in oppositum, nego minorem. Vnde si secundum aliquos non repugnat, quod aliquid sit necesse esse, & tamen quod sit ab alio, tamen in eo, quod est necesse esse, suum non esse non producit esse. Tunc ad probationem, cum dicitur: illud quod ineſt rei ex se, est prius eo, quod ineſt ei ab alio, illa imaginatio currit, ac si quod est ab alio, cum hoc, quod habet esse ab alio, oportet quod in aliquo priori habeat non esse, quod non est verum. Cum enim dicitur. Creatura habet non esse de se, hoc non intelligitur; quod non esse, insit pro aliqua mensura ipsi creaturæ: sed intelligitur per hoc, quod creatura non habet, quod sit per se; si igitur esset ab æterno ab aliquo, adhuc sequitur; quod non habeat esse ex se; sed quia in illo æterno est ab alio quod si des, quod ab alio non potest habere esse, nisi prius præcessit non esse: quia producens producit in esse in aliquo instanti, antequam fuit productum non ens: Iam venis ad rationem instantaneæ productionis, quia mensuratur transeunte instanti.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum scilicet mundum plenum speciebus, & perfectum ex partibus, vt modo est, possit demonstrari incæpisse.

AD quartam quæstionem respondeo. Hæc est opinio Philosophi & Commentatoris, quod non; patet, quia cælum est æternum: Quidam autem putant, quod Aristot. hoc non dixit assertiuè: quia dicit, quod problema de æternitate mundi est neutrum. Hæc positio vero non habet intentionem eorum, immo est subuertere processum Aristotelis ad probandum æternitatem temporis, & motus; quia mobile est æternum, & quod mouens est æternum, ex hoc quod motus est æternus. Puto igitur, quod opinio Arist. fuit, quod nec intelligentiæ, nec cælum aliquo modo incipiunt esse ex tempore, vt patet: Videtur & de eorum opinione, quod quantum ad species suas mundus non inceperit esse, species enim nec generatur, nec corrumpitur, nisi per accidens: quia sola individua generantur, & corrumpuntur, & mundus, secundum Aristot. 1. de plant. cap. 1. fuit completus ab æterno partibus, quantum ad species, vt nunc est, licet non quantum ad individua. Vnde vult, quod hic mundus totus sit sempiternus quoad suas species, qui non cessauit generare animalia, & plantas, & omnes species. Item & Commentator 11. metaph. similiter dicit, quod omne artificium, & physica, & vniuersaliter omne generabile, & corruptibile reciprocantur infinities.

Arist. 1. de plant. c. 1.

Comment. 11. metaph.

Alia est opinio Catholicorum, sed isti variant in vno. Omnes concordant ex fide, quod mundus incæpit esse ex tempore: sed vtrum possit demonstrari, in hoc discordant: Quidam dicunt, quod potest demonstrari a priori: quidam quod nec a priori, nec a posteriori; sed tenetur sola fide. Alij, quod a posteriori, licet non a priori, potest demonstrari.

Nunc pono Propositionem intentam, Non puto, quod mundum perfectum, sicut modo est, incæpisse, possit a priori demonstrari, sed a posteriori credo, quod potest demonstratiue conuinci. Primum horum probo, soluendo rationes, quas ad hoc adducunt, qui putant se demonstrare a priori. Aliqui enim arguunt, quod idem repugnat, quia electiue, & contingenter est productus: Alij, quod, quia producitur in aliena natura a producente. Alij, quod omne quod producitur ad esse in creaturis, necessario suum non esse præcessit duratione. Alij quod æternitas, & productum repugnant: Sed omnes illas rationes ostensum est in superioribus quæstionibus non valere.

Nunc probo, quod mundum isto modo incæpisse possit demonstrari physicè a posteriori per inconuenientia manifesta, quæ reputo impossibile euadere, & Primum est, quia essent infinitæ animæ in actu, eo quod species hominis durauit ab æterno secundum Philosophos, vt supra. Ideo semper continua generatio hominum, vel animatum: vel enim vnum indiuiduum durasset tempore infinito, vel fuisset continua successio alterius indiuidui.

Secundum inconueniens est de infinitis circulationibus, ex quo sequitur, quod tot erunt circulationes Solis, quot Lunæ; quia vtriusq. infinitæ, & sic pars æquabitur toti. & si dicatur, quod infinitum non est maius, nec minus, nec æquale alteri infinito: quia istæ sunt positiones finitæ quantitatis. Contra: quia prorium quantitati, secundum eam, æquale, vel inæquale dici; vbi reseruatur vera ratio æqualitatis, & inæqualitatis; sed in infinito reseruatur ratio veræ quantitatis. Vnde infinita linea, est linea secundum Auicen. in 2. metaphys. cap. 1.

Aliud inconueniens est: quia possibile esset, quod continuum esset actu diuisum. Hæ rationes concludunt physicè, ex principijs Aristotelis a posteriori.

Alia vero ratio, quam supra tetigi, quod videretur repugnare ex linea, & vi productionis, de cuius ratione est, quod mensuretur instanti indiuisibili, concludit Theologus, suppositio, quod esse rei productæ, seu & ipsa productio non posset durare vltra instans, nisi per specialem manutenentiam ipsius Dei, creatura in ordine ad producentem.

QVAESTIO SECVNDA.

Viso de creatura in ordine ad producentem, videndum est nunc de ea in ordine ad productionem illam, puta ad illam creationem. Ad cuius euidentiam quæro tres Quæstiones, seu Articulos.

ARTICVLVS I.

Vtrum creatio actio sit præcise ipsum velle diuinum.

1 Prima est de creatione actiua. Vtrum Creatio actio sit præcise ipsum velle diuinum.

2 Secunda est. Vtrum Creatio passio sit idē, quod illa creatura.

3 Et tertio. Vtrum Creatio passio sit de genere relationis, vel de genere passionis.

QVantum ad primam quæstionem probo, quod Creatio actiua, vel creatio sit ipsum velle diuinum sic: Actio, seu creatio actio est illud, quo sufficienter Deus ponit Creaturam in esse, & illud verè est creatio actio; sed Deus solo suo velle ponit sufficienter omnem creaturam in esse: ergo. Minor pater

tet per illud: Psal. Ipse dixit, & facta sunt.

In oppositum est, quia non magis dependet forma producta, & motus ab agente, quam quæcumque creatura a Deo: sed habitudo creationis actiuæ secundum formam ad producens habet pro fundamento actionem producentis, quæ actio est aliud ab vtroque extremo: ergo creatura, vt dependet a Deo, dependet median te actione Dei, quare est aliud ab vtroque.

Respondeo in ista quæstione, primo proponetur propositio intēta, deinde mouebūtur dubia.

Quantum ad primum pono illam propositionem: Quod licet intelligere, & velle secundum aliquos posset dici, quod sint ipsamet creatio actio, loquendo de actione immanente; tamen quia oportet ponere inter Deum actu producētem, & creaturam productam actionem transeuntem, quæ dicatur creatio, & actio, qua potentia Dei transit in exteriorem materiam, puta in Creaturam, non video, quin necessario oporteat hoc ponere. Ideo pono illam propositionem, quod creatio qua Deus ponit immediate creaturam in esse elicitiue, nos dicendo impratiue, est vera actio transiens de genere actionis, & quod oporteat ponere talem actionem mediam. Probo primo sic, effectus in actu exigit causam in actu; effectus enim, & causa in actu simul se ponunt; ergo simul est Deus causa in actu, & creatura effectus in actu: sed per creationem actionem Deus est causa in actu;

2. phys. t. 38 (Omne enim agens præcise est agens in actu, quando sua actio est in actu) ergo oportet, quod dum creatura in quantum effectus est in actu, creatio actiua sit in actu; & quando creatura, vt effectus est, non est in actu, creatio actiua non sit actu, alias esset causa in actu effectu non existente in actu. Sed velle Dei non solum, quando creatura actu producitur, est in actu; sed etiam antequam creatura producitur, ergo velle diuinum non est illa creatio actio Dei.

Dices, quod secus est de agente libero, & de agente naturali; Agens enim naturale oportet quod in eodem instanti, in quo est effectus, sit sua actio, & è conuerso, sed hoc non habet locum in agente libero; nam agens liberum potest velle aliquid pro aliquo instanti, quam pro instanti, in quo nunc est volitio: sicut ego possum velle nunc in actu A. sed non pro nunc, sed pro instanti alio, puta pro B. etsi voluntas mea esset potentia actiua, & esset efficax, sicut nūc volo aliquid pro instanti B, sic illud pro alio instanti; & tamen in priori instanti fuit velle meum in actu sine hoc, quod illud ponatur in esse pro illo instanti.

Sed illa solutio confirmat propositum. Ex hoc enim apparet, quod velle non sit illa actio, qua agens est in actu; quia velle eius pro instanti, in quo est, non ponit effectum: Contradictio autem videtur, quod Creatio actio sit in actu, & causatum non sit in actu: per te autem ab æterno erat velle, & tunc non erat creatum in actu, ergo.

Et quod dicitur de libero agēte, nihil ad propositum: Nulla enim actio de libero agente sic libera est, quod ex quo est posita in aliquo instanti, non sit illud, quod ex natura rei concomitatur actionem. Et confirmo hoc sic, Tu dicis, quod velle potest esse in actu; quando adhuc effectus non ponitur in actu: tunc quæro, quando effectus per velle præcedēs ponitur in actu, aut aliud vltra velle est, quod elicit effectum, vel non; si non, sicut non eliciebatur effectus ante, sic nec modo per ipsum velle. Si sic, habeo propositum: quia illud non esset aliud, quam realitas actionis.

Secunda ratio ad eandem Conclusionem est ista. Si enim velle ponatur actio Dei actiua, aut illud esset absolute velle imperium sine executione, aut esset executio cum imperio; non primo modo, de natura enim imperij est, quod habeat exequens, & quod exigat executionem.

Si dicas, quod respectu Dei non requiritur nisi imperium omnipotens & efficax. Contra, iam vadis ad aliquid aliud vltra imperium, scilicet ad omnipotentiam. Imperium enim efficax vel aliud est, quam imperium cum executione, & tunc habeo propositum: quia illa executio, aut erit ipsamet creatura, & patet quod non, quia nihil potest esse causa sui, vt sit; aut illud est res aliqua creata, & hoc non, quia tunc res illa causaret: aut est Deus, vt illud exequens, & habeo propositum; quia non solum velle imperatiuum, sed per illam actionem mediam.

Tertia ratio est ista. Si velle diuinum sit illa actio Dei, aut illud est velle aliquod determinatum ad talem productionem ex natura rei; aut est velle, ad quod se determinat: Sed nec sic, nec sic. Probo, non primo modo; quia si in Deo esset velle determinatum ex natura rei ad talem productionem, necessario poneretur talis productio in esse; & sic creatura proflueret a Deo non libere, sed naturali necessitate: nec secundo modo, puta quod intrinsece se determinet ad illud velle; quæro enim. Vtrum potuit in eō esse oppositum velle, aut non: si non, ergo non se determinabat ad illud; immo erat iam determinatus. Si sic, ergo de necessitate in eo est nunc oppositum velle; quia quicquid potuit esse ab æterno in Deo, est necessario nunc in eo: ergo opposita velle sunt nūc actu Arithmetico: ergo de necessitate erunt opposita volita; quia si prius fuit volitum, & nunc non est, iam sequitur, quod sit mutatio in eo.

Vltima ratio. Impossibile est formam esse in actu, quando effectus formaliter sit in actu: sed velle diuinum est ab æterno; ergo si sit illa creatio actio, necessario Deus ab æterno esset creans in actu: ergo ab æterno esset creatum; quia contradictio est; quod agens producat, & productione nihil producatur.

Secūdo pono duo dubia. Primū est, quia tu dicis, quod Deus potuit creaturā in esse non per solū velle, sed per actionem, quæ est transiens in exteriorem materiam. Tunc arguo, quod Deus potest mediāte creatura aliqua, potest immediate per se: sed Deus mediante actione transeunte potest in creaturam producendam: ergo in illam poterit per se. Illa enim actio, ex quo non est velle Dei, & est transiens, necessario esset creatura.

Secundum dubium est, quia nihil est in nobis, quòd magis subsit imperio nostro, quam subiectiue omnis creatura a Deo. Psa. 8. Omnia subiecisti sub pedibus eius: sed aliquid est in nobis, puta appetitus sensitiuus, species, & organa potentiæ motiuæ, quæ omnia subsunt imperio voluntatis nostræ, nulla posita actione media, sed solo velle, ergo. Maior nota est, ideo non indiget probatione. Probo minorem, illam ponit expresse Philosophus, & Commentator.

Ad ista dubia. Ad primum dico, quod propositio illa vera est, quando positum non implicaret repugnantiam, & contradictionem in primo modo, sicut facere effectum formalem sine forma, vt album sine albedine: sic est in proposito, quod aliquid sit agens sine actione media, quia agens est effectus formalis ipsius actionis; non igitur potest Deus agere sine actione illa, aut non potest esse diuina essentia, quia cum esse sit ab æterno, actio Dei creatiua esset ab æterno: & per consequens productum esset ab æterno, ergo oportet, quod sit aliquid nouum, & habet propositum.

Ad secundum dico, quod in nobis potentia motiua ad locum est potentia alia executiua ab intellectu. & voluntate, ita quod potentia motiua est indeterminata; voluntas autem mouet determinatiue applicando actiua passiuis, sed illa potentia motiua determinata habet se executiuè ad actum mouendi: & ad propositũ licet voluntas determinet immediate hon per actionem mediam, cum potentia motiua dicit motum per actionem mediam, secus enim est indeterminatum determinari, & non omnia ad esse produci; primo enim modo, non oportet inter determinans, & determinatum cadere actionem mediam, sed secundo modo necessario oportet.

Dices, quomodo igitur veritatem habet dictum antiquorum, quod Deus est sua actio, & quod agit per essentiam? Respondeo, intelligunt de actione immanente, non de actione transeunte. Dices, immo intelligunt de transeunte, quia dicunt, quod creatio actio est idem, quod ipse Deus. Respondeo. Creatio potest accipi pro illo vltimato, quo Deus est vltimate creans in actu, quæ est actio transiens, vel de mediato aliquo remoto, scilicet de ipso velle, a quo profluit illa actio transiens.

Tunc ad argumentum dico, quod per velle diuinum sufficienter ponitur creatura in actu; determinatiue, & executiue, in quantum profluit immediate ab illo actio illa, non quod sit ista actio transiens.

ARTICVLVS II.

Vtrum creatio, passio sit idem, quod creatura.

AD secundam quæstionem arguo, quod creatio passio est idem, quod creatura, sic: Omnis res, aut est creator, aut creatura: Creatio passio non est creator, ergo est illa creatura. In oppositum est; quia nulla res producit se, nec est illud, quo ipsamet producitur, quia nihil est causa sui, vt sit; sed creatio passio est illud, quo creatura fit, & creatur, ergo.

Respondeo in ista quæstione sic procedam. Primo ponam punctum quæstionis, Secundo propositionem intentam. Tertio mouebo dubia. Punctus quæstionis est in hoc, quia secundum Doctores, hic nulla dubitatio est de creatione, vt via nature, quę sit motus, eo quod creatio est in instanti. Tunc dicunt aliqui Doctores, quod in omni productione actio est idem, quod motus; vbi vero aufertur, quod nõ sit motus, non remanet nisi habitudo producti ad producens, quæ est de genere relationis: Sed secundum alios modernos non remanet, nisi forma illa cum denominatione quadam in ordine ad agens. Vnde simili modo actio non est, nisi vt agens habens formam actiuam, passio illa forma acta, habens agens: secundum alios est respectus medius, quod significatur per hoc, quod est esse a Deo, & sic creatio non sit nisi illa creatura cum illa habitudine: & sic dicunt quidam, quod hoc esse a Deo, quod est creatio, non est aliud, quam illa creatura non differens nisi per quandam cõnotationem additam, vt connotat scilicet Deum producentẽ. Alij dicunt, quod differt secundum intentionẽ medio modo, quasi realiter. Hæc opinio bona. Alij non vadunt ad intentionem, sed dicunt, quod est idem realiter non omni modo, sed aliquo modo, & hæc est opinio Alexandri. Alij dicunt, quod est idem essentialiter, differt tamen formaliter, & quidditatiue. Punctus ergo quæstionis est videre, quid melius dicatur circa istas opiniones.

Nunc pono propositionem intentam. Ad cuius euidentiam est sciendũ, quod intentio mea nõ est inuestigare, an creatio addat aliquid absolutum supra creaturam; sed ego in hoc concordo cum superioribus, quod creatio non sit aliud, quam illud, quod importatur per ly. A. cum dico, quod creatura est a Deo; & tunc pono propositionem illam, non video aliquo modo, quod illud, quod importatur per ly. A. sit idem quod creatura; nec intelligo quod sit res alia scilicet absoluta, & hoc intelligit ille Doctor, quod non est omnino aliud a creatura; similiter concordo cum vltimo Doctore, quod differt quidditatiue, & non realiter, capiendo differre realiter differre re absoluta: Dico tamẽ, quod hoc modo differt realiter sic, quod sua realitas in suo gradu minimo entitatis, quod habet, quod non est realitas creaturæ, sed quod aliud realiter est illud, quod importatur per ly. esse a Deo, vel ab eo, quod est a Deo.

Et si quæras, quid est illud? dico quod, esse ab: nec est vlterius quærendum; sicut si quæratur, quid est illud, quod triangularitas addit super quantitatem, non est nisi ipsamet triangularitas. Hanc propositionem probo primo sic. Impossibile est in genere causæ efficientis, vt aliquid sit sibi ipsi causa, vt sic; alias non habet viam aliquam ad probandum distinctionem Patris, & Filij in diuinis: nec alias viam habet Augustinus lib. 6. de Trin. c. 1. ad probandum illam. Sed illud, quod importatur per esse A. est *Aug. 6. de Trin. c. 1.*

A. est causa, quare lapis, qui est a Deo, habet vt sit, quia oppositum esset, lapis a se illud, & est causa lapidi, quod non sit in genere causæ efficientis, non enim in genere causæ formalis, quia formaliter lapis est a se ipso.

Dices, ad hoc sufficit distinctio quidditatiua, & formalis, & ideo non oportet, quod realiter differant. Contra: impossibile est, quod res dependeat a non re dependentia in genere causæ efficientis, sed per te illa res dependet a Deo, per hoc, quod est a Deo: ergo vel esse A. nulla est res, & sic dependebit res a non re; vel est res, & tunc idem est a se, aut A. & habeo propositum.

Secundo ad illud, quod intelligitur per modum viæ in aliquam realitatem impossibile est omnino, quod sit res illa in quam est: sed esse a Deo intelligitur per modum viæ inter Deum, & illud, quod est a Deo, ergo. Maior patet per Philosoph. 4. metaphysic. tex. 28. & Commentatorem, ibid. com. 28. vbi diuidens ens dicit, quod aliqua sunt, quæ sunt ens, vt substantia; aliqua, quæ sunt entis: & illa distinguit, quia quædam sunt entis, vt dispositiones; quædam vt via, & sic de alijs, quæ verba Phylosophi Commentator exponit sic; illud, quod dicitur est via de actione; quod non esset, nisi quia actio intelligitur per modum viæ. Tunc sic. Sicut se habet via quantitatiua ad suum terminum, sic se habet via entitatiua ad suum; sed viæ quantitatiua, quæ est per modum interualli, & distantiæ, est alia res a suo termino, ergo. Minor patet: Capio enim lapidem esse a Deo, intelligo, quod ly esse A. est via quædam; quia tolle ly. A. iam non lapis esset, vel si sic, non habet esse acquisitum per aliud, sed a se. *4. metaph. tex. 28. Com. ibid.*

Tertio sic. Illud, quod coniungit in ratione medij connectentis esse cum producente, sic quod magis approximatur ad ipsum producens quam terminus ipse, illud, in quo non est illud, quod iste terminus; alias idem dependeret a se, & distaret a se; sed intelligitur lapis esse iunctus ipsi Deo, per hoc quod intelligitur esse a Deo, ita quod ly esse A. mediat ibi in ratione coniungentis, ergo.

Quarta ratio. Cum dico creaturam esse a Deo, aut dico præcise creaturam; aut Deum, & creaturam, aut aliquid aliud: sed non præcise creaturam, nec præcise Deum, & creaturam; ergo aliquid aliud: primum non: quia si dicat creaturam, & Deum, & nihil aliud; eodem modo Deus erit a creatura, sicut è conuerso; quia cum dico Deum esse a creatura, vel dico non Deum & creaturam; nec dico creaturam præcise, quia sic non magis esset a Deo, quam a cælo; ergo dicit quod ad aliud. Tunc sic. Illud aut est extra intellectũ, aut in intellectu tãtum; non secundo modo; quia circumscripto actu intellectus creatura vere est a Deo; ergo oportet dare primum, quod sit aliquid aliud extra intellectum, & hoc suo modo secundum gradum entitatis suæ.

Quinta ratio est ista, Huic propositioni. A. cum dico, Lapis est a Deo, aut correspondet aliquid extra intellectum, aut non. Si sic, habeo propositum, quia vel est creatura præcise, vel Deus, vel vterque, vel aliquid aliud, vt statim argutum est, vel est alius modus se habendi creaturæ ad Deum; & si sic. ille non est idẽ, quod creatura, aliter idem esset A. & ad; & idẽ esset esse a Deo, & esse ad Deum, & omnis habitudo huiusmodi.

Dico tunc, quod esse a Deo necessario resoluitur in duo, in illud scilicet, quod est, & in ipsum esse. A. sicut albũ resoluitur in illud, quod est album, & in ipsam albedinem. Sed hic duo mouebo dubia, & primum est, quia illa positio non videtur esse consona determinationi Concilij. Vbi Concilium determinat contra Porretanum, quod omne quod est, vel est creatura, vel creatrix essentia. Tu autem ponis medium inter creaturam, & Creatricem essentiam. Respondeo ad hoc, non videtur aliter, quam respondet Alexander in suo secundo: ipse ibi ad literam facit hoc argumentum, & respondet, quod creatura potest accipi in tota sua generalitate, pro omni eo, quod quandoque est, & quandoque non fuit, & hoc modo accipit Cõcilium creaturam, cum dicit, Omne, quod est &c. Tunc ad propositum hoc modo. Illa creatio actio est creatura; nam reducitur ad creaturam, & non sequitur postea, quod ex hoc sit illa creatura, quæ creatur.

Alio modo respondet, quod creatura potest dupliciter accipi, vel propriè pro eo, quod creatur, vel large pro eo, quod creatur, & concreatur. Primo modo non est creatio creatura, nec sic de ea loquitur Concilium. Secundo autem modo, creatio potest dici creatura; concreatur enim cum ea, & sic accipit Concilium.

Secundum dubium est illud: realitas, quam ponis, verè accipit esse a Deo se ipsa, vel alia acceptione sine via. Si se ipsa, ergo standum erat in prima, quod creatura se ipsa capit esse a Deo; si secundo modo; quæram de illa alia, & procedetur in infinitum.

Respondeo primo: Hoc argumentũ tangitur 5. phis. de motu & generatione aliquid generatur, quia generatione aliquid generatur; quæro de illa generatione, illa est a generante, cũ non sit seipsa effectiue: ergo vel se ipsa, vel alia generatione & argumentum est simile hic, & in proposito, ergo forma argumenti non valet. *5. physic.*

Secundo respondeo, quod alia est ratio, & realitas eius, quod accipit esse; & eius, quod est acceptio ipsius esse, quo videlicet illud, quod sic capit esse: maiorem enim entitatem habet illud, quod capit esse; quam illud, quo aliud cæpit esse; sicut ergo generatio non est illud, quod generatur, sed est illud, quo genitum generatur; sic creatio nõ creatur a Deo, sed est ipsum, quo creatum creatur, & ex hoc, quod non est talis natura, quod possit accipere esse, cadit in quandã inferioritatem, & decidit magis a perfectione diuina, & ideo tenet se ex parte creaturæ. Tunc ad formam argumenti, cum dicitur, creatio est a Deo, si intelligas, est a Deo, quia dependet a Deo, in quantum non esset sine eo ponẽte ad aliud in esse videlicet; illud, quod capit esse, & hoc concedo; si vero intelligas, quod capiat esse a Deo: hoc nego; non enim capit esse, sed est acceptio esse.

Dies

Dices: quomodo habet esse de nouo, si non capit esse. Respondeo, hoc est necessarium, & ex terminis necessarium, omne enim capiens esse resoluitur in duo, scilicet in illud, quod capit esse concretiue, & in ipsam acceptionem esse: & aliud est ibi illud, quod capit esse, & aliud illa acceptio, & vtrumque est nouum vnum, vt quo, alterum vt quod: non oportet autem, quod quicquid est nouum, capiat esse vt quod, sed sufficit, quod habeat esse per hoc, quod est noua acceptio eius esse, quod de nouo capit esse. Vnde illam exire de non esse ad esse est aliud de nouo capere esse, cuius propria est acceptio esse.

Tertia difficultas est, quod nullum accidēs præcedit suum subiectum, sed creatio passio præcedit suum subiectum; quia quicquid habet rationem alicuius causalitatis, præcedit illud, cuius est causa; Creatio autem habet rationem reducibilem ad causam efficientem respectu ipsius Creaturæ, ergo non est accidens creaturæ, ergo est substantia: aut igitur est materia, aut forma, aut compositum; non materia, nec forma, nec compositum aliud abipsamet re creata, ergo.

Respondeo: Præcedere potest aliquid aliud tripliciter, vel natura, vel origine siue causalitate, vel tempore: præcedere natura idem est, quod esse nobilius, & perfectius; hoc modo nullum accidens præcedit suum subiectum, sed magis è conuerso: similiter nec accidens potest præcedere suum subiectum tempore, quia sic esset necessario sine subiecto, vel migraret de subiecto in subiectum, sed accidens bene potest præcedere subiectum origine, & causalitate. Sed præcedere origine, & causalitate est adhuc dupliciter, vel sicut originans, & causans præcedit originatum, & causatum; vel sicut illa originatio, & illa causatio præcedit originatum, & causatum: hoc modo necesse est, quod aliquod accidens præcedat subiectum: quoniā in omni eo, quod accipit esse illa acceptio esse est aliud ab eo, quod accipit esse, & est entitas diminuta respectu eius, quia sibi non conuenit, quod accipiat esse per se ratione imperfectionis suæ, & ideo est posterior natura, & est simul tempore, quia contradictio est vnum intelligere sine alio; sicut acceptio esse sine eo, quod capit esse, seu è conuerso. Tum quia acceptio esse, est quasi quædam via, quæ terminat, puta illud quod accipit esse, ponitur in esse, ideo habet rationem causalitatis respectu eius, & per consequens est prior necessario origine.

Sed contra; quia omne accidens est posterius subiecto non solum natura, & tempore, sed causalitate: materia enim, & forma sunt causa accidentium in composito.

Respondeo. Aristoteles loquitur de accidētibus, quæ sunt sequela materiæ, & formæ in composito, non de accidente, quod est ipsum fieri compositi, & via. Iste enim 4. metaph. vult, quod accidens sit via in substantiam, quod Cōmentator exponit de actione, & passione. Via autem prior est origine termino, secundum omnes, sicut generatio præcedit generatum.

4. metaph.

Tunc ad formam argumenti, cum dicitur, quod materia, & forma sunt causa omnium accidentium, patet quicquid dicas, circulus non est in causis; sed substantia est causa omnium accidentium, ergo è conuerso, nullum accidens est causa substantiæ, 2. metaph.

Respondeo. Concedo quod nullum accidēs est causa substantiæ, immó necessario oportet, quod sic sit; quia substantia, quæ capit esse, necessario fundat acceptionem esse, sicut accidēs quoddam, quod est in eo, & quod præsupponitur ipsi creationi; vocat ipse creationem ad hoc, quod sit.

Dices: Prius oportet intelligere illud, quod defert, quam intelligatur illud, quod defertur sibi, cum subiectum sit illud, quod defert acceptio esse: sic illud quod defert, prius intelligitur subiectum; in illo priori intelligitur vt habens esse; ergo acceptio cum sit posterior non potest intelligi, vt habens aliquam causalitatem respectu esse, quia esse præintelligitur ei.

Respondeo, & dico, quod in eodem instanti, quo intelligitur creatura, intelligitur creatio, nec vnum vt sic intelligitur sine alio: non enim creatum in actu intelligitur sine creatione, nec creatio sine creato, & ideo nō est dare aliquod prius, quod sit prius, in quo vnū intelligitur sine alio; in generalibus est ordo prioritatis, quæ sit prioritas in quo; sunt tamen bene ibi alij modi prioritatis, & in vno genere prioritatis est prior creatura illa creatione, in aliquo genere prioritatis è conuerso: creatura enim est prior subiectiue per modum deserentis, & subtentantis, sed creatio est prior in ordine causalitatis, & efficientiæ, non sicut causa, sed sicut creatio, vt sic, in eodem instanti intelligitur creatura perfectam entitatem habere, & ideo esse prior perfectione, & cum hoc creaturam poni in esse per illam, vt terminus ponitur per viam, & vt sic esse posteriorem ex origine.

Tunc ad formam argumenti dico, quod ratio procedit, ac si inter creaturam, & creationem esset ordo alicuius prioris in quo, quod est vnum, vt dictum est.

Vltimum dubium est, quia tu dicis, quod vel intelligis per creationem passiuam nō hoc, quod importatur per esse A. cum dicitur, quod creatura est à Deo. Tunc arguo: aut creatio est aliud ab illa creatura ratione ipsius esse, aut ratione ipsius A. non primo modo, quia illud esse est idem, quod creatura; nec secundo modo, quia ly. A. non importatur, vt terminus, puta ipse Deus, ergo creatio, vel dicit medium inter Deum, & creaturam, quod sit ab vtroque.

Respondeo: Cum dico creaturam esse a Deo per ly. esse importatur aliud, quā esse existentiæ, esse enim aliud est, quando accipitur effectiue, & aliud quando accipitur formaliter: quando enim capio esse formaliter, tunc capio esse absolute in se; quando vero capio effectiue, super esse fundo habitudinē quādam. Ad propositum, si per esse intelligas esse formaliter, sic concedo, quod est idem omnino quod creatura: si vero esse accipias effectiue, tunc includis aliquid aliud, puta habitudinem quandam, & interuallum: similiter per ly. A. non importatur terminus tantummodo, sed aliquid aliud, quod est connexio quædam per modum viæ intermediæ, & hoc non per actum tantum intellectus, sed ex natura rei. Ex hoc patet, quomodo potest verificari dictum illius Doctoris Subtilis, quod creatio non differt a creatura realiter, sed formaliter: quia non differt sicut res quædam absoluta; sed est quædam habitudo, quæ est ipsum procedere, & originari, nec tamen est illud, quod procedit, & originatur, quod specialiter confirmo In creaturis, transit enim esse a remanentibus extremis. Vnde remanente igne, & stuppa potest transire esse, A. puta quod calor stuppæ non fit actu ab igne, ita quod remanet calor ab igne.

Ad argumentum in oppositum patet ex dictis. Dico enim, quod creatio est creatura in vna acceptione, vt dictum est supra. Vnde sicut Commentator diuidit ens, quod aliud est ens, aliud via, non intelligendo, quod via non sit ens, sed intelligendo, quod non est ens quomodocumque, sed ens, quod est via: sic creatura diuiditur, quod creaturarum aliud est, quod absolutè creatura, quale est illud, quod creatur; aliud quod est via in creaturam. Via ista est creatura non quomodocumque, sed vt via à qua aliquo modo dependet terminus, puta illud, quod creatur.

Sed hoc videtur esse dubium; quia impossibile videtur, quod aliquid perfectius in sua entitate dependet ab aliquo inferiori se. Ad hoc respondeo, quod aliud est dependere ab aliquo tanquam a quo, & aliud est exigere ipsam dependentiam: ad propositum creatura non eget ad sui esse illa creatione, tanquam eo, a quo dependet, sed tanquam ipsamet dependentia, qua dependet; quia ad dependentiam non est dependentia. Nunc ad formam, creatura non dependet ab ipsa creatione proprie: quia ad dependentiam non est dependentia, licet exigat eam ad sui esse; hoc autem modo, bene potest perfectius exigere imperfectius se, sicut terminus viam.

ARTICVLVS III.

Vtrum creatio passio sit de genere relationis, an de genere passionis.

Ad tertiam quæstionem arguo primo, quod creatio passio, de qua dictum est, quod est aliud a creatura, sit in genere relationis, & non de genere passionis: quia omni passioni in passo, correspondet in agente actio, super quam fundatur respectus de genere relationis ad productum: sed creationi in creatura nulla correspondet actio ex parte producentis, super quam fundatur relatio Dei ad creaturam: ergo.

Contra, illud est vere passio, quo creatura producitur passiue: sed creatione passiua creatura producitur passiue, quare, &c.

Respondeo, in ista quæstione pono propositiones aliquas. Prima est hæc. Non video, quod passio de genere passionis sit respectus passi ad agens extrinsecus adueniens: quia non fundatur super formam, sed super passum, vt dicunt quidam; quod alius est respectus agentis ad passum, alius ad formalem terminum, & alius ad compositum productum.

Hanc propositionem probo primo ex dictis Aristotelis, & Commentatoris 4. metaph. tex. 2. sic, passio est via in ens; sed respectu agentis ad passum non est via in ens: non enim passū acquirit esse per relationem, quare, &c. 4. metaph. tex. 2.

Confirmo, quod Commentator in 2. physicor. com. 18. reprobat opinionem eorum, qui dicunt, quod passio est receptio formæ; quia receptio per eum non est de genere passionis. Secundo sic, quæro; aut per respectum ad passum intelligis respectum aptitudinalem, aut respectum actualem. si aptitudinalem: Contra. Respectus iste potest esse sine præsentia agentis, ex quo sequeretur, quod passum potest pati in absentia agentis; nec est respectus actualis. Probo; quia agens non attingit passum, nisi aliquid producendo in passum, illud tale oportet, quod sit forma ipsa: ergo forma est ratio, per quam passum terminat respectū agentis; & per consequens est fundamentum, per quod fundat respectum in actu ad agens. Hæc ratio colorem habet ex illo dicto Commentatoris, 7. metaph. com. 31. quod actio agētis non dependet a materia, seu a passo, nisi, quia dependet a forma. 2. physicor. com. 18. 7. metaph. com. 31.

Dices: immo agens aliquo modo prius attingit ipsum passum, quam inducat formam; est enim iste ordo in productione, quod primo est, quædam vnio agentis ad passum. Vnio in qua virtualis virtutis actiuæ ad passiuam, & vnio illa præcedit formam, quod probatur; quia alias sequitur, quod agens non sit transmutās; sed producens, cuius contrarium Commentator, 7. metaph. com. 31. dicit, quod agens non agit formam, nisi quia transmutat passum, & extrahit de potentia ad actum: ergo necessario prius respectus agentis non est ad formam, sed ad passum. 7. metaph. com. 31.

Respondeo. Concedo cum Commentatore, & Philosopho, quod agens non est producens, sed mouens, & extrahens, ac transmutans; ratio est: quia forma non est aliquid factibile, nec per se, nec in materia, alias agens crearet, vt Commentator ibi deducit. Agens ergo solum est transmutans; sed tamen transmutans mouendo ipsum transmutabile ad formam aliquā extrahendo de potentia ad actum. Modo forma illa non est respectus: non enim attingit respectum, sed formam: & hinc est, quod licet agens transmutet ipsum, tamen nonnisi mediante forma, ad quam mouet passum, nec prius transmutat passum, quam trahat de potentia ad actum formam illam; sed suum transmutare non est aliud quam passum, quod erat in potentia ad formam, ad ipsum actum educere. Ratio autem procedebat, ac si transmutare esset attingere subiectum primo, & postea inducere formam.

Dices: transmutans vnde transmutat ad formam,

mam, sed tamen primo vnitur virtualiter ipsi passo, & hoc est passum transmutari. A

Contra: quid intelligis per istam vnionem: aut contactum localem, & hoc non; aut contactum virtualem, & hoc est aliquid profluere ab agente in passum; sed ab agente in passum nihil profluit, nisi forma, quare.

Et confirmo hoc, quia agens nunquam attingit passum nisi transmutando, nunc autem in transmutatione sunt ista; illud à quo transmutatur, & aliud, ad quod transmutatur; nunc autem transmutatio non sumitur penes aliquid, à quo, quia non accipitur penes tantum, à quo; ergo accipitur penes illud ad quod, & illud est forma; ergo transmutans non transmutatur nisi in ordine ad formam. B

Secunda Propositio est hæc. Non video, quòd passio sit receptio formæ in materia ab agente. Hoc dico propter quandam opinionem, quæ dicit, quod actio non est aliud, quã forma, vt est in materia, in quantum recepta ab agente, passio vero est forma, vt recepta in passo. Hanc opinionem improbando, probo C propositionem, quam posui primo per Commentatorem. Passio non est receptio formæ, quia est de genere subiecti. Hoc idem ego probo per rationem; quia stante receptione passio non manet; sed separato, & remoto agente à passo, adhuc passum est sub receptione formæ, & tamen tunc non patitur.

Dicitur ad hoc, quod passio non est absolutè receptio formæ, sed vt connotat primum instans, in quo forma primo recipitur. Contra, ego loquor de passione, vt est res prædicamenti per se distincti. Tunc arguo. Aut illud instans pertinet per se ad prædicamentum passionis, ita vt sit intra contentum eius, aut non: Si non; tunc arguo sic: quando aliquid attribuitur quidditatiuè alteri in quocunque instanti illud manet, dato quod instans variaretur ad hoc, illud verè attribuitur ei, vt patet de cerusa, quæ est alba, quantumcumque variaretur instans, adhuc est alba: sed per te receptio formæ quidditatiuè est illa actio, ergo etiam quocunque instanti variato; ergo si manet receptio formæ, manebit ipsa actio. E

Si dicas, quod illud instans claudìtur infra conceptum passionis. Contra, Passio est simplex prædicamentũ: ergo impossibile est, quod ratio eius sit cõposita ex receptione, & instãti.

Tertia Propositio est, quod per passionem non intelligo nisi habitudinem, ideſt, non absolutum, sed interuallum, & intermedium inter productum, & agens; quia est origo productì, vt termini à producente, vt ab alio termino, nec est aliud nisi esse ab: quia est originatio vnius ab alio. Exemplum, quando aer illuminatur, considero ibi lumen, quod non est aliud, nisi originatio luminis à sole; quæ quidem originatio nil aliud est, quàm esse luminis à sole, quod vocatur illuminari, & patet, quod ex communi vsu illuminari nõ est aliud, quam esse luminis à sole, & illud esse. A. non est idem, quod sol; nec idem, quod lumen; nec ambo simul, vt in præcedenti quæstione probatum est. F

Nunc sciendum, quod terminum, scilicet originatum, contingit quandoque originari per se subsistenter, & tunc originatio nullum respectum habet ad passum, quia tunc originatum non est receptum; quandoque autem terminus formalis recipitur in passo, & tunc non attingitur per se ille formalis terminus, sed totum; & tunc passio dicit originem compositi, vel formalis termini in subiecto, & ex hoc videtur, quod passio importet ordinem ad passum, sed hoc non est nisi mediante forma; propter quod dico, quod passio non est, nisi esse formalem terminum ab agente, cui potest competere, quod sit in passo, vel quod non sit in passo, & per consequens accidit passioni respectus ad passum: illum autem esse. A. non est idem, quod ipsum, quod est, puta ille formalis terminus: nec est respectus extrinsecus, vel intrinsecus alius quam de genere passionis. & quod respectus ille agentis ad formalem terminum non sit de genere relationis, vt alij dicunt, nec è conuerso respectus formalis termini ad agens, probo sic. Nullus respectus ponit suum fundamentum in esse, sed passio, seu habitudo formalis termini, siue compositi ad agens, habitudo, in quam est via, ponit suum terminum in esse, ergo.

Maiorem probo exemplo, auctoritate, & ratione. Exemplo sic patet inducendo in omnibus respectibus: Patet de similitudine, æqualitate, paternitate, dominio, & alijs: numquam reperio, quod respectus ponat in esse suum terminum. Item auctoritate Simplicij super prædicamenta, qui ex hoc distinguit habitudinem, quæ est actio relationis ab habitudine de genere relationis; nam actio illa præsupponit suum terminum, & illum non ponit in esse; habitudo vero de genere actionis, & passionis est positiua termini. Hoc idem probo ratione; quia secundum alios respectus de genere relationis oritur ex necessitate positis terminis; ita quod fundamentũ, & terminus sunt causæ priores requisitæ ad esse relationis: actio autẽ & passio, cũ sint via in terminũ, magis sunt origo termini, quã è conuerso: nã terminus non ponitur in esse, nisi mediante habitudine, quam significo per esse, Ab; sic, quod cũ dico esse ab, illud habet resolui in illud, quod est, & in rationẽ eius, quod significat ly. ab: & vna non est aliud, sicut Arist. docuit resoluere cõtracta in formã, & substantiã, quorũ vnũ non est aliud, secundũ eum: vnde cũ dico, lumen est a Sole, aliud est lumen, & aliud quod significatur per esse A: quia est quædam via, quam acquirit ipsum lumen.

Sed intelligendum est, quod cum dico, quod esse. Ab. est via, non intelligo, quod sit via, vt motus, sed est via agentis in terminũ, sed cum hoc idem, quod est via, potest inducere rationem relationis, & hoc si sumatur nominaliter, vt dixi in primo.

Vltima Propositio est ad propositum ista, q. creatura passio est verè de genere passionis; quia est via quædam ab hoc in hoc; vt Aristot. dicit, nec intendit per hoc, quod sit formaliter ille terminus, vt inferius apparebit. 3. phys. 21

QVAE-

QVAESTIO TERTIA.

Viso aliqualiter de ratione formali creationis actiuę, & passiuæ: quia Magister dicit in illa distinctione passiua, quod aliter operatur Deus, & aliter creatura: quia cum Deus operatur, & creat, nullam creationem eius motum intelligimus sub esse, ideo ad pleniorem euidentiam creationis tam actiuę, quam passiuę, quomodo se habeat ad motum, quæro duas quæstiones.

1 Prima est. Vtrum motus sit idem realiter, quod forma acquisita per motum. B
2 Et secunda est. Vtrum motus sit realiter idem, quod actio, & passio.

ARTICVLVS I.

Vtrum motus sit idem realiter, quod forma acquisita per motum.

QVantum ad primam quæstionem arguo primo, quod motus est idem realiter, quod forma acquisita per motum sic. C
Actus & potentia sunt in eodem genere (diuidunt enim sicut differentia, quodlibet genus, & speciem, & idem numero sic, quod sunt differentiæ eiusdem rei siue specie, siue genere, siue numero) sed motus & forma acquisita per motum habent se, sicut actus, & potentia, quia motus est actus entis in potentia, sed prout in potentia. Vnde motus, & illa forma, vt permixta est cum potentia, est in fine, & in quadam acquisitione: ergo. D

Com. 3. phy. Confirmo hoc per Commentatorem 3. physic. qui dicit, quod motus potest dupliciter capi, vel vt pars formæ post partem, siue vt generatio partis formæ post partem; vel vt via in formam: & dicit, quod opinio prima est verior, sed & secunda famosior, ergo ille intelligit, quod motus verè sit illa forma acquisita per motum.

In oppositũ est. Illa, quæ sic se habent, quod vnum manet, & aliud transit, non sunt realiter idem: sed motu transeunte forma manet, ergo. E

Respondeo ad dissolutionem istius quæstionis. Primo pono quæstionis Conclusionem intentam, & secundo inferam quædam ex illa. de Primo pono istam Conclusionem, quod loquendo de ratione formali, & quidditatiua ipsius motus, motus non est aliud, quam generatio partis post partem ipsius formæ post partem, nec est via ad formam, sed est generatio successiuæ partis post partem. Probo hanc Cõclusionẽ triplici ratione, & deinde probo eam auctoritate Commentatoris. F

Prima ratio est diffinita sic. Motus aut est illa forma, vel formæ partes sibi inuicem succedentes, vel fluxus illarum partium succedentium, vel via, vel est generatio successiua illarum partium, sed motus non est forma illa, quia motu transeunte manet forma: forma enim acquisita non est motus, quia labentibus principijs motus cessant. Similiter partes sunt succedentes, quia motu transeunte manent omnes partes, dum enim augetur calor per motum, partes ipsius caloris præcedentes non corrumpuntur, vt dixi alias, & tamen motus transit, & corrumpitur.

Secundo, quia omnes partes succedentes sunt termini succedentium mutatorum esse, sed motus non est terminus mutati esse, quare, &c. Per mutatum enim esse in actu, acquiritur pars in actu, & per mutata esse in potentia acquiruntur partes in potentia. Vnde diuidas per intellectum partes, & fac eam in actu, quæ prius erat in potentia; statim intellectus concipit partem illam acquisitam per mutatum esse.

Tertio probo, quod motus non sit fluxus illarum partium, partis videlicet post partem: fluxus enim non est aliud, quam successio secundum prius, & posterius, secundum quod pars posterior dicitur aduenire priori; sed prius, & post non sunt ille motus, ergo.

Minorem probo, quia prius, & post sunt subiectiue in motu secundum Phylos. & Comment. 4. physic tex. 99. quæ quidem prioritas, & posterioritas est tempus, vt dicam infra; non est ergo tempus fluxus formaliter, nec est ille fluxus, accipiendo fluxum cum fluente, puta partes illæ, vt fluentes sunt, quia motus est forma simplex: tunc autem motus esset quid aggregatum ex partibus istis, & ipso fluxu, quod est idem, quod tempus, ita quod secundum hoc motus impertiret duo, scilicet formam aliquam, & ipsum tempus, quare, &c.

Remanet ergo, quod cum motus non sit illa forma, nec partes formæ, vt succedentes nec fluxus partium, nec partes illæ, vt fluentes; quod sit generatio illarum partium, & hoc per locum à sufficienti diuisione.

Secundo sic. Illud est verè motus, per quod acquiritur forma: forma enim acquiritur per motum: sed forma non acquiritur per successionem partium, nec per illas partes succedentes, sed per generationem successiuam partis post partem. Maior est euidens, & probo per Commentatorem, vbi dicit, quod motus est via ad rem, vocat enim viam, ideſt, acquisitionem rei, pro quanto inducit rem. Minorem probo videlicet, quod forma non acquiritur per partes succedentes, tum quia idem acquireret se tũ, quia illæ partes succedentes acquiruntur, quæro per quid acquiritur, nõ per aliquas partes, sic. n. esset processus in infinitum;

nec

nec acquiritur per fluxum partium. Ratio est, quia fluxus est posterior partibus ipsis fluentibus, posterius, quod non acquirit suum prius, quare, &c.

Tertia ratio ad idem: illud est motus propriè, quod terminatur: & diuiditur per mutata esse in actu, quia motus continuatur per mutata esse in potentia: sed huius non potest esse aliud, quam mutatio successiua partis post partē, quare, &c. Maior nota est, quia licet motus non incipiat à mutato esse, quia tunc linea componeretur ex punctis, remanet, quod per mutatum esse in actu, ac diuiditur, vt patet 6. physic. Minorem probo: quia partes formæ succedentes non terminantur in mutationem, ita quod mutata esse sint termini illarum partium succedentium, imò est è conuerso, & partes succedentes sunt termini illorum mutatorum esse: sicut enim se habet tota forma ad motum, quod acquiritur per motum, sic se habent partes formæ ad mutata esse, quod terminant illa mutata esse. Vnde vltima pars formæ, quæ actu terminat vltimū mutatū esse in actu, est terminus mutationis: & sic sicut partes formæ sūt infinitę in potētia, sic acquiruntur per motū termini per infinita mutata esse in potentia; & si partem in potentia facias in actu, statim illa est terminus acquisitus per mutatum esse in actu. Sic ergo mutata esse terminantur ad partes formæ, non è conuerso. Sed generatio successiua terminatur ad mutata esse, & diuiditur per mutata esse in actu. Probo. Generatio enim successiua terminatur in acquisitione alicuius indiuisibilis ipsius formæ; sed acquisitio ipsius indiuisibilis formæ est ipsum mutatum esse. Si enim diuidas acquisitiones indiuisibiles aliquorum indiuisibilium formæ, puta acquisitionem vnius partis formæ terminatam ad vltimum indiuisibile ipsius partis, & similiter acquisitionem alterius partis: terminatio ad vltimum indiuisibile illius partis habet duas acquisitiones terminatas ad duo vltima indiuisibilia duarum partium formæ, quę quidem duæ acquisitiones sunt duo mutata esse in actu diuisa; quæ tamen si sic diuiseris, necessario diuidis generationem successiuam. quod si non ponas eam in actu, sed in potentia tantum, statim continuas generationem successiuam: ergo generatio successiua partium formæ est, quæ terminatur ad mutata esse in actu, & diuiditur per mutata esse in actu, & continuatur per mutata esse in potentia, ergo illa vere est motus.

Confirmo istam conclusionem, quia sicut se habet mutatio indiuisibilis ad formā indiuisibilē, sic motus ad formā diuisibilē; sed mutatio indiuisibilis non est illa forma indiuisibilis, sed est eius acquisitio; ergo motus non est illa forma diuisibilis, nec partes eius, sed acquisitio earum.

Secundo probo eandem Conclusionem, per auctoritates Commentatoris. Aliqui dicunt quod Commentator 1. & 2. physic. com. 4. ibi dat illam diuisionē de motu, quod motus considerari potest dupliciter, vt est fluxus formæ, vel vt est forma fluens. Ista distinctio nunquam fuit Commentatoris, sed ita dicamus, quod motus vno modo accipitur; vt est idem cum perfectione, ad quam vadit, differens tantum secundum maius, & minus; alio modo vt est generatio partis post partem, & via ad perfectionem, quæ est alia a perfectione, quia via ad rem est aliud ab illa re: & primo modo est de genere eius, ad quod vadit, secundo modo est de genere passionis, & prima opinio verior, secunda famosior. Item idem dicit Commentator 2. physic. com. 9. Vbi priusquam inprobauisset illud dictum, quod motus sit forma, dicit, quod motus formaliter est transmutatio coniūcta cum tempore. Vbi notādum est, quod apud Arist. generans non est faciens, & producens, sed est extrahens, & transmutans, extrahit enim de imperfecto ad perfectum, & ideo motus est huiusmodi transmutatio de imperfecto ad perfectum. Tunc Commentator ibi ponit distinctionem hanc, quod motus habet duplicem considerationē, primo secundum suam materiam, & sic est de genere eius, ad quod vadit; secūdo secundā formam, idest secundū suam rationem formalem; hoc est secundum illud, in quantum est transmutatio coniuncta cum tempore, & sic est in genere passionis. Super quo in eodem commento allegauit dicta Commentatorum aliorum; quibus magis assentit, quod motus est formaliter in genere passionis: Aristoteles autem attribuit motum alijs prædicamentis: quia alia prædicamenta sunt motus, non quia collocetur formaliter sub eis.

Secundo infero quædam. Primum est, quod impossibile est, quod motus sit forma acquisita. Hoc probo: quia impossibile est, quod generatio successiua formæ sit illa forma; sed motus (vt probatum est) est generatio formæ successiua, quare, &c. Maior patet: quia alias generationis esset generatio, quod est falsum, & contra Aristotelem. 2. physic. tex. 11. & infra, & primo Priorum. *2. phys. t. 11.*

Confirmo per Aristotelem, & Commentatorem 12. metaph. com. 18. idem impossibile est, quod disponatur per seipsum, & Augustinus 1. de Trinitate cap. 3. Nulla, inquit, est res, quæ se ipsam gignat, habeo ergo, quod impossibile est, quod aliquid sit causa sui ipsius, in quocunque genere causalitatis: sed motus aliquo genere causalitatis est causa ipsius rei, ergo. *12. metaph. com. 18. Aug. 1. de Trin. c. 3.*

Ad illam rationem respondetur: quod cum dicitur, creatura creatione creatur; & subiectū mouetur motu, & forma generatione acquiritur: illæ positiones notant ablatiuum illum teneri in ratione causæ formalis, non vero in ratione causæ effidientis: Hoc modo dicimus album albedine.

Tunc ad propositum, vel prohibet, quod aliquid disponatur per se ipsum in genere causæ formalis, sicut dicimus, quod intentum intelligit intentione.

Contra: concedo quod in illa propositione creatura creatione, hoc ly. creatione tenetur in habitudine causæ formalis; sed ego non capio sic creaturam. Ad cuius euidētiam considerandum

dum est, quod per Creaturam possūm duo intelligere, vel quoddam complexum ex creatione, & subiecto, vel ipsum subiectum tantum. Exemplum cum dico, album possum intelligere per hoc, totum complexum ex albedine, & subiecto puta ligno, vel ipsum subiectum tantū, vt denominatur album: ad propositum, accipiendo creaturam in primo sensu pro toto complexo, sic concedo, quod ista positio est formalis, creatura creatur creatione, sicut illa album est album albedine; sed accipiendo in secundo sensu pro subiecto, puta pro lapide, vt cū dico, creatur creatura, sic dico quod ly. creatione non tenetur ibi in ratione causæ formalis, sed efficientis. Deus. n. hoc modo creat lapidem effectiuè; similiter hoc modo ignis generatione generat ignem effectiuè, creatio ergo & generatio hic tenentur effectiuè. Probo, quia totum esse, quod lapis habet à Deo, habet per creationem, ergo ad idem genus causalitatis reducetur esse per creationem, & esse à Deo; sed esse à Deo non reducitur ad genus esse formalis, sed efficientis: ergo.

Eodem modo probo de generatione. Si enim dico, forma capit esse per generationem, ly. per, non significat causam formalem, sed efficientem, sic forma est in esse per suum efficiens, & nō nisi per efficientiam effecti, ergo ad idem genus causalitatis reducetur esse per efficientiam, & esse per efficiens; sed esse per efficiens reducitur ad genus causæ efficientis, ergo, &c. Non ergo erat simile, cum dicebatur, quod lapis creatur creatione, & lignum albū albedine; non enim albedo se habet ad lignum per modum efficientiæ efficientis, sicut se habet creatio ad lapidem.

Et confirmo, quia secundum omnes, generatio non est aliud, quam hoc scilicet, quod importatur, per substantiam esse effectiue ab aliquo, similiter creatio non est aliquid aliud, quā quod importatur esse à Deo. Hoc autem esse effectiuè præcedit lapidem causalitate originis. Probatio, aut enim lapis creatur, quia lapis; aut est lapis, quia creatur: sed ista non est vera, lapis est à Deo, quia est lapis: Hoc autem non est; non quia suum exire à Deo est sibi causa, vt sit: ergo quod significatur per esse à Deo, necessario est primum prioritate originis, & posterioritate causalitatis. & hoc confirmo, quia si Deus subtrahat actionem suam, creatura cedet in nihilū: ergo causa, quare creatio erat, est illa actio: ergo necessario ponitur origine: ergo illa creatura creatur creatione, quæ non est formalis: quia forma, vt sic non præcedit subiectum suum origine.

Ex hoc etiam non potest creatio dici, quod sit relatio, quia nulla relatio est causa, vt sit suū fundamentum; nec est prior origine, imo posterior, licet actio, vt concipitur nominaliter, & per modum quietis, sit relatio, vt alias dixi.

Secundum, quod infero, est, quod motus aspicit formam in secunda ratione, & tanquā terminum, quia forma acquiritur successiue, tanquam terminus per generationem successiuam continuam: secundo aspicit eam tanquam subiectum sic, quod est subiectiue in illa forma. Primum horum est euidens, sed probo secundum, quia vltimata acceptio esse rei, & eius causalitas vltimata non separatur a re illa, sed forma est per motum, sicut per illud, quod est vltimata acceptio esse ipsius, & causalitas eius, ergo. Et sicut mutatio indiuisibilis habet pro subiecto formam indiuisibilem; sic motus continuus formam diuisibilem continuam motus: ergo primo, & per se subiectiue est in forma, sed secundario, & ex consequenti est in composito. Hæc est mens Cōmētatoris 3. phys. com. 20. & 21. & similiter com. 17. vbi dicit, quod actio, & passio & motus sunt idem subiectiue, sed differunt formaliter. Item dicit in 2. phys. com. 9. quod res, ad quas sunt motus, sunt materia ipsius motus. Transmutatio autem coniuncta tempori est formaliter in motu, quæ subiectiue reperitur in tribus prædicamentis. *3. phys. com. 20. & 21.*

Tertium, quod infero est de diffinitione ipsius motus, quam ponit Philosophus 3. physic. text. 6. quod motus est actus entis in potentia, secundum quod in potentia. Hanc diffinitionem intelligunt quidam sic: quod in omni motu est considerare aliquid formæ acquisitum, & aliquid, quod restat ad acquirendum; tunc cum dicitur, quod motus est actus entis in potentia, intelligitur per actum pars formæ, quæ perficit subiectum; sed per hoc quod dicitur entis in potentia, secundum quod in potentia, notatur, quod motus non est pars illa absolute, sed vt aliquod subiectum in potentia, infra quod motus includat illud, quod acquisitum est de forma, & in ordine ad illud, quod restat acquirendum. *3. phys. t. 6.*

Hanc Propositionem improbo, sicut & Commentator improbat, quod si diffinitio sic intelligitur, sequitur quod aliquid quiescens mouebitur: quia subiectum quiescens sub tepiditate, & sub actu imperfecto non est in potentia ad aliquid vlterius acquirendum.

Dices, non intelligo, quod motus sit forma illa absoluta imperfecta, sed vt est in quādam perfectione, & successione. Contra; Philosophus putauit habere veram diffinitionem motus, & tamen non posuit hanc successionem in diffinitione. Ideo dico, vt Commentator dicit ibi, quod actus dupliciter potest accipi, vel pro realitate ipsius formæ, vel pro acquisitione, & fine ipsius formæ; tunc accipiendo realitatem formæ, hæc propositio est vera: Calor est actus calefactibilis; accipiendo vero pro actu ipsum finem formæ, & acquisitionem eius, sic dicendo, quod est actus calefactibilis, & non calidi: Verbi gratia, dico, quod calor est actus calidi, calefieri est actus calefactibilis: Vnde sicut aliud est existens in actu, & aliud est existens in potentia; sic alius est actus existens in actu, & alius existens in potentia, & ideo actu calidum quandocunque minimo calore, vt sic, non habet, quod sit non calidum; non autem habet, quod sit in potentia ad calorem: E contra existens in potentia ad calorem, nullo modo, vt sic, se habet, quod sit calidus, sed solum, quod sit in potentia: quia ergo motus ad calorem non est actus calidi, sed calefactibilis, ideo actus, qui ponitur in diffinitione eius, non potest accipi pro minimo caloris gradu, sed debet accipi pro ipso fieri, & acquisitione caloris, qui est actus non calefacti, sed calefactibilis: Calefactum enim non

C calefit,

calefit, sed calefactibile, sicut actus alterabilis est alterabilis, non autem ipsius alterati, alteratum enim non alteratur.

Ad argumentum in oppositum nego minorē. Ad probationem per auctoritatem Commentatoris 2. physic. com. 9. ibi loquitur de motu materialiter, non formaliter, sicut patet per eum alibi. Vnde formaliter accessio motus non est aliud, quam actus mobilis, ideſt acquisitio successiua formæ in ipso mobili, non quod sit illa successio: successio.n. formæ nō est aliud quā prius, & posterius in motu, quæ sunt formaliter ipsum tempus, in quantum sunt ab anima numerata: sicut igitur dicimus, quod albedo est forma extensa, non quod extensio sit formaliter albedo ista; sic & cum dico, motus est generatio successiua, ibi successio est extra rationem motus.

2.phyſ cō.9.

Ibidem. Ad illud, quod Commentator 2. physic. com. 6. dicit, quod illa diffinitio est verior, quod motus est forma, siue perfectio illa, ad quam vadit, cum ille oppositum dicat, videretur sibi contradicere: dico tamen, quod verius quandoque accipitur pro eodem, quod formalius: hoc modo Vas, vel domus verius dicitur terra, quam dicatur aurum, vel argentum, & hoc modo Philosophus 2. physicor. text. 2. distinguit rationem quidditatiuam artificialium ab ipsis naturalibus. Alio modo, verius, idem est, quod principalius: hoc modo Aristotel. 9. metaphysic. text. 12. dicit, quod totum esse artificialium est per naturam; quod ideo est, quia materia in artificialibus dat vnam diffinitionem, quæ est substantia: Forma vero artificialium est accidens, & ipsa tamen est formalis ratio artificialium, non materia illa eorum, alias Philosophus 2. Ethic. cap. 1. non distingueret naturalia ab artificialibus.

3.phyſ.cō.6. Ad propositum dicendo, quod Commentator 3. physicor. com. 6. pro tanto dicit, quod diffinitio motus, quæ dicitur, quod est forma, est verior, quia forma est illud, quod est principalius in motu, quasi dicat: ideo est verior, quia consideratur, vt sit secundaria, quæ est principalis in ipso motu, dans vnam diffinitionem: in secundo autem physicor. dicit, quod motus verior est transmutatio coniuncta cum tempore, quia accipit verius pro formaliori: non ergo contradicit sibi hic, & ibi, sicut non

2.phyſ.cō.6. contradicit in hoc, quod 2. physic. comm. 6. dicit, quod artificialia sunt artificiata per formā, &c. & dicit, quod quicquid est artificialium, est materia. 9. metaph. text. 12.

ARTICVLVS I

Vtrum motus sit realiter idem, quod actio & passio.

AD secundam quæstionem arguo primo, quod motus actio, & passio sint idem realiter, sic. Illa quæ sunt idem subiecto, differunt autem solum quidditatiue, videntur esse idem realiter (Per esse enim idem subiecto intelligo, idem esse realiter: per differre autem quidditatiuè, intelligo differre ratione) sed motus, actio & passio, secundum Commentatorem 3. physic. comm. 6. 20. & 21. sunt idem subiecto, & differunt tantum quidditatiue: ergo.

Contra: duo prædicamenta non coincidunt in idem realiter, sed actio, & passio sunt duo prædicamenta: ergo.

Respondeo. hic dicunt aliqui, quod motus, actio, & passio, & illa forma sunt idem realiter, differentes tantum secundum diuersas denominationes, quia forma, vt denominat efficiens, dicitur actio, vt vero denominat passum, dicitur passio, vt vero est in successione quadam & tendentia, & complementum dicitur motus, ideo pono has duas Conclusiones. Prima est, quod accipiendo motum pro partibus fluentibus, & succedentibus, quæ acquiruntur per motum, sic dico, quod motus differt realiter ab actione, & passione, vt actio & passio inter se.

Hanc Conclusionem probo primo ex præcedentibus: quia actio, & passio sunt generatio, & acquisitio ipsius formæ: generatio autem formæ non est illa forma, vt superius probatum est; quare nec motus acceptus vt partes formæ fluentes sunt ipsa forma; & vt sic actio, & passio non sunt motus formaliter.

Secundo probo. Hoc idem in speciali sic, quando aliqua duo sic se habent, quod vnum potest tolli alio remanente, illa non sunt idem: sed remanente tota forma, & partibus fluentibus, seu fluxu earum partium, fluxu illarum partium potest tolli actio: ergo. Major est euidens, sed probo minorem. Pono, quod ignis applicetur ad stuppā, generabit calorem in stuppa successiuè, & in quodam fluxu partium caloris, & stuppæ eodem calore remanente in eadem dispositione suarum partium, Deus potest supplere actionem ignis, ita quod non erit eadem actio ignis, quæ primo, & tamen erit idem calor, & idem fluxus partium, quia erunt eadem partes succedentes sibi, & fluentes, nec vt primo; ergo actio non manet, & tamen manet successio eadem partium, nec illud deficeret, nisi quia deficit illa habitudo a priore, quod scilicet calor ille non est ab igne, sed à Deo; ergo motus vt materialiter est illæ partes succedentes, non est idem quod actio, & passio.

Item Commentator: Actio mouentis est in mouente, dicit, quod non est in eo, sed ab eo, & ad rationem, quæ posset fieri, quod actio est, vbi denominat, respondet per intentionem, quia actio non denominat in quantum est in quo, sed in quantum est à quo. Ratio est, quia actio mouentis non est aliud, quàm facere motum in moto, & subdit statim, quod agere motum, & motus sunt idem subiecto, sed differunt secundum quidditatem.

Secunda propositio est, quod accipiendo per motum nō formam fluentem, sed generationem successiuam partis formæ post partem, hoc modo dico, quod motus est species actionis, & passionis, quia Commentator dicit: quod mutatio formæ indiuisibilis est actio, & tamen est motus: ergo in plus se habet actio, quàm motus. Intelligendum igitur est, quod actio vniuersaliter, & adæquatè est idem, quod generatio formæ; & si illa generatio sit diuisibilis formæ, tunc talis actio est motus; si vero sit formæ indiuisibilis est mutatio; si sit sine subiecto, tunc est creatio; quia vero apud Arist. contradictio est, quod forma fuit per se, quia apud eum agens est tantummodo extrahens, & transmutās, ideo apud eum omnis actio est motus, vel mutatio: & quia omnis mutatio est finis alicuius motus, vt patet de illuminatione, quod est finis motus localis, hinc est quod dicitur vna cōmunis propositio accepta ab auctore: quia omnis actio in motu consumatur. Sed apud Catholicos oportet, quod actio se habeat in plusquam motus, vel mutatio, quia non omnis forma educitur e subiecto, sed aliquæ formæ sunt per se positiuæ ab agente primo.

Vlterius addo vnum, quod, actio, & passio accepta vno modo sunt vnus motus, alio autem modo sunt duo realiter distincti.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod hoc est natura cuiuslibet interualli, quod potest vno modo capi absolute, nec esse inter duo, & sic de eo habetur vnus conceptus simplex, nec habet adhuc, vnde varietur. Alio modo potest considerari specialis, vt illud interuallum est ab hoc in hoc, & è conuerso, & in hoc ab hoc: exemplum de similitudine. Considerando enim similitudinem, vt est intermedium quoddam duorum consimilium, vt sic, habeo conceptum similitudinis, vt sic, pono ibi adhuc aliquam distinctionem; vt vero considero, quod est ab hoc in istud, & postmodum quod est in hoc ab hoc, statim pono distinctionem, & vnam similitudinem ab hoc in istud, & aliam in hoc ab hoc. sic dicit Commentator, quod ascensus, & descensus vno modo non distinguuntur, puta quando absolute concipio vnum interuallum inter superius, & inferius. Si vero idem interuallum concipiam vt a superiori ad inferius, & ab inferiori ad superius, si distinguo eum, & habeo duos conceptus, videtur ascensus, & descensus. Sic in proposito concipiendo absolute actum illum ab

qui est generatio partis post partem, vt est inter medium quoddam per modum viæ, inter agens, & productum, & hoc absolute, sic habeo rationem motus, & vt sic non habeo, nisi conceptū vnum simplicem, qui est conceptus motus: vt vero illam acquisitionem formæ considero, quod est ab agente, sic habeo conceptum actionis; vt vero eadem acquisitio consideratur, vt est ipsius producti, & acquisiti, sic habeo rationem passionis. Hæc est mens Commentatoris 3. physic. com. 20. Vnde dicit ibi, hæc est dispositio omnis, quod refertur ad aliud, quoniam relatio inter illa est vna dispositio existens inter duo, & hoc esset actionis, quando fuerit vna secundum vnum motum, & alia secundum alium: & tunc in principio 21. commenti dicit, actio, & passio non significant idem secundum quidditatem, sicut tunica, & vestis, sed vnum secundum subiectum, & duo secundum diffinitionem, sicut est via de Asia Athenas, & de Athenis ad Asiam. Via enim est eadem, sed respectu vnius relationis dicitur ascensus, & descensus dicitur respectu alterius, vt diximus superius. Hoc expressius dixerat commento 28. sicut cum addit in omnibus regulis, sic enim idem spacium ad sursum, & deorsum, quando accipitur secundum quod illa duo sunt opposita, tunc erunt duo. Vnum enim dicitur superius, & alterum inferius, & probat hoc aliis exemplis: dicit in fine, & secundum hoc est de motore, & moto, quoniam actio facta inter illa est eadem, sed in respectu vnius dicitur mouere, & in respectu alterius dicitur moueri, &c. Sic igitur dico, quod generatio successiua accepta per modum intrinsecus absolute est motus, eadem vero generatio, vt est ab agente, dicitur actio; vt est in patiente, dicitur passio, & hoc modo actio, & passio, & motus sunt non idem extra intellectum. Ex dictis patet, quid dicendum sit ad argumentum.

QVAESTIO SECVNDA.

Vltimo ad maiorem euidentiam prædictorum, quæro de creatione, comparando eam ad conseruationem, & quæro ad euidentiam quæstionis duas quæstiones.

1 Prima est, Vtrum omnes res indigeant conseruari a Deo.

2 Secunda, Vtrum creatio, & conseruatio sint eadem actio.

ARTICVLVS I.

Vtrum omnes res indigeant conseruari à Deo.

QVantum ad primam arguo primo, quod non omnes res indigeant conseruari a Deo, & hoc sic: Non minoris efficaciæ est Deus modo agendo, quam quodcumque agens creatum: sed agens creatum aliquod producit effectum, qui non indigeret conseruari actione transeunte, vt patet de artifice producente formam domus: ergo.

In oppositum est auctoritas Augustini, qui dicit, quod si manum fabricatiuam Deus subtraheret, omnia redirent in nihilum.

Respondeo hic ponam primo duas Propositiones; secundo mouebo quædam dubia. Quantum ad primum pono istam Propositionē, quod omnis creatura indiget semper causa, vt a Deo conseruante. Hanc Propositionem nituntur aliqui probare a priori sic: Differentia est inter effectum æquiuocum, & effectum vniuocum. Effectus enim æquiuocus requirit causam in fieri, & in esse, vt patet de radio, qui indiget Sole quoad vtrumque: sed vniuocus effectus requirit

quirit causam tantummodo in fieri, vt patet de igne generato ab igne. Causa huiusmodi est, quia in effectu æquiuoco non saluatur ratio esse, & ideo ad hoc, quod effectus maneat oportet, quod effectus semper maneat in eo. In effectu vero vniuoco non saluatur aliquo modo ratio illius causæ, & hinc est, quod continet semper quandã influentiam causæ in se in virtute. Id certo non indiget noua influentia: sed potest manere absente causa: sed creatura est effectus a quiuocus Dei, quare indiget semper causa conseruante.

Contra istum modum dicendi facile est arguere. Habet enim motuum non contẽnendum: Multus enim est effectus æquiuocus equi, & tamẽ potest manere dato, quod non manuteneatur ab equo: similiter obiectum est causa æquiuoca respectu speciei in intellectu, quæ tamen manet in absentia obiecti. Et licet aliqui negent de specie in intellectu, non tamen negant de specie in imaginatione. Dico, quod aliter est dicendum secundum viam Aristotelis, & arguitur secundum viam Theologorum.

Aristoteles enim habuit pro per se noto, quod contingens de se non posset perpetuari ab aliquo, tamen secundum fidem oportet dicere, quod creatura sit de se contingens, & possibile esse: & tamen, quod potest manuteneri ab illo, puta à Deo. Quicquid ergo, sit de opinione Philosophorum, probo specialiter propositionem præmissam: quod omnis creatura indiget ab alio conseruari: quia si creatura posset durare ex se absque manutenentia alicuius, sequeretur, quod creatura esset necesse esse: Consequens est falsum: ergo, &c. Probo falsitatem consequentis; quia illud, quod de se est possibile esse, id possibile est, quod sit etiam necesse esse. hoc probat Commentator deducendo ad hoc inconueniens, quod natura contingentis vniretur in naturam necessarij; & ratio ad hoc est, quia magis opponuntur natura contingentis, & necessarij, quàm albedo, & nigredo. Impossibile est autem, quacumque potentia albedinem fieri nigredinem; licet subiectum posset fieri de albedine sub nigredine: patet ergo falsitas consequentis: sed consequentiam probo sic. Si cælum, vel quæcumque creatura alia duraret ex se, impossibile esset cælum non esse: ergo esset necesse esse. Probo consequentiam, quia quæro, à quo deduceretur à non esse aliquid ex se, ita quod ipsum deducat se ipsum ad non esse: hoc est impossibile, quia ens secundum totum ambitum suum opponitur contradictorie ad non esse: vnum autem contradictoriorum per se non mouet se ad alterum: sed subiectum est illud, quod monetur de contradictorio in contradictorium: ergo oportet, quod deducatur ad non esse per actionem alterius: sed hoc etiam impossibile. Probatio, quia si sic, aut per actionem positiuam, aut per actionem priuatiuam. Impossibile est autem, quod deducatur ad non esse per actionẽ positiuam: quia omnis actio positiua requirit subiectum, requirit & terminum positiuum: & hinc est, quod vnum agens habet ex se priuare. Agens enim non inuenit negationes secundum Commentatorem: & per rationem, quia vel facere est non facere: ergo si actione aliqua cælum fieret, vel talis actio esset non agere, & per consequens esset non actio. Vnde videtur mihi, quod contradictio sit dicere actionem tantummodo priuatiuam. Vnde necessario actio positiua habet terminum positiuum. Tunc ergo actione positiua Deus non potest redigere cælum in nihilum: ergo si redigere posset illud in nihilum: hoc esset actione negatiua: sed hoc est impossibile, quia actio negatiua non est actio vlla; ergo non apparet, quomodo Deus possit cælum, vel lapidem annullare, si cælum ex se haberet, quod duraret: sed si ponatur, quod cælum conseruetur à Deo, bene apparet, quia licet res non posset annihilari per actionem agentis cuiuscunquè, potest tamen annullari per subtractionem actionis, & tunc si Deus subtraheret suam conseruationem, eo ipso res cedet in nihilum, & si res cedit in nihilum, subtracta actione diuina, siue conseruatione; ergo per oppositum conseruatio est esse causa rei, quia si negatio est causa negationis, & affirmatio est causa affirmationis: ergo omnes res indigent conseruari à Deo in esse suo: quod erat propositum.

Secunda Propositio est, quod omnes res, quæ immediatè insunt, & creantur à Deo, immediatè conseruantur ab eo: res autem, quæ sunt à Deo mediantibus causis secundis (si quæ reperirẽtur) non video, quare oporteat dicere, quod immediatè conseruentur à Deo, quia videtur, quod sufficiat, quod conseruentur mediantibus causis secundis, ipso Deo cooperante tanquam causa principali, & immediata.

Primam partem propositionis probo: nam cælum, & animæ, & intelligentiæ, quæ immediatæ sunt à Deo, immediatè manutenentur ab eo, & hoc probo, quia illa immediatè manutenentur à Deo, quæ natura tota non potest annihilare, & reducere in nihilum: sed animam, cælum, & intelligentias, & cætera, quæ immediatè sunt à Deo, non potest natura tota annihilare, sed quantum ad hoc subsunt soli Deo, ergo.

Secunda pars propositionis habet maiorem difficultatem. Quidam enim volunt dicere, quod non tantum materia immediatè conseruetur à Deo, sed illa forma in materia, & actus, & omnes perfectiones consequentes sunt immediatè à Deo. Deus enim, vt dicunt isti, immediatè agit in omni actione creaturæ: quod probant, quia ignitio est actio quædam, & creatura, & ideo indiget conseruari: sed non potest, vt videtur, conseruari, nisi à Deo; conseruatio autem actio quædam Dei est, & ideo Deus agit immediatè in omnia.

Alijs non placet dictus modus: sed videtur eis, quod non oportet, quod forma, & ex ea consequentia immediatè à Deo conseruentur, sed sufficit, quod mediante materia. Quid ergo dicendum? Dico, quod mihi magis placet primus modus dicendi, puta, quod cælum, anima, intelligentiæ, & materia, & vniuersaliter omnia immediatè conseruentur ab eo. Cætera sunt instrumenta, veluti causæ secundæ.

Nunc secundo moueo dubia, & primum est; quia Commentator dicit, quod secus est de motu, secus de substantia. Permanentia enim substantiæ non est ab extrinseco: sed est à se.

Perma-

Permanentia vero motus potest esse ab extrinseco, quia de ratione motus est, quod sit in continuo fieri ab alio; de ratione vero substantiæ est, quod sit permanens ex natura sua, & ideo dicit Commẽtator, quod impossibile est, quod substantia sit possibilis, & contingens ex se, & quod ab alio perpetuetur; cuius oppositum est de motu.

Respondeo. Intentio Commentatoris est, quod nulla res potest permanens esse, & continuo dependere, & ideo Intelligentias posuit improductas, & necesse esse, & hoc impossibile est, quod eis communicat ex alio: sed quia secundum Catholicam veritatem habemus clarum, res de natura earum non posse se perpetuare. Hinc est, quod oportet negare Philosophorum & Commentatorem, & supponere, quod sit idẽ de permanentibus, sicut de motu, vt sint dependentia. Hoc accepto, quod motus est in continua permanentia per hoc, quod partes eius effectiuè innouantur, non sic autem est de re permanente, tenendum est, quod omnia conseruatione indigent continua, alias cederent necessario in nihilum, si cessaret conseruatio Dei, quæ est causa omnis rei.

Secundum dubium, quia videtur, quod illud, quod potest ex se durare aliquo tempore quantumcumque paruo, ei non repugnet durare in infinitum: sed Creatura potest ex se durare tempore aliquo, ergo. Maior patet; quia sicut potest in aliquo, & eadem ratione in tertio, & sic in infinitum. Minorem probo. Pono quod Deus creat lapidem in instanti, & dimittat suam actionem, aut lapis relictus sibi annihilabitur in eodem instanti, aut in alio: Non primo modo, quia tunc in eodem instanti esset, & non esset, & est contradictio; nec in alio instanti immediatè, quia non sunt duo instantia immediate; ergo si lapis dimissus sibi, prius, scilicet, suæ productionis cedet in nihilum; oportet, quod cessio illa sit in aliquo instanti, inter quod scilicet, & suæ creationis sit tempus medium: ergo in tempore illo lapis sibi dimissus durauit.

Respondeo, & ad probationem dico, quod cederet in nihilum, non in eodem instanti, quo creatus est, quia in eodem instanti inessent sibi contradictoria; nec in instanti immediate, quia non est immediatum instanti: ergo nec instanti, inter quod, & primum instans sit tempus medium: sed pono sic, quod lapis habebit esse tantum per instans, sicut sua creatio fuit per instans, & in toto tempore sequenti Deus subtrahet actionem, & ideo pro toto tẽpore sequenti, lapis non habet esse: ergo lapis habet esse ex se, sine actione diuina, quia instanti illo, in quo ponitur tantum esse, est actio diuina.

Dices, adhuc manet difficultas argumenti, quia concedo, quod pro toto tempore sequenti Deus subtrahat actionem suam: ego tamen quæro de mensura eius subtractionis, non videtur, quod illa sit totum tempus sequens; quia sicut potentia actionis est instantanea, non mensuratur toto tempore, sed aliquo instanti; sic videtur esse de subtractione actionis, & tunc restat quærere, quod instans est illud, vt prius.

Respondeo. Dico, quod subtractio actionis non oportet, quod mensuretur aliquo instanti; talia enim non habent realem mensuram, quia non entia nulla reali mensura mensurantur. Subtractio enim actionis diuinæ non est per aliquam actionem mediam: sed est pura priuatio, & dimissio actionis, ideo est pura nõ actio.

Tertium dubium est, quia si Creatura indigeret conseruante, hoc esset, quia relicta sibi cederet in nihilum: sed hoc est impossibile. Probo. Magis repugnant ens, & nihilum, quam albedo, & nigredo: sed impossibile est, quod albedo sibi relicta cedat in nigredinem: ergo impossibile est, quod aliquod ens relictum sibi cedat in nihilum.

Responsio. Tota difficultas est hæc: quoniã valde inimaginabile est, quod Creatura annihiletur. Si enim esset aliquod subsistens, quod existens sub vno opposito fieret, & postea sub alio, non esset difficultas: sed tenendo, quod non remaneat subsistens, videtur, quod sit repugnantia Creaturæ ad annihilationem saltem de secundo modo. Dico tunc, quod quia Creatura continuè dependet à Deo, & eius conseruatione: remota autem causa remouetur effectus: ergo remota conseruatione diuina remouetur Creatura, quod idem est, quod cedere in nihilum, quare Creatura hoc modo non est impossibile, immo est necesse, quod cedat in nihilum.

Ad illud, quod dicitur, quod vnum oppositum non cedat in aliud. Concedo, quod hoc est inintelligibile: sed tamen non impossibile Deo.

Ad argumentum in oppositum dico, quod artificialia non conseruant se ipsa, sed conseruantur per dispositionem materiæ, vt per duritiem; totum tamen reducitur in conseruationẽ alicuius, quod primo, & immediate Deus conseruet, puta materiæ, & cæli.

ARTICVLVS II.

Vtrum creatio & conseruatio sint eadem actio.

AD secundam quæstionem arguo primo; quod creatio creaturæ, & eius conseruatio sunt realiter eadem; quia inter duos termi nos vniformiter se habentes, & penes eadem fundamenta, non videtur, quod possit esse nisi vna habitudo, sicut non est nisi vna similitudo inter duo alba; sed in primo instanti creator, & creatura se habent vniformiter, & ex parte ipsorum, vt termini sunt, & ex parte fundamentorum in primo stanti, & in toto tempore prius: ergo creatio ad Deum in primo instanti, & in toto tempore, non est nisi vnica habitudo: sed in primo instanti habitudo media inter creaturam, & Deum est creatio, in toto alio tempore est conseruatio: ergo creatio, & conseruatio sunt eadem operatio, & eadem habitudo.

In oppositum est: quia quando aliqua duo sunt idem realiter, quamdiu manet vnum, manet alterum: sed quando manet conseruatio, nõ manet creatio: quia in toto tempore post primum instans creatura cõseruatur, & non creatur: ergo.

Respondeo in ista quæstione. Primo ponam quasdã Propositiones. Secundo mouebo quædã dubia. Primo pono Propositionem istam, quod creatio, & conseruatio sunt operationes realiter distinctæ. Hanc propositionem pono propter opinionem quandam, quæ dicit, quod creatio, & conseruatio sunt eadem habitudo, & per consequens eadem operatio. Hanc opinionem fulciam aliquibus rationibus.

Primo sic. Creatio sub ratione, qua creatio conseruat: ergo creatio sub ratione, qua creatio, est conseruatio. Antecedens probo per Augustinum 8. sup. Genes. ad litteram, cap. 12. circa medium, qui dicit: Aer præsente lumine non factus est lucidus, sed fit lucidus: & per Auicennam, qui dicit: Creatura indiget datore sui esse semper, & incessabiliter, quam diu habet esse. Consequentiam probant: quia eiusdem effectus ad idem efficiens nõ videtur esse, nisi vna dependentia essentialis, & eiusdem efficientis ad eundem effectũ non nisi vnica actio.

Aug. 8. sup. Gen. ad litt. c. 12. circa med. 6. metaphy. suæ. 1.

Aug. de ciuit. Dei.

Confirmatur per Augustinum de ciuit. Dei, qui dicit: & si potentiam suam, vt ita dicam, fabricatiuam rebus subtrahat, infra non erunt, sicut antequam fierent non sunt: sed potentia fabricatiua est potentia creatiua, vnde antea vocauerat eam potentiam, qua creauit cælum, & terram.

Secundo, quia idem est creatum, & conseruatum: ergo eadem actio, & conseruatio. Antecedens patet de se, consequentiam probat: quia operationes capiunt distinctionem, & idẽtitatem ex terminis. Dicunt ergo isti, quod creatio, & conseruatio dicunt omnino eandẽ habitudinem; sed tamen differunt in ordine ad connotata: quia creatio dicit acceptionem esse; tamen connotat immediatum non esse præcedens; sed conseruatio dicit eandem acceptionem esse continuatam sine tali ordine ad non esse præcedens.

Hanc propositionem non capio, ideo probo propositionem propositam contra eam aliquibus rationibus.

Primo sic. Viæ in terminum, & manutenentia in termino non sunt eædem propositiones, nec idem respectus: sed creatio & conseruatio se habent, sicut via in terminum, & manutenentia in termino, quia creatio deducit ad esse, conseruatio manutenet in esse: ergo. Maiorem probo exemplo, auctoritate, & ratione: exemplo, quia leuare lapidem in aere, & tenere non sunt idem: Columna potest lapidem in aere leuare, similiter non idem, nec ex eadem causa figura sigilli actiue imprimitur in cera, & conseruatur; conseruatur enim ratione dispositionum materiæ, quæ non sunt actiuæ, puta ratione duriciei, & huiusmodi.

Item secundo auctoritate Philosophi: impossibile est simul ire Thebas, & illic esse.

Item ratione, quia mutuo se excludunt. Ei enim, cui attribuitur manutenentia, impossibile est, quod attribuatur via: termino enim in esse accepto, & acquisito attribuitur manutenẽtia, & tamen terminus excludit viam: Exemplum est de generatione, & motu; habitibus nãque præsentibus cessat motus, & generatio. Respondetur ad hoc, quod duplex est via. Vna est processus imperfecti imperfecti ad perfectum, & processus termini a quo ad terminum ad quem, & talis via est motus. Alia via est processus ab agente in passum, & talis via est generatio illa, & creatio. Huius enim via est instantanea. Prima via non habet terminum coniunctum: secunda vero habet: prima via præcedit ratione interminabilitatis, via autem secunda, cum instet in ipso termino, nõ plus requiritur ad hoc, quod manuteneatur, nisi habitudo ipsius termini ad productum. Vnde per hoc, quod continuatur acceptio esse, esse vniformiter dicetur creatum, & productum conseruari.

Sed contra istam responsionem arguo primo, quod impossibile est, quod continuatio, quæ cadit super originem, non cedat origo, alias esset processus in infinitum. Vnde sicut origo non originatur, sed est illud, quo aliud originatur, sic non seruatur. Secundo dato, quod conseruatio cadit, & super originem, tunc prius creatio conseruabatur, quàm creatura: quia creatura hoc modo conseruabit per conseruationẽ creationem. Tertio, quia non euadit difficultatem, dato enim, quod conseruatio cadat super originem, quæram: Vtrum creatum conseruetur sola creatione nullo addito, vel aliquo addito: non sola: ergo. Quarto, quia licet via instantanea, & terminus sint simul in eodem stanti duratione, tamen stanti aliquo signabili vnum excludit aliud: productum enim instanti aliquo signabili est sub opposito originis, quia sub esse.

Secunda ratio est ad quæstionem principaliter ista. Illud, quod quantum est de se, non habet, quod sit, nisi per instans, eo quod non potest creatura conseruari, alias conseruaretur sine eo, quod habet formaliter conseruari: ergo si productio, quantum est ex se, non habet, quod duret, nisi per instans, oportet quod productum sit est in tempore sequenti, quod sit alia via, & alia positione agentis, quæ non transit in instans. Hinc est, quod quia productio in diuinis ex propria natura habet, quod duret ex se, & mensuratur æternitate, ideo non indiget terminus aliqua manutenentia, & conseruatione: sed creatio & vniuersaliter omnis productio in creaturis ex se non habet, quod duret, nisi per instans; da enim, quod haberet ex se, quod duraret prius instans, non posset Deus annullare productum immediate post primum instans.

Confirmo, quia si haberet, quod duraret ex se sine aliqua manutenentia, esset ex se necesse esse, quia illud est ex se necesse-esse, quod habet ex se, quod duret quocunque alio circumscripto: ergo si productum conseruetur prius instans, necessario oportet, quod aliqua via, & alia positione.

Secunda Propositio est, quod conseruatio nõ est realiter idem quod conseruatum, probatur per easdem rationes, quibus probatur supra de creatione, quod differat a creatura.

Nunc tertio pono difficultates, & prima est, quod non oportet plus ponere in conseruatione creaturæ à Deo, quam ponatur in conseruatione effectus a sua causa inferiori creata: sed aliæ causæ inferiores conseruant effectus suos con-

continuando suam causalitatem, vt patet de Sole conseruante lumen in medio, quarę, &c.

Secundo sic. Duæ operationes non habent eundem terminum, maxime si quælibet totaliter vel altera totaliter ponat in esse ipsum operatum: ergo si creatio, & conseruatio differunt, sunt duæ operationes cum creatione, creatura capit totale, & totaliter esse, non poterunt creatio, & conseruatio esse respectu eiusdem termini: ergo conseruatio habebit aliud operatum a creatione; quæro ergo, quid est illud, non res ipsa in se, quia ipse est terminus creationis, nec accidens aliud; quia continuatio, & conseruatio accidentis non est conseruatio subiecti, sed e conuerso; conseruatio ergo & creatio sunt respectu eiusdem termini producti, & operati: ergo sunt eadem operatio.

Tertio sic: Omne quod capit de nouo esse ante est terminus productionis, aut est illud, quo res capit esse, vt productione. Omne enim ens nouum, vel ponitur in esse per productionem nouam, vel est illud, quo res de nouo ponitur in esse. Actio, & passio habent nouum esse, quia sunt id, quo aliquid capit nouum esse. Vnde hæc est manifesta per se, quod quicquid de non esse exit ad esse, vel est ipsum esse rei productæ, vel est acceptio esse ipsius rei productæ; sed conseruatio non est ipsa res capiens esse, nec est acceptio esse rei, qua res capit esse, quia tunc esset creatio: ergo conseruatio, vt distinguitur a creatione, non exit aliquo modo de non esse ad esse: ergo non est aliquid in creatura differens a creatione.

Confirmo hoc, quia conseruatio non est operatio differens a creatione, non est prior creatione, patet de se, nec simul natura, alias non posset res creari, & non conseruari: ergo est posterior creatione. Quæro tunc, quomodo in isto posteriori signo realitas conseruationis exit de non esse ad esse: non potest dici, quod exeat ad esse, sicut per se terminus productionis, nec sicut terminus productionis subiecti, scilicet rei creatæ per accidens, vt videlicet perducatur ad productionem eius per modum sequelæ, eo modo, quo respectus producitur ad productionem fundamenti. Tunc enim realitas fundationis dependeret a subiecto, scilicet a re creata, & tunc esset circulus in dependentibus essentialiter.

Quarto ad idem arguit quidam Doctor sic. Impossibile est effectum aliquem duplici dependentia a creatura vna vnius generis causalitatis dependere, & hoc totaliter; da enim oppositum. Tunc nulla illarum dependentiarum esset essentialis, quia quacumque illarum circumscripta, adhuc effectus poterit remanere dependens in eodem genere causalitatis: sed si creatio esset habitudo, alia a conseruatione, cum per vtrumque res dependeret essentialiter a Deo, vt a causa efficiente, sequitur quod idem effectus dependebat a Deo duplici dependentia causalitatis eiusdem rationis, scilicet in genere causæ efficientis: ergo.

Quinto sic. Eiusdem termini ad eundem terminum non potest esse relatio, nisi vna eiusdem modi relationum, & hoc secundum idem fundamentum, vnde licet caloris producentis ad calorem productum sit duplex relatio primi modi, vel duplex secundi: sed si creatio, & conseruatio sint duæ habitudines, quælibet partiũ ad secundũ modum, patet de se, quod quælibet earum habet eosdem terminos, puta Deum, & creaturam, & idem fundamentum, scilicet entitatem creaturæ: quare.

Sexto ad idem, quia vnius potentiæ in ordine ad eundem terminum non videtur esse posse nisi vnus actus. Vnde sicut potentia ad potentiam, sic actio ad actionem: sed potentia creatiua, & conseruatiua est eadem potentia.

Hoc patet per Augustinum lib. 4. super Genes. ad literam cap. 12. qui dicit, quod si potentiam fabricatiuam, idest creatiuam, Deus subtraheret a rebus, redirent res in nihilum, quod non esset; nisi potentia creatiua esset potentia conseruatiua. Maior autem istius rationis patet: quia potentiæ distinguuntur per actus proprios: quod est, quia quælibet potentia videtur habere actum vnum adæquatum.

Aug. lib. 4. sup. Gen. ad litt. c. 12.

Septimo sic. Si conseruatio est res aliqua distincta a creatione, & creatura necessario indiget conseruari a Deo: ergo aut manutenentia aliqua, & sic procedetur in infinitum, aut se ipsa, & sic standũ fuit in primũ, scilicet in creaturã.

Si dicas, quod sufficit non suspendere respectu alicuius manutenentiæ, & ideo non indiget manutenentia aliqua; pari ratione sufficeret non suspendere creationem, & sic conseruabitur creatione.

Propter istas rationes volunt quidam dicere, quod creatio, & conseruatio quantum ad illud, quod important in recto, dicunt eandem realitatem omnino. sed eorum dictum accipitur totaliter ab extrinseco secundũ diuersa connotata; vt sic creatio sit dependentia creaturæ ad Deum, sicut ad efficiens, in quantum connotat non esse res procedens, & primum aut res primo est: sed conseruatio connotat instantia posteriora, in quibus intelligitur res iam esse, & per hoc sequitur euadere multas rationes contra eos possibiles fieri.

Si enim dicatur, quod creatio est in primo instanti, sed conseruatio præsupponit primum esse, & mensuratur instantibus posterioribus. Respondent, quod hoc non arguit differentiã, nisi in connotatis: & si dicatur quod origo præintelligitur ipsi realitati, respondent, quod hoc est verum quoad connotata.

Si vero dicatur tertio, quod de eo, de quo verificatur conseruatio, non verificatur creatio; quia illud, quod est, possibile est conseruari, sed quod non est, impossibile est conseruari, tamen possibile est creari.

Respondent, quod ista diuersa denominatio est ratione diuersorum connotatorum, sic respondent ad consimilia multa, quæ contra eos inducuntur. Sed ista opinio (vt mihi videtur) non habet solidum fundamentum, & per consequens rationes prædictæ non soluuntur; & improbo istam opinionem quo ad hoc, quod dicit, quod creatio, & conseruatio in recto dicunt eandem realitatem. Primo sic. Creatio in recto, & secundum suam rationem formalem est acceptio esse ipsius rei: sed conseruatio in recto non potest esse acceptio esse ipsius rei, imo ei repugnat, ergo.

Maior

Maior nota est, quia creatione passiua capit esse formaliter, sicut lignum albedine est album formaliter. Minorem probo, quia re non incorrupta, impossibile est, quod eiusdem rei sit alia, & alia acceptio essendi enim oppositum. Tunc sequitur, quod res iam habens esse capiet de nouo esse, & quod res prius sit, quam accipiat esse; nam per vnam productionem sufficienter res capit esse. Si ergo illa transeunte detur productio aliqua, remanente ista productione, res, quæ iam est, capit esse, ex quo ponitur fuisse per productionem primam, & non incorrupta.

Sed eiusdem rei non incorruptæ potest esse alia, & alia, immo in diuersis instantibus conseruatio, quod patet: quia pono lumen pro instanti A. conseruari a Sole, idem lumen, immo non incorruptum, potest conseruari a Deo pro instanti B: & certum est, quod non eadem conseruatione, nisi ponas, quod eadem sit conseruatio, & dependentia, quia lumen dependet à Sole, & a Deo: ergo.

Et confirmo hoc, quia de ratione cõseruationis est, quod sit alia, & alia, immo in alio, & alio instanti, vt infra dicetur, & hoc remanente eadem re conseruata. Hoc autem repugnat ei realitati, quæ est acceptio esse formaliter, quare conseruatio formaliter non est acceptio esse. Vnde potest confirmari ratio sic, de ratione productionis per te, quæ est acceptio esse, formaliter est, quod transeat in instans, & quod aliqua mora sit in aliquo instanti circa eandem rem, quod est omnino impossibile: sed licet creatio data transeat in instans, tamen potest reiterari, & reiteratur de facto in aliquo instanti, quare, &c.

Secundo contra opinionem prædictam arguo: supponit enim falsum, quod productio cõnotet primum instans, vel non esse præcedens; quia generatio actiua in diuinis non esset vera productio, & ideo licet creatio connotet primum instans hoc modo; hoc tamen non habet, vnde productio est; hoc sibi enim omninoaccidit productioni: cum ergo creatio in recto sit vera productio, licet vltra hoc connotet non esse primum & primum instans; repugnat autem conseruationi, quod sit productio: patet ergo, quod creatio quantum ad illud, quod importat in recto, formaliter non est conseruatio. Ex quibus patet solutio ad argumenta, & consequentias inductas in oppositum.

DISTINCTIO SECVNDA.

DE ANGELICA ITAQVE NATVRA.

Postquam Magister in prima Distinctione egit de Creatura in generali, incipit nunc agere de ea in speciali, & primo agit de natura spirituali, tractando primo de loco, vbi creabatur, & de tempore, in quo creabatur. Ad pleniorem, & maiorem euidentiam de mensura esse substantiæ spiritualis, vt videatur, vtrum mensuretur tempore, vel æuo, Quæro primo de natura temporis quinque quæstiones.

QVAESTIO PRIMA.

1 Prima est. Vtrum tempus sit duratio, vel successio, idest, Vtrum sit formaliter quantitas continua, vel discreta.

2 Vtrum tempus secundum suum formale sit ens in anima, vel extra animam.

3 Vtrum repugnet formali rationi temporis plurificari.

4 Vtrum tempus sit passio motus primi mobilis, sicut proprij & primi subiecti.

5 Vtrum idem nunc sit in toto tempore.

ARTICVLVS I.

Vtrum tempus sit duratio vel successio, siue quantitas continua, vel discreta.

QVantum ad primum, arguo primo; quod tempus sit quantitas continua; quoniam continuum est illud, cuius partes copulantur ad aliquem terminum cõmunẽ, vt patet in prædicamẽtis c. de quantitate: sed partes temporis copulantur ad aliquem vnum communem terminum, quia ad nunc: ergo.

In oppositũ est, quia in eius definitione ponitur numerus, qui nõ est quantitas cõtinua, discretum enim non ponitur essentialiter, & intrinsece in

in diffinitione continui; sed in diffinitione temporis ponitur numerus patet ex 4. physicor. ergo.

Respondeo. Hic ponam primo duas propositiones, secundo eliciam diffinitionem temporis. Prima propositio est hæc: quod loquendo de tẽpore, vt est quantitas indeterminata, non reducta ad aliquem certum numerũ, vel mensuram, nil aliud est, quàm successio motus, siue quantum successiuum.

Hanc propositionem probo primo rationibus, demum auctoritatibus. Prima ratio est ista. Sicut se habet dimensio, & quantitas permansiua, ad quantum permansiuum, ita se habet successio siue tempore ad omne quantum successiuum. Hanc probo, quia secundum Aristot. quantitas in genere non est nisi duplex, scilicet permanens, & successiua; & primam diuidit in lineam superficiem, & corpus; secunda est ipsum tempus; sicut ergo quantitas permansiua ad suũ quantum, & dimensionatum; sic se habet successiua ad suum quantum (vtrobique enim comparatur forma ad suum effectum formalem) sed quantitas permansiua non est nisi dimensio, & partibilitas quãti permãsiui. Sicut corporeitas non est nisi dimẽsio, & partibilitas quanti permansiui; sic corporeitas non est nisi dimensio formalis, & partibilitas corporis; sic de linea, & superficie: ergo sic se habebit tempus ad esse successiuum, quod erit successio formaliter cuiuslibet quanti successiui, vt sic omne, quod succedit, succedat formaliter per ipsum tempus.

Secunda ratio est ista. Tempus non est formaliter nisi prius, & posterius continuitate addita: sed prioritas, & posterioritas non sunt aliud formaliter, quam quædam successio habentis partes priores & posteriores; ergo, &c. Maior patet, quia tempus non est formaliter aliud, quam præteritum, & futurum, & præsens: sed hæc formaliter non sunt, nisi prius & posterius. Vnde præteritio non est aliud quàm quædam prioritas respectu præsentialitatis, & futuritionis. Vbi considerandum est, quod dicendo; quod tempus est ipsum præteritum, præsens, & futurum, ista, inquam, possunt accipi formaliter pro ipsa præteritione, & futuritione; vel subiectiuè pro eo quod præteritum, & futurum est, quod est subiectum præteritionis; vel possunt accipi copulatiue pro substrato, & ista præteritione, & futuritione, & tunc tempus non est præteritum, præsens, & futurum, accepta secundo modo, sed primo modo tantum. Minorem probo. Successio enim non est aliud, quam hoc post hoc & instãs prius transiens, futurum accedens; quare successio non est aliud quam prioritas illa, & posterioritas.

Tertia ratio est ista. Capio quantum succedens, & ipsam successionem, quæ non est aliud, quam prioritas, siue prius, & posterius. Resoluo ipsum succedens in ipsam successionem, quę non est aliud, quam prioritas, & posterioritas, & in ipsum, quod succedit, quod est subiectum ipsius successionis. Similiter resoluo prius, & posterius in illud, quod est prius, & posterius, & in illam posteritatem, sicut resoluo album in illud, quod est album, & in illam albedinem. Volo probare, quod tempus non est aliud, quam illa successio eius, quod succedit, seu prioritas, & posterioritas eorum, quæ est prius, & posterius, & hoc sic: Aut tempus est formaliter illa successio motus, aut est alia successio, qua motus succedit: sed non potest esse secundus modus, ergo necessario oportet dare, quod tempus sit successio motus, qua motus dicitur succedere formaliter. Minorem probo; quoniam sicut est impossibile in quanto permansiuo esse duas quantitates permãsiuas; sic etiã in quanto successiuo, impossibile est esse duas successiones, & quantitates successiuas; ergo impossibile est, quod in motu sit vna successio, quæ est tempus, & alia, qua motus succedit intrinsecè, sed successio, qua motus succedit, est ipsum tempus.

Confirmo, quia si motus habet propriam, & intrinsecam successionem aliam à successione, quæ est formaliter tempus, tunc oporteret, quod essent duæ quantitates formaliter successiuæ, quo concesso, sequitur, quod Philosophus fuit valde insufficiens in non ponendo nisi vnam quantitatem successiuam: motus enim (secũdum eum) est solummodo quantum per accidens. Item nullus negat, quin tempus sit quantitas successiua, tunc sic, aut tempus est illa successio in abstracto, aut est aliquid concretum ex partibus succedentibus, & successione; ita quod habeat partes intrinsecè succedentes, sicut & motus; nõ potest dici secundus modus, quia tunc tempus esset quantitas per accidens, ergo necessario oportet dicere, quod tempus sit ista successio in abstracto, & hoc cum omne, quod est tale in concreto, sit tale formaliter per illud, quod est tale in abstracto, sicut omne, quod est album, est album albedine, sequitur, quod omne successiuum sit formaliter tale ipso tempore: sic ergo tempus est successio, qua succedunt formaliter partes motus: motus vero habet aliam successionem intrinsecè, qua dicatur succedens præter tempus, quæ est formaliter successio.

Nunc secundo probo hanc Conclusionem per auctoritates, & prima Augustini, vbi dicit, quod tempus nihil aliud est; quam successiuorum distinctio, siue distensio, distensionẽ nihil aliud esse quam successionem seu distinctionẽ quæ idem videtur esse, quod successio; non enim dicit extensionem, quia illa non esset, nisi in permanentibus. Item Auicen. 3. phyſic. dicit, quod tempus non est, nisi continuitas motus, non continuitas permansiua: ergo successiua, hoc autem nil aliud est, quam successio, ergo. Item Aristot. probat, quod motus non est tempus, tum quia tempus est vbique, non motus, tum quia tempus non multiplicatur, motus multiplicatur. Probat hoc idem per hoc: quod motus differentiæ, seu passiones sunt tardum, & velox, quæ non sunt passiones temporis.

Secundo probo aliam conclusionem, quod scilicet tempus est aliquid motus, quia non percipimus tempus, nisi in motu, secundum eum: & prius concludit ibi, quod tempus est prius & posterius in motu, & prius dicit, quod prius, & posterius in motu sunt aliud ab ipso motu: Sed hic contra ipsam conclusionem videntur esse quædam dubia: primò quia dicitur, quod tempus non est aliud formaliter, quam prioritas, & posterioritas in motu. Contra, quia prioritas, & po-

& posterioritas sunt formaliter relationes: tempus non est formaliter relatio: ergo.

Secundo, quia dictum est, quod motus est successiuus formaliter per ipsum tẽpus, ita quod tempus est formaliter illa successio motus. Contra hoc arguo: quia impossibile est, quod causa, & causatum sint idem: sed successio, & continuitas in motu est causa successionis & cõtinuitatis in tempore, patet 4. phys. & 7. metaph. Itẽ motus per se omni alio circumscripto habet partes, aut ergo continuas, aut discretas, aut successiuas, aut permanentes: ergo circumscripto tẽpore motus habet partes suas permanentes, vel successiuas, non ergo habet a tempore, quod sit successiuum.

Ad illa respondeo. ad cuius euidentiam scien
dum est, quod valde est difficile in aliquibus cõ
cretis resoluere ea in abstractum, siue informam,
& subiectum: & hoc propter indiuisionem for
mæ à subiecto, propter quod intellectus arguiti
uus non potest diuidere subiectum, & accidens,
& separare vnam ab alio, ideo apprehendit v
trumque, sicut vnum: sicut cum dico partem, pu
tatur enim, quod cum concipimus partem, con
cipiamus tantummodo vnam rem, sed in rei ve
ritate concipimus duo. Intellectus enim argui
tiuus resoluit cõcretum in duo, in formam in ab
stracto, & subiectum, puta in illam particula
ritatem, & in illud quod subijcitur partibilitati,
siue sit lignum, siue ferrum, siue albedo, vel qua
litas aliqua: quando enim concipio partes albe
dinis habeo naturam albedinis vt subſtratum, &
illam partibilitatem in abstracto, ita quod albe
do est illud, quod partitur, & partibilitas illa,
quæ est quantitatis, est illud quo partitur, &
vnũ nõ est aliud: albedo est in prædicamẽto qua
litatis, partibilitas vero in prædicamẽto quãtita
tis, & hoc probo: quia albedo transit de maiori
partibilitate ad minorem, nulla mutatione facta
in substantia albedinis, sic est in proposito; ca
piendo enim partes motus, concipio eas in qua
dam successione. Verbi gratia. Cum concipio
dealbationem continuam, concipio ibi alias, &
alias partes sibi inuicem succedentes. Intelle
ctus igitur, hoc quod dico successiuum, potest
resoluere in illa, quæ succedunt, & sic habeo ab
solute partes ipsius motus, & in ipsam succes
sionem, & sic habeo ipsum tempus. Similiter est,
cum concipio prius, & posterius in motu, intel
lectus statim potest resoluere prius, & posterius;
& tunc concipio absolute partes motus, & in ip
sam priorit atem, & posterioritatem, & sic ha
beo formaliter illam successionem, quæ forma
liter est tempus; & illa successio siue prioritas,
& posterioritas non sunt idem, quod illæ partes
motus, & hæc est intentio Aristot. quando di-
cit, quod tempus non est motus, sed aliquid ip-
sius, & Commentator 4. physic. comm. 99. dicit,
quod motus, & tẽpus habent quidditatem aliam,
licet sint idem subiecto.

4. phys. text. 93. & infra 4. phys. com. 99.

Tunc ad dubia. ad primum dico, quod sicut in
quantitate permanſua est considerare distantiã,
& illa vno modo est relatio, alio modo non: cum
enim concipio spatium inter duo distantia, quæ
non est relatio, cum illa duo distantia fundant
mutuas habitudines, secundum quas vnum vt
distans dicitur ad aliud, & talis habitudo voca-
tur, & distantia, quæ vt sic concepta, est relatio;
sic dico in quantitate successiua, quando capio
prioritatem, & posterioritatem absolute, vt sunt
quædam linea successionis inter media, & inter
hoc, & illud, vt sic, prioritas & posterioritas non
sunt relationes, sed quædam lineæ distantiæ, &
successionis inter duo. Si vero illam lineam ca
piam alijs rationibus, vt incipit ab hoc in illud,
& è conuerso: vt ab illo in hoc, siue, vt per illã hoc
aspicit illud, & e cõuerso, illud aspicit hoc, sic cõ
cipiendo, habeo mutuas relationes prioritatis, &
posterioritatis huius ab hoc, & è conuerso.

Ad secundum dico, quod in motu aliud est par
tibilitas, & aliud successio; & ex alio habet mo
tus partibilitatem, ex alio autem successionem:
primum probo, quia potest esse in motibus ma
ior successio stante eorum æquali partibilitate,
& e conuerso. Verbi gratia. Vnus vadit ad san
ctum Dionysium in quatuor horis, claudus ibit
in vna die æqualis partibilitas est in motu vtriusque, quia tantus motus est vnus, quantus est
alius; tamen non est æqualis successio, quia
vna est quatuor horarum, alia vnius diei.

Consimiliter pone, quod in quatuor horis va
dit quis ad sanctum Dionysium, & in quatuor
horis vadit quis vsque ad exitũ ciuitatis; succes
sio est æqualis vtrobique; quia quælibet est qua
tuor horarũ, tamen partibilitas non est æqualis.

Secundo probo per Philosophum 6. physicor. tex. 38. & text. 11. Diuisibilitas vnius motus est secundum partes, siue secundum diuisibilitatem magnitudinis, vt dicit ibi idem; successio vero in motu formaliter est a tempore. Vlterius scien
dum, quod partibilitatem quamlibet sequitur continuitas, vel discontinuitas, sicut autem diuersitas motus oritur a spatio, & magnitudine, vnde partibilitatem, & continuitatem motus ha
bet ab illa magnitudine, sed nec illa continui
tas est successio, immo stante eadem continuita
te potest esse maior, & minor successio, vt dice
batur de partibilitate; sed tam partibilitas, quã
continuitas mensuratur successione, & continui
tas mensuratione, & partibilitas eo modo, quo
habet partibilitatem, est a partibilitate, & conti
nuitate in motu.

Verum sciendum est vlterius, quod in motu
potest considerari duplex continuitas; vna, quæ
est secundum partes, secundum quam potest de
motu dici tantus, & tantus; alia vero secundum
successionem, secundum quam dicitur motus
magnus, qui durat per multum tempus: primam
continuitatem habet motus a spatio, sine parti
bilitate.

Ad tertium respondeo, quod tempus propriè
non habet partes, sed est formalis successio ip
sarum partium, sicut quantitas in abstracto non
habet partes, sed est illa partibilitas habentis
partes. In omni enim eo, quod habet partem,
aliud est illud, quod est pars, & aliud partibili
tas ipsa eius, quod est pars ipsa; ergo partibili
tas non habet partes, sed est illud, quo partitur
formaliter illud, quod habet partes, quod est
pars in concreto: bene tamen verum est, quod
in talibus formis sæpe concretum denominat
abstractum. Sicut Augustinus quandoque dicit,
quod candor est candidus: & ratio huius deno
minationis est; quia in talibus est abstractio dis-
simi-

similis, & ideo de difficili potest resolui concretum in formam in abstracto, & in subiectum; im
mo propter intimam indiuisionem formæ, & subiecti, quando putat intellectus habere abstra
ctum, concludit & subiectum. Hinc est quod quantitas, quæ est quædam partibilitas, commu
niter concipitur cum ipso quanto, & partibili. Vnde concipiendo lineam putat intellectus con
cipere puram quantitatem, & hoc non est verum, immo concipitur in linea ipsum lineatum: aliud enim est lineatio, & aliud lineatum, & aliud corporeitas, & aliud in corporeitate ipsum, quod est corpus: & sic est in proposito, quia & si tempus non sit nisi successio formalis omnium succeden
tium, tamen quandoq. denominatur a concreto: quia non bene concipitur successio sine succe
dente. Ideo dicimus, quod tempus est conti
nuum, & etiam successiuum.

Secunda Propositio est hæc: quod tempus ac
ceptum per modum quantitatis indeterminatæ est quantitas continua, & non discreta; sed vt accipitur per modum quantitatis determinatæ, & mensuratæ. sic est quantitas composita ex cõ
tinua, & discreta. Hanc Propositionem probo, quoad vtramque partem: ad cuius euidentiam, primo prænoto quoddam notabile, quod quantitas quædam est indeterminata, vt cum dico li
neam, superficiem, & huiusmodi; quædam vero determinata, vt cum dico bicubitum, tercubi
tum, & huiusmodi. Est autem quantitas deter
minata quantitas reducta ad certum numerum, & mensuram, & ideo sciendum est, quod sicut Philosophus in 10. metaph. tex. 3. dicit. Prima ra
tio mensuræ inuenitur in quantitate discreta, & inde transfertur ad continuam, & hinc est quod nunquam continua quantitas habet rationem mensuræ, nec potest aliquid mensurare, nisi vt reducitur ad certam mensuram quantitatis di
scretæ: sicut linea absolutè sumpta numquam in
telligeretur aliquid mensurare, sed linea reducta ad quantitatem discretam, puta ad numerum de
terminatum, vt si dicatur, linea decem palmorũ talis inquam, vt sic, habet rationem mensuræ, & hic est processus Arist. 10. metaph. tex. 3. quod quantitas discreta capit rationem mensuræ ab vno, quantitas vero continua a quantitate di
screta. Sicut igitur dictũ est de quantitate conti
nua permanente, sic dico proportionaliter de successiua, quæ est tempus, quod quædam est in
determinata, quædam determinata. Tempus igi
tur est quantitas indeterminata, prout absolute est illa successio, non reducta adhuc ad numerũ aliquem determinatum, siue mensuram: sed tem
pus, vt est illa successio reducta ad certum nu
merum, & mensuram, quemadmodum vncia est pondus reductum ad certum numerum, hoc mo
do dico, quod tempus est prius, & posterius nu
merata in motu, quia ad numerum reducta: tem
pus autem, vt est quantitas sic numerata, dicitur annus, vel mensis, vel dies, vel aliud huius
modi.

His visis patet intellectus Propositionis, quam posui, quod tempus, vt est quantitas indetermina
ta, est quantitas continua; vt vero est quantitas determinata ad veram mensuram, & certam, & numerum reducta, est quantitas composita ex continua, & discreta. Est enim, vt sic, aliquid constitutum ex prius & posterius, & numero, ideo est prius, & posterius numerata.

Viso quomodo intelligo Propositionem illam, nunc probo eam: primo probo primam partem, sic. Tempus, vt est quantitas indeterminata, non est aliud, quam successio: sed successio est quan
titas continua. Illa enim successio est prioritas quædam, & posterioritas continuata ad aliquẽ communem terminum, est enim futuritio, & præteritio continuata ad præsens. Et confirmo, quia sicut linea est quantitas indeterminata non discreta, tamen non includit numerum aliquem vt sic; ita dico, de tempore, in quantum est quan
titas indeterminata.

Secundam partem Propositionis probo, quod tempus, vt est quantitas reducta ad certam men
suram, sit quantitas quædam composita ex con
tinua, & discreta. Hoc probo primo ratione, de inde auctoritate: Ratione sic: Impossibile est, quã
titatem certificari, & determinari, nisi vt reduci
tur ad certum numerum; hoc probo per Arist. in prædicamẽtis, qui dicit, quod quantitas deter
minata est, quæ reducta est ad certum numerum, vt bicubitum, tricubitum; similiter patet hoc in tempore: Nullum enim potes accipere tem
pus determinatum, nisi vt ad numerum aliquem reductum. Vnde impossibile est concipere annũ determinate, nisi mensurando eum, & reducen
do ad numerum mensium, & mensem, nisi re
ducendo ad numerum hebdomadarum, & heb
domadam ad numerum dierum, & diem ad nu
merum horarum, & horam ad numerum minu
torum; ergo omnis quantitas, vt determinata est, includit numerum infra suam rationem, quia determinationem totam habet a numero.

Hanc Propositionem probo per expressam au
ctoritatem Commentatoris 4. physic. com. 108. & 109. vbi dicit sic. Et quæret aliquis; si tempus quodammodo est continuum, & quodammodo discretum; quare diffinitum est per discretum, cum dicitur ipsum esse numerum. Et respon
dere possumus ad hoc, quod extra mentem non est, nisi motum, & tempus non fit, nisi quando mens diuidit motum in prius, & posterius: & hæc est intentio numeri motus, id est motus nu
meratus: ergo substantia temporis, quæ est in eo, quasi materia, & motus continuus, quoniam non est numerus simpliciter, sed numerus motus; continuatio ergo accidit ei gratia materiæ, & discretio, scilicet numerus, gratia formæ, & est compositum ex duabus quantitatibus, scilicet, ex continua, & discreta, & illa compositio ac
cidit mensuris, quando diuiduntur: & conside
ratio, quæ est in 10. Euclidis de magnitudini
bus. In illo enim tractatu considerat de magni
tudinibus, secundum quod sunt numerus.

Ad euidentiã autem eius, quod dicitur de ma
gnitudinibus, & mensuris in libro Euclidis; sciẽ
dum est; quod Euclides vsque ad decimum librũ agit de propositionibus, in decimo autem in
cipit agere de lineis rationalibus, id est mensu
rabilibus: linea enim mensurata est linea redu
cta ad certum numerum, & ideo est composita ex numero, & continuo.

Nunc secundo infero diffinitionem temporis, potest ergo tempus considerari, vt est quanti
tas indeterminata, & hoc modo consueuit de-

tempore

tempore dici, quod est mensura motus rerum numerabilium. Mora autem, ideſt, ſucceſſio. Vnde hoc, vel ponitur de numero, ſicut quando diffinitur linea, Linea eſt longitudo, ergo. Hoc etiam modo definit Auguſtinus tempus, dicens. Tempus eſt diſtinctio ſuccedentium, infra quod aſpexit ad tempus, vt eſt quantitas indeterminata. Ariſt. autem non aſpexit ad tempus, niſi vt eſt qnantitas terminata. & hæc eſt ratio. Vbi ſciendum eſt, quod vnum tempus non eſt menſura quantitatis interminatæ, ſed terminatæ. Non enim ſignificat aliquid interminatum ad modũ lineæ, ſed ſignificat ſucceſſionem reductam ad certum numerũ, & menſuram, ſicut vncia ad pondus menſuratum: ſignificat enim prius, & poſterius in motu non abſolute, ſed vt numerata ſunt in actu ab anima, vt Commentator dicit vbi ſupra, & hoc importat vocabulum; dicitur enim tempus à temperando, vnde temporata idem eſt, quod menſurata: ſicut ergo ſi diffinias vlnam vltra quantitatem addis numerum aliquem determinatum; ita ſi diffinias tempus vltra ſucceſſionem abſolutè, addis numerum, & ſic Ariſt. 4. phyſ. text. 101. definit, tempus eſt numerus motus ſecundum prius, & poſterius. Et ſciendum quod in diffinitione iſta non accipimus numerum, quo numeramus, ſed numerum numeratũ: non enim eſt intelligendum, quod tempus ſit duálitas, vel quaternitas, vel numerus aliquis formaliter acceptus, ſed eſt prius, & poſterius numerata. Vnde quando mens prius, & poſterius accipit in certo numero reducta, tunc concipit rationem temporis, vel partium temporis; vt tamen reducit prius, & poſterius ad ſexaginta minuta attribuit rationem horæ, & ſic vniuerſaliter, quando accipit ſucceſſionem numerando eam, accipit ſemper aliquam partem temporis, vt diem, menſem, vel annum. Bene igitur dixit Ariſt. Tempus eſt prius, & poſterius numerata. Ariſt. enim accipit tempus, ſecundum propriam rationem temporis, quod proprie eſt quantitas inducens rationem numeri, & menſuræ, ſicut eſt vncia, & vlna.

Diuiſio motus, & temporis.

Ad cuius euidentiã conſiderandũ eſt, quod motus, & tẽpus diuidi, & mẽſurari habet dupliciter, vel per partes ſuas, per quas dicitur eſſe diuiſibilis, vel per prius, & poſterius. Prima diuiſio eſt ſecundum partes magnitudinis. Dicitur enim motus, hoc modo, tantus a tanto ſpatio; alio modo habet motus menſurari a tempore, quia tempus eſt ipſa prius, & poſterius in motu, cum ſit ſucceſſio quædam, hoc modo dicitur etiam motus maior, vel minor, ſecundum ſucceſſionem maiorem, vel minorem: Exemplum pono, quod vnus vadit in duabus horis ad ſanctum Dionyſium, & alius in æquali tempore, vſque ad partem; motus iſti erunt æquales, ſecundum diuerſitatem, quam contrahunt a priori, & poſteriori, ſiue ab illa ſucceſſione, & tamen motus ad ſanctũ Dionyſium eſſet maior ſecundum diuerſitatem partium, quam contrahit a ſpatio, ſiue a magnitudine. ſed pone, quod ille vadit ad ſanctũ Dionyſium in duabus horis, & alius infra diem, vſque ad partem; tunc certum eſt, quod motus, qui eſt ad ſanctum Dionyſium, maior erit ſecundum diuerſitatem ſpatij, ſed eſt minor ſecundum diuerſitatem ipſorum prius, & poſterius, ſiue ſucceſſionis. ſic intelligit Ariſt. diffinitionem illam motus, ſecundum prius, & poſterius, vt intelligatur, quo tempore eſt numeratio motus, & menſura, non ſecundum numerationem, & menſurationem partium, quam habet a ſpatio, & magnitudine, ſed ſecundum numerationem, quam habet a prioritate, & poſterioritate, ſeu a ſucceſſione.

Tunc ad argumentum principale, Ariſt. accipit ibi tempus, vt eſt quantitas indeterminata, habet enim communem terminum, ſecundum quem copulantur partes temporis, quæ ſunt prius, & poſterius abſolute, non vt includit rationem numeri certi, vel menſuræ.

Ad aliud argumentum principale in oppoſitum dictum eſt, quod Ariſt. capit ibi tempus, vt eſt quantitas quædam indeterminata continua reducta ad diſcretam, & vt eſt quantitas determinata, vt ſic enim includit numerum.

Sed contra, quia ſecundum hoc tempus vt eſt quantitas determinata non eſſet vna quantitas: ad hoc reſpondet Commentator, quod accipiendo tempus, in quantum includit numerum, ſic eſt compoſitum ex continuo, & diſcreto, & ſic non diuiditur contra numerum: ſicut linea numerata, vel vlna, non diuiditur contra numerum, ſed accipiendo abſolute lineam, hoc modo diuiditur contra numerum, & ſic eſt in propoſito.

ARTICVLVS II.

Vtrum tempus ſecundum ſuum formale ſit ens in anima, vel extra animam.

QVoad ſecundam quæſtionem arguo primo, quod tempus ſit vere ens in anima ſic. Cuius partes ſunt vere extra animam, ipſum eſt ens extra animam: ſed partes temporis ſunt entia extra animam, licet enim nullus intellectus de mundo conſideraret, & omnes homines de mũdo dormirent, adhuc eſſent dies, & nox & hora: ergo.

In oppoſitum eſt Philoſoph. 4. phyſ. text. 97. qui dicit, quod ſi anima non eſt, tempus non eſt. Reſpondeo, hic ſic procedam, Primo namque ponam propoſitionem intentam, & probabo illam. Secundo probabo eiſdem rationibus propoſitionem oppoſitam. Tertio mediabo inter illas, & quarto mouebo quædam dubia. Iſta ſunt difficilia, vt Commentator dicit in principio tractatus de tempore. Pono igitur Propoſitionem hãc. Quod loquẽdo de tempore, in quantum eſt quantitas reducta ad certum numerum, & vt eſt quantitas determinata, patet, quod ſuum formale eſt in anima, hoc enim modo ſuum formale eſt numerus, vt Commentator 4. phyſ. com. 189. dicit: De numero autem dixi in primo, quod eſt ens formaliter in anima, & hoc eſt proceſſus Ariſt. 4. phyſ. tex. 97. ad probandum, quod tempus ſit ens. Primo. n. ait, quod tempus eſt numerus, & poſt ſubdit, quod numerus non eſſet, ſi anima numerans non ſit, & poſt concludit, quod tempus non eſſet, ſi anima non ſit; hoc modo dies, & hora ſunt ab anima: quod enim dies contineat 12. horas, & hora ſexaginta minuta, hoc habet

4. phyſ. 97.

habet præciſe ab anima, quæ ſic præuidit. Sed loquendo vt eſt quantitas indeterminata, puta in quantum abſolute eſt ſucceſsio quædam, & prioritas, ac poſterioritas omnium ſuccedentium, vt ſic, quæſtio eſt magis difficilis.

Probo igitur primo, quod tempus hoc modo, vt eſt ſucceſsio quædam, & prioritas, & poſterioritas, nõ ſit niſi in anima, quoniam illud, quod componitur ex eſſe, & non eſſe, impoſsibile eſt, quod ſit ens, niſi in anima: ſed tempus hoc modo componitur ex eſse, & non eſse: ergo.

4. phyſ. com. 88.

Maiorem probo auctoritate, & ratione. Auctoritas eſt Commentatoris 4. phyſ. com. 88. qui dicit, quod entia completa ſunt illa, ad quorum eſſe nihil facit anima: ideo concludit, quod illud, quod componitur ex eo, quod defecit, & eo, quod nondum eſt, non poteſt eſſe ens completũ extra animam. Ratione probo eam ſic: quando ratio aliqua eſt compoſita ex eo quod eſt, & ex eo, quod nondum eſt, neceſse eſt, quod illud, quod componit, det entitatem aliquam ei, quod non eſt; quod enim non eſt, non venit ad compoſitionem entis: ſed illud quod non eſt, non poteſt habere entitatem aliquam, niſi in anima, cuiuſmodi ſunt negationes, & ſimilia per Ariſtot. 7. metaph. text. 14. & 15. ſi ergo ei, quod non eſt, oportet dari aliquod eſſe, & non entibus nihil poteſt dari, niſi in anima; ſequitur quod illud non habet eſſe, niſi in anima: ergo compoſitum ex illo non habet eſſe completum extra animã. Minor patet per Commentatorem, vbi ſupra, vbi dicit, quod tempus eſt compoſitum ex eo, quod defecit, & ex eo quod non dum eſt, ideſt ex præterito, & futuro, & hæc eſt ratio eius ad probandum, quod tempus non habet eſſe completum extra animam.

7. met. t. 14.

Secunda ratio ad idem eſt hæc: Tempus vt eſt quantitas indeterminata, non eſt formaliter, niſi prius, & poſterius: ſed hæc non ſunt entia, niſi in anima: ergo. Minor patet, quia prius in eo, quod prius eſt, iam præterijt: ergo non eſt, ſed fuit ſimpliciter: poſterius in eo, quod poſterius eſt, futurum eſt: ergo nondum eſt, ſed erit: ergo ſi prius, & poſterius habent aliquod eſſe, non habent eſſe, niſi in anima.

Dices: prius non eſt, ſed fuit, poſterius autem non fuit, ſed erit: ergo ſunt omnia non entia.

Contra: ex hoc habeo propoſitum. Significatum enim de ly, eſt, vel fuit, non eſt extra animã, quod ſpecialiter probo, quia quando plura ſunt in actu, iam non ſe habent vt prius, & poſterius, immo vt ſic ſunt ſimul. Confirmo hoc, quia prius, & poſterius nominant aut relationes, aut quaſdam continuitates reales extra animam: ſed nec ſic, nec ſic, prius, & poſterius ſunt extra animam: ſi enim ſint relationes, habeo propoſitum. quia ad non ens, impoſſibile eſt, quod ſit relatio realis; ſimiliter cum fundamentum deſinit, etiam extra intellectum, non habet relatio, quod ſit extra intellectum; fundamentum autem poſterioritatis, & prioritatis deſinit eſſe extra intellectum, quando autem prius eſt non eſt illud, quod eſt poſterius, & è converſo, cum fuerit, quod eſt poſterius, non eſt illud, quod eſt prius.

Si vero detur ſecundum, ſcilicet, quod ſint continuitates reales exiſtentes extra animam, ita quod prius, & poſterius formaliter non ſunt, niſi continuitates quædam prioris ad poſterius.

Contra: ex hoc habeo propoſitum, quod tempus non eſt aliud extra animam. Ratio eſt, quia tali continuationi, quam ponis, non potes aſsignare ſubiectum, in quo ſit ſubiectiue. Illa enim continuitas, aut eſt ſubiectiue in numerato eſſe in iſto nunc ſignificato, aut in toto numerato eſſe cum præcedenti: non primo modo, quia continuitas eſt iſta, aliquid diuiſibile; diuiſibile autem non eſt ſubiectiue in indiuiſibili: nec poteſt dari ſecũdus modus, puta, quod illa continuitas ſucceſsiua ſit in iſto numerato eſſe, cum præcedenti, vt ſit quædam continuatio plurium numeratorum eſſe, hic modus non poteſt rationabiliter dari. Ratio eſt, quia quod non eſt, continuari non poteſt cum eo, quod eſt, ſed præcedens numeratum eſſe definit eſſe; ergo.

Confirmo hanc concluſionem per rationem fortiſsimam ſic: Cuius partes integrales nullæ, vel aliqua, vel illa totalitas non ſunt extra animam, ipſam impoſsibile eſt eſſe extra animam: & ratio eſt, quia ideo totum aliquod eſt extra animam, quia partes eius omnes, vel aliqua, vel illa totalitas ſunt entia extra animam: ſed partes temporis ſubiectiuæ non ſunt entia extra animam; ſimiliter nec partes integrantes, nec totalitas illa; ergo.

Probatio minoris eſt, quoniam partes temporis ſubiectiuè ſunt præteritum, & futurum, & præſens, quæ non ſunt extra animam; de præterito, & futuro patet, de præſenti probo; quia de tempore non habemus, niſi nunc ergo de tempore præſenti nihil extra animam eſt, niſi inſtãs: ſed etiam inſtans non eſt tempus, nec pars temporis: ergo. Similiter nec partes integrantes tempus ſunt extra animam, ex eadem ratione, quia nunquam extra animam habetur de tempore, niſi inſtans, quod non eſt pars temporis; ergo.

Similiter nec illa totalitas puta talis ſucceſsio continua, poteſt eſſe extra animam per rationes iam inductas; quare, &c.

Hæc videtur eſſe mẽs Auguſtini, vbi dicit: Viſum eſt mihi tempus non eſſe aliud, quàm diſceſsionem quandam ſucceſsiuorum, & infra dicit, quod diſceſsio illa non eſt, niſi apud animam, & infra cap. 10. dicit; quod tempus futurum non eſt, niſi longa expectatio, quam facit anima, & longum præteritum, longa memoria, quam habet anima. Vnde anima extendens ſe ad futurum expectat, & talis expectatio eſt tempus futurum, vel ſe extendit ad præteritum, & tunc memorat, & talis memoratio dicitur præteritum.

Ex alia parte arguo ſecundo per eaſdem rationes, quod ratio temporis ſit entitas extra animam. Prima ratio probabat oppoſitum per hoc, quod tempus componitur ex eo, quod eſt, & ex eo, quod non eſt. Ex hoc ego probo propoſitum ſic. Illud de cuius ratione eſt, quod ſit ratio conſtitutiua ex eo, quod eſt, & ex eo, quod non eſt, infra quod ſiue totum ſit, vel non ſit, totum illud non eſſet, ſed oportet, quod altero exiſtente alterum non ſit, illud neceſſario eſt ens extra animam: ſed tempus, & motus huiuſmodi ſunt: ergo. Maiorem pro-

bo; quia si ponas, quod tempus sit ens in anima: A
ergo non exigit ad rationem sui aliquid, quod
habeat esse extra animam. si enim ponas tempus ens in anima, iam alterum constituentium
non habet magis, quod sit illud, quod est, quam
alterum (Negationes enim possunt habere in
anima esse) ergo tempus non erit compositum ex
eo quod est, & ex eo, quod non est, quia vtrumque hoc modo haberet æqualiter esse. Similiter
si esset ens tantum in anima, iam illud, ex quo
cõstituitur, tanquam ex eo, quod non est, non po
test dici magis non ens, quã alterũ, ex quo consti B
tuitur tanquam ex eo, quod est; quia cum anima
posit dare esse non entibus, poterit dare esse ei
parti temporis, quam dicis non esse: ergo oportet, quod illa sit ens ex natura rei, & altera pars
sit ens ex natura rei: ergo totum constitutum
est ens ex natura rei. Minorem probo, quia tempus constat, ex eo quod est, & aliquo, quod non
est, similiter motus: da enim, quod totum sit:
ergo nihil est futurum: ergo iam cessat motus:
ergo cessat successio, & per consequens tempus,
da ergo, quod totum non sit: ergo adhuc nihil C
motus est, nec successionis: ergo nec temporis.
Vnde dormiant omnes, siue intelligant, siue non,
adhuc de motu est numeratum esse, & pars, quæ
transiuit, & quæ futura est; similiter dormiant
omnes, adhuc de tempore est esse & præteritũ, &
futurum, siue sit intellectus, siue non, esse est in re;
futurum autem, & præteritum non sunt in re, ita
quod siue intelligas, siue non, aliquid temporis
est, & aliquid eius non est: ergo tempus non est
ens tantummodo apud animam. Et hoc est quod
dicit communis positio, quod differt natura D
permanentium a natura successiuorum, quoniã
permanentia habent totum eorum esse, & tota
entitas omnium partium est in re, successiuorum
autem natura habet, quod tantum indiuisibile
sit in re, reliquum autem non sit. Eodem modo
possunt deduci ad illam conclusionem rationes
aliæ, quæ erant ad oppositum: quid ergo dicendum?

Distinctio media inter opiniones supradictas.

E

Pono nũc secundo distinctionem, quæ mediabit inter opiniones, dico igitur, quod successionem esse extra intellectum, potest duobus modis
intelligi; vel sicut illud, quod est compositum ex
ente, & negatione entis; vel secundo, vt entia positiua dicuntur esse extra animam. Ad propositum, tempus est ens extra animam, sicut aliquid
componitur ex eo quod est, & ex eo quod non est.
primo hoc declaro exemplo, quæro. Vtrum
nox sit res in anima, vel res extra animam, & videtur quod sit tantum in anima, quia nox est pri F
uatio lucis: Priuationes autem non habent esse
nisi in anima.

Sed in oppositum est, quia tunc circumscripto
actu intellectus, tenebra omnino est, & nox talis
est: ergo quando omnes dormiunt de nocte, nox
non est, quod est falsum.

Respondeo tunc, quod quando quæritur.
Vtrum nox sit res extra animam, hoc potest intelligi, vel sicut illud, cui competit absolute, &
pure, & totaliter esse; vel sicut illud, cui competit partim esse, & partim non esse: primo modo nox nõ habet esse extra animã, sed secũdo modo tantum; tenebra enim dicit priuationem lucis, & subiectum, scilicet aerem, ratione autem
subiecti includit aliquid, quod habet esse; ratione autem priuationis lucis includit aliquid,
quod non habet esse.

Dices: Nonne priuatio habet esse extra intellectum; nam circumscripto omni actu intellectus
priuatio lucis est, quia aer priuatus est luce.

Respondeo, non proprie dicitur, quod priuatio sit in re extra animam, sed magis proprie dicitur, quod habitus oppositus non sit, ita quod
suum non esse non habet per actum intellectus,
quam dicatur, quod priuatio sit extra intellectum. Vnde circumscripto actu intellectus magis proprie dicitur, quod lux non est, quam priuatio lucis sit: licet ergo lux sit non extra animam, infra quod suum non esse sit, siue intellectus consideret, siue non, non impeditur, quin tenebra includat aliud, quod non est: non enim tas
enim illa extra intellectum non dicit aliquid
positiuum, quod sit, sed dicit negationem quandam. Vnde benè verum est, quod negatio extra intellectum est, sed negationem esse extra
intellectum non est ponere entitatem aliquam,
sed auferre: sic ergo tenebra non habet esse extra
intellectum, vt entia positiua, sed vt illa, quæ
componuntur ex positiuo, & negatione, quia
tenebra componitur ex aere, & priuatione lucis,
sicut ex eo, quod est & ex eo quod non est, & hoc
extra intellectum, siue enim intellectus consideret, siue non, aer est, & lux non est, & vt includit
aerem, includit aliquid quod est, vt autem includit lucem non esse, includit non entitatem, & non
esse aliquid, & hoc ex natura rei. Hoc modo tempus prius, & posterius, & successio sunt extra
animam, non vt illud, cui extra animam competeret esse, sed cui extra animam cõpeteret, quod
constet ex aliquo, quod est, & ex aliquo quod
non est: siue enim intellectus consideret, siue
non, indiuisibile temporis, & motus sunt extra
animam, præteritum, & futurum continuata ad
indiuisibile habent non esse, dato quod anima
intelligat; sed accipiendo per ens extra animam
illud, cui conuenit habere rationem in se positiuam, sic tempus, & motus non sunt entia, nisi
in anima: partes enim temporis, vt accipiuntur simul, nullam habent rationem positiuam,
nisi in anima, quæ capit omnes partes simul in
actu, & in eis concludit successionem, & prioritatem, & posterioritatem. Hoc enim modo accipiendo ens extra animam, vocat ens positiuũ,
sic dicendo, quod motus, & tempus non sunt entia, nisi in anima; sunt autem extra animam, vt
entia composita & ex positiuo, & priuatiuo.

Dices: Nonne mouetur cælum nullo intellectu
considerante, quomodo ergo mouetur cælum, &
nisi anima consideret?

Respondeo, hæc est mens Commentatoris
expressa 4. physicorum, vel secundum aliam 4. phys.
commentationem, vbi si dicit, & ille sermo
ponitur sic. Tempus componitur ex præterito,
& futuro, sed præteritum iam deficit, futurum au
tem nondum est: ergo tempus componitur ex nõ
ente, & ente: & infra: sed deceptio est, quoniam
idẽ est de motu. Nulla enim pars eius est in actu,
sed quælibet pars demonstrata recessit: ergo est com-

compositus ex hoc, quod iam deficit, & ex hoc, A
quod non est, sed talia non habent esse completum, sed esse eorum completur ex actione animæ, quæ scilicet apprehendit omnes partes, &
ponit eas in esse, concipiendo indiuisibile, quod
est in re.

Dices, falsum dicis de motu; motus enim
comprehenditur sensu: Omne tale videtur esse
in re: ergo.

Respondeo, dico, quod motus non habet esse incompletum positiuum nisi ex actione ani- B
mæ, vt Commentator dicit. Ad argumentum respondeo, quando video motum, ibi concurrit
actio motus comprehendentis præcedens cum
numerato esse præsenti, & ibi motus includit aliquod, quod est extra animam, & aliquod quod
non est extra animam, sed deficit, vel nondum
est, quod Deus posit dare entitatem intentionalem ei, quæ non est extra animam: patet, quia
quandoque apparet aliter aliquid moueri, quod
tamen quiescit; ergo motus tunc non est extra
intellectum subiectiue. Sed hic sunt dubia
quædam.

Primum: quia secundum hoc tempus non
esset de consideratione Philosophi, sed esset se- C
cunda intentio: ergo non esset quantitas realis:
ad istam dubitationem respondet Commentat.
vbi postquã dixerat, quod tempus non est, si anima non est; quia posset argui contra eum, quod
tunc esset de secundis intentionibus, respondet,
quod esse eius in anima non est omnibus modis;
quoniam si ita esset, tunc esset fictum, & falsum,
vt Chimera, & Hircocerus: sed esse eius extra
animam est in potentia propter subiectum pro- D
prium, & esse eius in anima est in actu scilicet,
quando anima egerit illam actionem in subiecto
præparato. Dico ergo, quod tempus, licet sit ens
completum per animam, tamen non est secunda
intentio, & hoc propter tria, primo quia secunda intentio non est in re, nec actu, nec potentia
propinqua, tempus autem sic: licet enim actu
sit in anima, potentia tamen propinqua est in
re, & voco potentiam propinquam, quando intellectus concipiens rem extra, necessario cogitur ad formandum conceptum illum; sicut quan- E
do concipit duo alba, necessario cogitur ad concipiendum similitudinem inter illa: ita quod secunda intentio hoc modo non est ab aliquo motiuo extra talem conceptum, sed est ab intellectu ad placitum. Sufficit hoc autem ad hoc,
quod aliquod sit in prædicamento. De hoc dixi
prolixius in primo libro, cum agebatur de forma vniuersi, ex hoc autem solo potest aliquid esse de consideratione Philosophi, nec oportet,
quod omnes quantitates sint quantitates extra
animam secundum esse suum totum complet- F
tum.

Secundum tempus non est secunda intentio, licet enim secunda intentio sit non ens extra animam, non tamen eo modo quo tempus. Tempus
enim secundum aliquid sui, puta secundum illud,
quod est indiuisibile, vere est extra animam, licet secundum rationem partium componentiũ,
scilicet, præteriti, & futuri sit magis non ens extra animam, quam sit ens in anima: sed secundæ
Intentiones, & entia fictitia secundum nihil sui

A sunt entia extra animam. Sed dices. Tu dicis,
quod tempus non habet esse completum, nisi per
animam. Oppositum videtur, quia alia percipiunt tempus.

Respondeo dicendo, quod aliqua percipiunt
tempus, qualia sunt illa, quæ habent memoriam,
non dicendo autem, quod esse temporis compleatur per actionem intellectus præcise, sed potest compleri etiam per actionem alterius potentiæ potentis concipere mutata esse, quæ sunt præterita, & futura, & præsentia. Talis enim potentia statim cogitur formare rationem temporis,
& ideo alia non possunt percipere, quæ non habent potentiam retentiuam præteritorũ, & expectationem futurorum.

ARTICVLVS III.

Vtrum repugnet formali rationi temporis plurificari.

C AD tertiam quæstionem arguo primo, quod
non repugnet formali rationi temporis plurificari, quia formalis ratio prioris, & posterioris est formalis ratio temporis; sed non repugnat
rationi prioris, & posterioris multiplicari: ergo.
Maior notã est ex Philosopho, & Commentatore 4. phys. tex. 99. Minor apparet, quia quilibet 4. phys. t. 99
motus habet proprium prius, & posterius: ergo.
Contra: Philosophus 4. phys. tex. 93. dicit, quod 4. phys. t. 93.
dato quod essent plures cæli, non tamẽ essent plura tempora, & si primum Phylosophus reputat
impossibile; ergo magis reputat impossibile secundum.

Respondeo: in ista quæstione ostendo, quare
eam introduxi, secundo pono propositionem intentam. Quo ad primum, illam quæstionem mo
ui: quia videtur aliquibus, quod quot sunt motus, tot sunt tempora: ratio est ista, quæ adducta est ad principale, quia tempus consistit in ratione prioritatis, & posterioritatis illarum partium motus: sed si motus plurificatur, plurificantur partes motus, & per consequens prioritas, & posterioritas partiũ motus: ergo & tẽpus.

Alia opinio est, quod non quæcunque pluralitas motuũ plurificat tempus; sed pluralitas motuum cæli. Vnde si essent plures motus cæli, essent plura tempora. Ratio illorum est, quia tempus est propria passio præcise motus cæli. Contra vtramque viarum illarum est auctoritas, & intentio expressa Philosophi, & Commentatoris, quod impossibile est simul dare duo tempora, vel duas partes temporis, quarum vna non sit pars alterius, ideo tenendo viam Aristotelis, & Commentatoris teneo oppositum: propter quod F
secundo pono Propositionem intentam illam, quod repugnat rationi temporis secundum rationem propriam plurificari.

Hanc Conclusionẽ probo primo sic. Tẽpus cõstituitur per fluxũ ipsorũ nunc secundũ prius, & posterius: sed impossibile est esse, nisi vnũ nunc. ergo impossibile est esse, nisi vnum fluxum: ergo. Hãc rationem declaro in simili. Secundum enim imaginationem Mathematicorum, punctus fluens causat lineam, sicut nunc fluens causat tempus; si autem impossibile esset esse, nisi

vnum punctum impossibile esset dare, nisi vnum A fluxum, & per consequens nisi vnam lineam. Minorem rationis probo, quia si non sit idem nũc sed plura, tunc aliud nunc erit in domo, & aliud nunc erit extra, vnum citra mare, & aliud vltra mare, & sic non esset verum, quod in isto nunc demonstrato per me Rex Tartarorum sedet, & ego lego.

Dices, licet sint plura nunc, habent tamen omnia vnum commune nunc, scilicet nunc motus cæii, quod mensurat mutatum esse ipsius cæli. Contra: accipio illud nunc, in quo Sol est sub B tali mutato esse, verum est dicere, quod in illo nunc ego loquor, & in eodem nunc Rex Tartarorum sedet: ergo non est apud Tartaros, & nos aliud, & aliud nunc; vel oportet, quod sit aliud nunc ipsius cæli, quia illud nunc cæli est nunc, in quo ego lego, ille sedet. Vnde dato quod essent plures cæli, adhuc verum esset dicere, quod in eodem nunc, quo loquor ego in isto mundo istius cæli, loquitur alius alterius mundi, & cæli: aut ergo illud nunc est nunc omnium cælorum, & sic habeo propositum; quod C idem nunc est vtrobique; aut est aliud, & aliud nunc, & tunc in isto nunc, in quo ego loquor, non loquitur alter sub alio cælo, sed in nunc sui cæli: Hæc est ratio Commentatoris in quarto physicorum comment. 90. vel 109. dicentis, quod prius, & posterius sunt idem in omnibus motibus non multiplicatum per multitudinem eorum, sicut est dispositio in instanti, ita quod ex vnitate instantis arguit vnitatem temporis. 4 phys. com. 90. vel. 109

Secundo arguo ex vnitate prioris, & poste- D rioris sic. Ratio temporis consistit in ratione prioris, & posterioris: sed impossibile est, quantumcumque motus multiplicetur, quod multiplicetur ratio prioris, & posterioris, immo si essent multæ partes multorum motuum, omnes essent in eodem priori, & posteriori, ita quod in eodem priori, in quo sunt partes vnius motus, sunt partes alterius; ergo.

Maior nota est, probo minorem primo a priori. Imaginandum est enim, quod sic se habeant prius, & posterius in quantitate successiua, sicut E hic, vel ibi extra, vel similia se habent in quantitate dimensiua permanente; quoniam sicut differentiæ quantitatis dimensiuæ sunt hic, vel ibi; sic differentiæ quantitatis successiuæ sunt prius, & posterius: sed ad multitudinem quantorum dimensorum non sequitur, quod multiplicetur hic, & ibi, sursum, extra, & sic de alijs differentijs aliorum quantorum: ergo ad multiplicationem quantorum successiuorum, puta motuum, non sequitur multiplicatio prioris, & posterioris. Minorem huius rationis probo, quoniam F pone infinita corpora simul in eodem loco, non est dare respectu omnium, nisi vnum vbi, & vnum sursum, & vnum extra: ergo similiter pone multos motus simul, necessario erunt in eodem priori, & posteriori.

Et confirmo, Quia aut prius, & posterius multiplicantur per hoc, quod vnus motus est hic, & & alius ibi, & hoc nihil est dictu. Prius enim, vt patet, non multiplicatur per situm, sed per ante, & retro: sed prius, & posterius omnium motuum quæ sunt simul, sunt in eodem ante, & eodem post: ergo repugnantia in intellectu videtur esse, quod prius, & posterius multiplicentur in motibus.

Secunda ratio ad impossibile, & est ista. nisi prius, & posterius in omni motu sint eadem, impossibile est motus aliquos esse simul; consequens est impossibile. Probo consequentiam. Da enim, quod sunt simul: ergo sunt in eodem priori: quia pone, quod in alio priori, iam non sunt simul; quia simul sunt illa, quæ sunt in eodem priori: ergo si motus aliqui sunt simul, ne cessario erunt in eodem priori; ergo.

Confirmo: quia sicut quantitas dimensiua multiplicatur per suum extra, puta per hic, & ibi: pone enim quod sunt in eodem hic, iam erunt in eodem extra, & per consequens eadem quantitas successiua multiplicatur per sũ extra, quod est ante, & post: ergo impossibile est, quod ante, & posterius multiplicentur per quantitates successiuas, puta per motus, cum è conuerso motus habeat per illa multiplicari.

Ad argumentum in oppositũ respondeo, quod ratio illa mouet aliquos ad ponendũ, quod, quot sunt motus, tot sunt tempora, quod est falsum, cũ non sit, nisi vnum nũc, quod mẽsurat partes omnium motuum. Et ad formam argumenti cum dicitur, accidens multiplicatur ad multitudinem subiecti; concedo de accidente reali comparato ad suum subiectum secundum esse reale in actu, non secundum esse apprehensum: sed cum dicitur, quod prius, & posterius sunt accidentia ipsius motus. Respondeo, quod sunt accidentia motus, non vt in re est, sed vt apprehensus est per intellectum, nisi accipias motum, vt dicit aliquid constans ex eo, quod est, & negatione entis, & hoc extra animam, vt dictum est prius: hoc enim modo bene prius, & posterius pertinent ad motum, dato quod nullus intellectus consideret. sed si accipias motum, vt habet entitatem positiuam, & constituitur ex entibus, oportet, quod partes suæ habeant esse apprehensum, quia illud, quod non est in re, non habet nisi entitatem positiuam, si habeat entitatem aliquam, huiusmodi non habet, nisi ab anima; negationes enim non habent esse proprie in re, quia quod nunc est, non est prius, nec posterius, oportet, quod si habent entitatem, habeant illam ab anima apprehendente ea simul, & dante eis actualitatem, per quam constituant ipsum motum.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum tempus sit passio motus primi motus.

AD Quartam Quæstionem arguo primo, quod tempus sit passio primi motus per Aristot. 4. physicor. text. 133. 134. tempus secundum eum est passio determinati motus, quod probat: quia passio multiplicatur ad multiplicationem subiecti, sed tempus non multiplicatur ad multiplicationem motuum: ergo. Est igitur passio determinati motus, sed non alterius, quam primi motus: ergo. 4. phys. t. 133

In

In oppositum est, quia impossibile est manere propriam passionem non manente subiecto: sed non manente motu primo motu cæli, mansit tempus in diebus Iosue, secundum Augustinum: ergo. A

Respondeo, hic pono tres Propositiones. Prima est, quod tempus vt est quantitas indeterminata aspicit pro subiecto omnem motum, & hoc non in re absolute, sed vt habet esse apprehensum,

Secunda Propositio est, quod licet tempus hoc modo sit passio omnis motus, non tamen B multiplicatur ad multiplicationem motuum, & hæc passio non multiplicatur ad multiplicationem subiecti, & sic intelligit Philosophus 4. phys. tex. 93. quod si essent plures cæli, non essent plura tempora. 4 phys. t. 93

Tertia Propositio est, tempus, prout est quantitas determinata, & reducta ad certum numerum, in quantum habet rationem mensuræ, vt sic, est passio determinati motus, videlicet primi mobilis. Has propositiones probo, primo primam sic arguendo. Individua eiusdem rationis habent passiones proprias eiusdem rationis. Probo hoc, quia propria passio consequitur speciem, non individuum, secundum rationem propriam: ergo quæ sunt infra vnam speciem, aspiciunt eandem passionem: sed omnes motus circulares sunt eiusdem speciei, saltem in hoc, quod est esse successiuum, & esse actum admixtum potentiæ, in quo fundatur prius, & posterius: ergo prius, & posterius consimiliter fundabuntur in omni alio motu circulari, in quantum quilibet est eiusdem rationis in esse successiuum, & in actu admixto potentiæ; sed prius, & posterius absolute considerata in motu sunt ipsum tempus, vt tempus est quantitas indeterminata: ergo.

Respondebitur per interemptionem minoris: nam motus primi mobilis non est eiusdem rationis cum alijs motibus: est enim motus continuus, æternus, regularis, & velocissimus, quod non conuenit cuicunq. aliorum motuum: ergo passio non oportet, quod sit eadem. Respondeo. Ratio bene probat, quod passio motus, in quantum ei annectitur regularitas, æternitas, vniformitas, & huiusmodi, non sit eadem; sed non probat de ipso prius, & posterius absolute accepta, in quantum integrant rationem temporis, vt est quantitas continua.

Secundo sic. Illud non aspicit præcise motum primi mobilis, quo non existente, motu scilicet primi mobilis, & existentibus alijs motibus particularibus sufficienter habet, vnde oriatur. Hæc propositio nota est; quia nihil aspicit aliquid, vt proprium subiectum eius, & primum, quo non existente, adhuc illud habet, vnde sufficienter oriatur: sed non existente motu primi mobilis, adhuc potest anima apprehendere tempus in aliquo alio motu particulari, puta in motu rotæ figuli, vti supra: ergo.

Et confirmo hoc, quia bellum Iosue agebatur in tempore, & tamen tempus non erat motus primi mobilis. Confirmo hoc, quia anima apprehendens se in esse transmutato, apprehendit tempus: ergo tempus, vt est quantitas continua interminata, fundatur super omnem motum: qui enim capit motum, capit partes successiuas; accipiendo partes succedentes in eis fundatur necessario prius, & posterius, sed prius, & posterius in motu sunt ipsum tempus: ergo.

Dicetur contra: quia Commentator videtur dicere oppositum. Ait enim Commentator, quod apprehendendo motum, apprehendit anima ipsum tempus, tamen per accidens; quia apprehendo motum cæli.

Respondeo: Commentator loquitur ibi de tempore, vt est quantitas continua reducta ad certum numerum, & mensuram.

Secunda Propositio est, quod tẽpus vt est quantitas, vt est indeterminata, licet sit in quolibet motu subiectiue, non tamen multiplicatur ad multiplicationem motuum. Hoc dico propter opinionem, quæ ponit, quod quot sunt motus, tot sunt tempora, & motus quilibet fundat ex se prius rationem temporis. Non teneo illam viam, ideo pono Propositionem oppositam, quod in quolibet motu non fundatur per se ratio temporis, sed C si essent infiniti motus non fundant, nisi vnum tempus. Ratio est, quia intellectus potest fundare vnam rationem, etiam super infinita, si essent, & ideo intellectus omnia mutata esse, & omnem motum mensurat per vnum nunc, & per vnum prius, & posterius. Tunc sic, quando duo aliqua sic se habent, quod vni ex se repugnat multiplicari, illud manet idem, quantumcumque aliud multiplicetur; sed ipsi nunc secundum suam rationem repugnat multiplicari: ergo.

Maior nota est, probo minorem, scilicet, quod D impossibile est nunc multiplicari; quia sicut se habet multiplicatio situum ad quantitatem permansiuam, sic multiplicatio nunc, & tunc ad quantitatem successiuam: sed impossibile est situs multiplicari in quantitate permansiua, nisi secundum suum extra. Vnde impossibile est, quod hic, & ibi multiplicentur, nisi per hoc, quod ponitur hoc extra illud hoc, & ibi extra illud, & sursum extra illud sursum: ergo impossibile est nunc multiplicari, nisi multiplicetur suum extra; vt hic nunc sit extra illud nunc, E & hic tunc sit extra illud tunc; sed aliud, & aliud extra in quantitate successiua non sunt, nisi ante, & post, sed impossibile est, quod in eodem ante, vel in eodem post sint plura nunc; non ergo in quantitate successiua possunt esse duo nunc, nisi vnum sit ante aliud: sed anima apprehendendo plures motus simul, non apprehendit vnum prius ante aliud, alias non tenent simul: ergo non apprehendit aliud, & aliud nunc: ergo nec aliud tempus: ergo quantumcumque motus plurificentur, si sunt F simul, anima non fundat in eis, nisi vnum tempus.

Tertia Propositio est, quod tempus, vt est quantitas determinata, & reducta, & mensurata ad certum numerum respicit primum motum, sicut subiectum proprium.

Hãc Propositionem probo; quia quando occurrit intellectui motus cæli, idem nunc, & idem prius, & posterius attribuit sibi, quod attribuit alijs motibus, quos concipit simul, alias non cõciperet eos simul, vt supra probatum est, sed

prius, & posterius ad nullum alium motum applicantur, præter quam ad motum circularem continuum regulatiuum, & omnibus notum, qualis est motus primi mobilis, habet, quod potest esse mensura certa, & numerare vniformiter partes motuum; quare prius, & posterius non habent rationem certi numeri, & mensuræ, nisi vt fundantur in motu primi mobilis; sed prius, & posterius, vt inducunt rationem certi numeri, & mensuræ sunt ipsum tempus, vt tempus est quantitas determinata, quare tempus, vt sic præcise, fundatur in motu primi mobilis. Maior nota est, probo minorem, quoniam hæc est natura intellectus nostri, quod progreditur à notis ad ignota: ergo motus, per quem habet certificare de ignotis motibus, oportet, quod sit certissimus, & notissimus: ergo oportet primo, quod sit circularis; capere enim motum rectum totũ, quod residuum est ab illo, quod accepisti, est ignotum, quia motus rectus continuo innouatur; sed totus motus circularis potest esse notus, per hoc, quod notæ sunt omnes partes circuli, & tunc potes diuidere circulum, & in motu, secundum partes eius potes fundare rationem horæ: diuidas adhuc partem illam in motu partium, fundare poteris rationẽ minutorũ, & sic de alijs, ita quod tanta portio motus fundat minutum. Maior in sexaginta partibus fundat horam, & maior in 24. partibus fundat diem, infra quod totus circulus per suum totalem motum fundat diem, & exinde totiens reuolutus fundat mensem, & totiens annum: ergo oportet, quod motus fundans rationem temporis, vt est quantitas determinata reducta ad numerum certũ, & mensuram, sit circularis. Secundo oportet, quod sit regularis, alias prius, & posterius non essent certa, & vniformiter se habentia, & per consequens nõ regulariter mensuraret. Item oportet, quod sit omnibus notum, alias non posset quilibet pro tempore de quantitate motus ignoti certificari. Item oportet, quod sit continuum, alias numquam per illum poteris mensurare; numquam enim per prius, & posterius discontinua scire poteris, quantus est ille motus continuus, qui est tibi ignotus: ergo prius, & posterius, in quantum sunt reducta ad certum numerum, & mensuram, sunt ipsum tempus: & necesse est, quod si vis reducere prius, & posterius ad certas portiones, & numerum, quod hoc facias in motu cæli, necesse est, quod capias tempus, vt est quantitas determinata præcise in motu cæli. Hæc est intentio Philosophi & Commentatoris in 4. physic. text. com. 95. Vbi primo colligunt de tempore, quod tempus est vbique, & hoc verum: quia vbicumq. est motus aliquis, ibi potes fundare prius, & posterius, & per consequens rationem temporis.

4. phy. co. 95

Dices: Ergo si alicubi omnia quiescant, & non sit motus, non erit tempus.

Respondeo, etiam quies mensuratur tempore, mensuratur enim secundum prius, & posterius ipsius cæli. Prius enim, & posterius ipsius cæli sunt ipsum tempus, vt tempus dicit quantitatem reductam ad certum numerum, & mensuram: prius autem, & posterius motus primi vbique sunt idem.

Dices: Ergo idem accidens erit in diuersis substantijs. Respondeo, Non habeo pro inconuenienti de accidentibus, quæ habent suum esse completum per animam. Inconueniens autem esset de accidente, cuius totale esse est extra animam. Ratio est, quia anima potest plura subiecta considerare vt vnum; & similiter super plura etiam apprehensa fundare rationem vnam.

Secundo colligunt secundam conditionem temporis, quod licet tempus sit in omnibus motibus, & vbique, non tamen respicit omnem motum, sicut proprie subiectum eius, sed vt subiectum primum, & primum tantum motus primi mobilis.

Tertiam conditionem colligunt, & in specie Commentator, quod quælibet percipit tempus in quantum percipit se in esse transmutato, quod quidem esse transmutabile accipitur in ordine ad motum primum, verbi gratia. Si imaginem aliquid, si velim scire, quanto tempore fieri in illa imaginatione, non percipiam illud, nisi conuertendo me ad motum cæli, inde enim mensurabo imaginationem meam.

Quartam conditionem attribuunt tempori, quod tempus dicitur multum, & paucum, non autem velox, & tardum. Ratio est, quia multũ & paucum consistunt in quadam certa mensura, & numero: vnde multum tempus idem est, quod prius, & posterius accepta in certo numero, & mensura. Hic tamen est vnum dubium: quia Commentator videtur plus attribuere motui cæli, & ipsi tempori. Videtur enim, quod attribuat aliquam causalitatem respectu aliquorum motuum, in quantum fundatur in eis ratio temporis. Ait enim, quod si non esset motus prius, non esset tempus.

Respondeo: Commentator fuit istius opinionis, quod cessante motu primo cessaret omnis alius motus, & ideo vel esse posset tunc in esse transmutabili, & per consequens non perciperetur tempus. Omnis enim alius motus reducitur in motum primum, sicut in causam secundum eum; & hinc est, quod cessante primo motu impossibile est inueniri alicubi rationem temporis. Sed secundum fidem hoc dictum non potest teneri; quia ex Scriptura habetur oppositum, vt legitur de bello Iosue. Sufficit ergo Catholico ponere, quod tempus sit per se, & primo subiectiue in motu primo, & per ipsum mensuretur omnis alius motus, non ex hoc quod a motu cæli dependeat alius motus, sicut a causa, sed ex hoc, quod motus primus est vniformis, & regulatissimus, & omnibus notus. Ad argumentum in oppositum patet ex corpore quæstionis.

ARTICVLVS V.

Vtrum sit idem nunc in toto tempore.

AD quintam quæstionẽ arguo primo, quod non sit idem nunc in toto tempore; quoniã si sic, tunc totum tempus esset in eodem nunc; tẽpus enim causatur, vt videtur Philosophus dicere in 4. phys. 104. per ipsum nunc fluens: consequens est impossibile: ergo & antecedens. In oppositum est Arist. 4. phys. tex. 105. quod in toto tempore est idem nunc, secundam substantiam

4. phys. 104.
4. phys. t. 105

tiam, differens tantum secundum esse, & secundum dispositionem, & ponit exemplum de forma in theatro, & in domo. Respondeo, primo ponam tria, quæ Aristoteles, & Commentator attribuunt tempori nunc. Secundo mouebo quædam dubia; tertio exponam certa, & hoc secundum Aristotelis intentionem.

Circa primum sciendum est, quod Aristoteles ponit tria de nunc: Primum est, quod nunc est idem in toto tempore, secundum substantiam, & subiectum differens penes aliud, & aliud esse, & secundũ rationem, & ponit exẽplũ de pũcto, quia secundum imaginationem mathematici punctus fluens causat lineam, sic, quod idem punctus manet secundum substantiam in toto fluxu. Variatur tamen secundum esse, quia intelligitur in alio, & alio. Aliud exemplum adducit de Chorisco in Theatro, & in domo, vt sic, vt fluens esset tempus, & est idem in toto fluxu secundum substantiam; sed differens quantũ ad aliud, & aliud esse in illa successione. Secundum quod dicit de nunc, est, quod non sequitur illud, quod fertur, sicut tempus sequitur motum, & sicut mobile est idem in toto motu, variatum solummodo secundum mutata esse: sic nunc est idem in toto tempore variatum secundum aliud, & aliud ante, & posterius. Tertium quod dicit Arist. de nunc est, quod nunc in actu discontinuat tempus, & est terminus ipsius, sicut punctus factus in linea in actu, discontinuat illam lineam, & est terminus lineæ, & sicut punctus in potentia continuat illam lineam, sic nunc in potentia continuat tempus. Per illa quæ dicit de nunc Arist. euadit difficultatem, quam quidam faciunt de corruptione ipsius nunc: quia aut corrumpitur in eodem instanti, quo est, & hæc est contradictio, & quia in eodem esset, & non esset; aut corrumpetur in alio, & alio instanti; & de illo instanti secundo in quo corrumpitur, quæreretur, si corrumpitur, in quo instanti corrumpitur, & esset processus in infinitum. Hoc autem euadit per hoc, quod nunc non corrumpitur, sed manet idem in toto tempore.

Secundo pono dubia, & Primum est: quia videtur, quod sit contradictio dicere, quod nunc sit idem secundum substantiam, & differens penes prius, & posterius; nam prius, & posterius sunt ipsamet nunc: si ergo variantur prius & posterius, necesse est dicere, quod variaretur ipsum nunc secundum substantiam. ergo manebit nunc secundum substantiam, & variabitur secundum substantiam.

Item secundo sequitur, quod essent plura mutata esse simul, nam cuilibet mutato esse in motu correspondet suum nunc in tempore: per te autem manet idem nunc in toto tempore secundũ substantiam: ergo & omnia mutata esse in motu sunt in eodem nunc. Ex quo sequitur quod plura nunc correspondentia pluribus mutatis esse erunt simul, quia in eodem nunc secundum substantiam: ex eodem sequitur, quod omnes partes motus erunt simul: quia toti motui correspondet vnum nunc secundum substantiam.

Item tertio sequitur, quod accidens migrabit de subiecto in subiectum, migrabit enim de vno mutato esse in aliud mutatum esse: sed mutatum esse est subiectum ipsius nunc: sicut motus est subiectum temporis, ergo.

Consimiliter quarto est difficultas, quia sicut se habet mutatum esse ad motum, sic se habet nunc ad tempus: sed in motu non est dare vnum mutatum esse secundum substantiam, sed semper aliud, & aliud: ergo in tempore non erit dare hoc modo aliquod vnum nunc secundum substantiam, sed semper aliud, & aliud.

Quinto, quia indiuisibile non potest causare motum influendo per Arist. non enim indiuisibile potest moueri: ergo consimiliter videtur, quod nunc suo fluxu non causet tempus, quin ei repugnet fluere.

Vltimo est dubium; quia de ratione instantis est, quod raptim transeat, & non maneat; non igitur idem nũc potest manere in toto tempore.

Ad dissolutionem igitur harum difficultatum expono nunc secundo dicta Arist. de ipso nunc. Vbi considerandum est, quod propter illa dubia aliqui dicunt Arist. in hoc passu somniasse, vnde de plano negant ipsum, & certe valde est difficile vitare inconuenientia, quæ adducuntur. Propter quod dicunt alij, quod idem est nunc secundum substantiam, ideſt secundum speciem, differens secundum esse, ideſt numero, vt sic sit vnũ homogeneum, differens tantum tamen numeraliter, sed hæc expositio non vadit ad mentem Aristotelis. Ille enim dicit, quod est idem nunc secundum substantiam, & differens secundum esse, sicut est idem ChorisCus numero in theatro, & in domo, differens tamen per aliud, & aliud esse accidentaliter.

Alij volentes Aristotelem prosequi in scriptis suis, ponunt, quod duplex est nunc; vnum quod mensurat ipsum mobile, & aliud quod mensurat illa mutata esse: sicut ergo mobile est vnum in toto motu, & sub omnibus mutatis esse; sic nunc, quod mensurat mobile, est idem sub omnibus mutatis esse, licet cuilibet mutato esse correspondeat suum nunc, quod mensurat ipsum mutatũ esse. Sed nec illa expositio vadit ad mentem Arist. non enim loquitur de nunc extrinseco, sed de nunc, quod habet mẽsurare mutata esse, quod patet ex tertio quod attribuit ipsi nunc, quod dicit esse idem videlicet, quod in actu terminat tẽpus, & continuat in potentia. Consimiliter dicit, quod nunc est idem in toto tempore, sicut est idẽ punctus causans suo fluxu ipsam lineam: modo certum est, quod non est vnus punctus in linea, qui remaneat idem, & alius, qui varietur, vt expositio illa dicit de nunc mensurante mobile, & mensurante mutata esse. Profecto videtur, quod sit aliquod nunc, quod mensuret mobile, in quo etiam erit subiectiue ipsum nunc, quod dicis manere. Item Aristoteles dicit, quod illud idem nunc, quod est idem secundum substantiam, variatur secundum esse, non per hoc, quod variatur vnum aliud nunc, nisi fingas, quod illud aliud nunc est in isto subiectiue, & per hoc illud dicitur variari secundum esse, sicut subiectum variatur variato accidente. Ideo videtur mihi, quod Arist. sit ibi intelligendus, vt exponit eum Commentator, videlicet, quod ad litteram sunt vera illa, quæ Arist. dicit de illo nunc: nec inconuenientia, quæ adducit contra eum, conuincunt ipsum

ipsum nisi supponendo, quod Aristot. intelligat, quod esse temporis formaliter, & accidentaliter sit extra animam: hoc enim dato concluderent sibi demonstratiue inconuenientia prædicta, & alia, & alia, quæ ab alijs inducuntur; nam extra animam sicut non est vnum mutatum esse, secundum substantiam in toto motu, sed semper aliud, & aliud; sic non est idem nunc extra animam, sed necessario raptim transit, sed ponendo, quod tempus, secundum suum formale esse sit completiue in anima, & hoc obiectiue, tamen sic possunt intelligi verba Aristoteiis sine aliquo inconuenienti.

Ad cuius euidentiam sciendum est, quod, vt dictum est supra, esse temporis non est extra animam eo modo, quo entia positiua sunt extra animam, nihil enim positiuum dicitur tempus, de tẽpore est extra animam nisi esse, quod continuat præteritum cum futuro, & quia quod non est, nõ est continuabile alteri, nec alterum ipsi, hinc est, quod tota continuitas partium temporis est ab anima sic continuante. Aristoteles autem imaginatur continuationem temporis esse ab anima eo modo, quo mathematicus imaginatur punctũ per suum fluxum causare lineam mathematicã imaginatam: sicut ergo Mathematicus volens imaginari lineam rectam, imaginatur fluxum vnius puncti in rectum; volens autem imaginari lineam circularem, apprehendit fluxum puncti circulariter: sic per simile Arist. dat esse completum tempori in actu (Tẽpus enim, vt dictum est, est formaliter prius, & posterius in motu, quæ nõ habent esse eo modo, quo entia positiua habent esse, nisi vt ab anima apprehẽditur.) Volens ergo Arist. dare modum, quomodo debemus imaginari tempus, ponit exemplum de modo, quo mathematicus imaginatur constitui lineam per fluxum puncti. Si velim facere tempus præteritum in actu, imaginor nunc fluere vsque ad illud præsens signatum, vt sic non sit, nisi quoddam indiuisibile fluens secundum aliud, & aliud prius, & posterius in motu vsque ad ultimum esse, quod anima facit in actu de motu, in quo intendit ipsũ motũ cessare: eodẽ modo si velim facere tẽpus futurum in actu, imaginor quoddam indiuisibile confluere ab isto mutato esse semper in prius, & posterius; iste fluxus illius indiuisibilis, siue fluxus illius prius indiuisibilis est ipsum tempus. Nec Aristoteles dicit, vt alij intelligunt eum, quod nunc mensuret mobile, sed dicit, quod sequitur mobile. Hoc autem debet sic intelligi, quod sicut mobile suo fluxu causat motũ, sic aliquod indiuisibile, puta aliquod nũc apprehẽsum ab anima, suo fluxu causat tẽpus, quod pro tanto sequitur mobile, quia dum anima apprehendit fluxum ipsius mobilis continuum apprehendit, & fundat in ipso fluxu aliquod indiuisibile, quod sequitur mobile; quia sicut mobile fluit secundũ aliam, & aliam partem fluxus, sic anima imaginatur illud nunc fluere secundum aliud, & aliud prius, & posterius partium ipsius fluxus, vt dum mobile est in illa parte secundum apprehensionem animæ, illud indiuisibile, quod apprehendit, scilicet ipsum nunc concomitatur in priori correspondenti ipsi parti, & hoc semper in anima obiectiue, & ideo sicut mobile est idem secundum se, & variatur penes mutata esse ipsius motus, eo modo, quo Choriscus variatur per esse in Theatro, & in foro: sic illud nunc indiuisibile imaginatum est idem in anima apprehendente in toto fluxu, differens secundum aliud prius, & posterius ipsius fluxus.

His visis ad Inconuenientia, quæ adducuntur, respondere non est difficile. Ad primum enim, dico, quod in re non est aliquod nunc indiuisibile idem: ad formam ergo rationis, ad illud, quod dicitur, quod nunc non est aliud, quam prius, & post per intentionem, immo non hoc modo est aliquod indiuisibile, quod anima transfert de priori in post, hoc modo capiendo, quo capio illud fluere, causat prius, & posterius, quæ sunt formaliter ipsum tempus.

Ad secundum per idem, in re enim cuilibet mutato esse correspondet suum nunc; nec est vnũ nunc in toto tempore in re, sicut non est vnum mutatum esse, sed in anima constituente ipsum esse in actu, est vnum nunc indiuisibile variatum secundum esse prius, & posterius, quia transit a priori in post, & varietas illa in prius, & posterius sic variat esse illud, quod licet plura nunc, quæ sunt sibi successiua in re, coexistant illi nunc indiuisibili existenti in anima, sic etiam omnia mutata esse in motu; non tamen dicuntur esse simul: ad hoc. n. quod aliqua dicantur esse simul, nõ sufficit; quod absolute intelligatur quandoq. coexistere eidem nunc, sed requiritur, quod coexistant eidem nunc sub eodem priori, quod non est in proposito, tantummodo enim coexistunt illi nunc in quadam successione, & ideo secundum aliud prius, & posterius, & ideo non simul.

Ad tertium respondeo, quod non est inconueniens de accidente, quod habet suum esse completum per animam, quod fundetur in pluribus subiectis apprehensis ab anima, & simul, & successiue transferendo de vno ad aliud.

Ad quartum patet ex dictis. Sicut nullum esse mutatum est, quod sit in re idem in toto motu; sic non est idem nunc, quod sit idem in toto tempore, & hoc in re.

Ad alias difficultates, & argumentum principale respondeo vnica responsione. Omnes procedunt, ac si illud nunc poneretur esse in re, & nõ tantum in anima. Hæc quæ prædicta sunt, esse de intentione Aristotelis patet, quod ita sit per Commentatorem exponẽtem eum ibi, vbi dicit, quod prius, & post multiplicant ipsum nunc, idem tamen oportet, quod sit nunc secundum substantiam ad hoc, quod suo fluxu dicatur causare tempus.

QVAE-

QVAESTIO SECVNDA
DE AEVO.

Viso de tempore accedendum est ad propositum de mensura Angelorum, & quæro circa hoc duas quæstiones.

1 Prima est, Vtrum duratio esse Angeli mensuretur æuo.
2 Secunda, Vtrum in æuo sit successio.

ARTICVLVS I.

Vtrum duratio esse Angeli mensuretur æuo.

QVantum ad primum arguo primo, quod duratio esse Angeli mẽsuratur æuo, quia Philosophus 4. phy sic. text. 114. determinat sufficiẽter de mensuris rerum durantium, tam eorum, quorum esse consistit in motu, & transmutatione, quam eorum, quæ sunt æterna, & inuariabilia; sed nullam mentionem facit de æuo: ergo vel fuit insufficiens, vel æuum non est mensura durationis esse Angeli. In oppositum est; quia communiter distinguitur de mensuris, quod mensura est in triplici genere; quædam, quæ mensurat esse eorum, quæ consistunt in motu, & quiete; & quædam, quæ mensurat esse eorum, quæ sunt semper vniformiter, tamen habent principium, & finem sui esse; & quædam sunt semper vniformiter, & non habent principium, nec finem. Prima est tempus; secunda æuum, tertia æternitas.

4. phy. t. 114

Respondeo, in ista quæstione ponam primo tres Propositiones. Prima est, quod æuum non est formaliter, & intrinsecè duratio, sed tantummodo extrinsece, & connotatiue. Hanc Conclusionem probaui in simili de æternitate in primo libro, & nunc probo eam in speciali, & primo notando. Notandum ergo, quod sic intelligendũ est de magnitudine durationis, sicut de magnitudine extensionis; aliqua enim dicuntur esse magna magnitudine extensionis intrinsece, & formaliter: quia sunt quanta formaliter per quãtitatem eis inhærentem formaliter; quædam dicuntur quanta, & extensa extrinsecè tantum, & denominatiue, eo modo quo Angelus, & anima sunt quanta, & extensa: non enim Angelus est indiuisibilis, vt punctus; nec anima est diuisibilis dimensiue, alias esset corpus; est ergo Angelus magnus extensiuè solummodo extrinsecè, & denominatiue a quãtitate corporaliter, cui coexistit, & hoc modo de anima dicimus, quod illa est tota in toto, & tota in qualibet parte, quia tota coexistit toti, & tota parti: eo ipso. n. quo anima vel Angelus sunt præsentes corporaliter, non indiuisibiliter per modum puncti: sed coexistendo toti, & cuilibet parti, eo ipso intelligimus quantitatem, & magnitudinem in Angelo, siue in anima, non quidem intrinsece, sed extrinsece, quia coexistit magnitudini, vt sic quanto maiori magnitudini coexistit tanto dicatur maior; cum etiam imaginamur Angelum esse indiuisibilem, non debet hoc intelligi intrinsecè per modũ puncti; sed extrinsecè: quia sua entitas potest coexistere toti minimæ parti, & etiam indiuisibili, si ponatur in actu punctus. Sic intelligo in proposito; quod esse Angeli non durat intrinsecè, & formaliter duratione intrinseca, huiusmodi enim ratione duratione intrinseca non durãt, nisi illa, quæ sunt in motu, & ratio est: quia duratio non est aliud, quam successio quædam secundum prius, & post: duratio etiam dicit quantitatem permanentiæ, quæ est quantitas successiua secundum ante, & post: sed esse Angeli est res permanens, & consistens in quodam indiuisibili: ergo non potest mensurari mensura, quæ sit formaliter, & intrinsece duratio, sed tantum extrinsece, & denominatiue; quia tota coexistit tali durationi toti, & cuilibet parti durationis. Vnde possum per intellectum capere tempus, quod nondum est, vel tempus quod præterijt, & intelligendo Angelum coexistere tam tempori, quod præterijt, & quod est, quam quod non dũ est, & omnibus prioribus imaginatis, intelligo Angelum habere durationem. Hoc autem non nisi quia coexistit intrinsece ipsi durationi.

His visis patet, quid intelligo, cum dico, quod æuum non est duratio formaliter, & intrinsece, sed extrinsece tantum: & ideo æuum Angeli nõ est aliud, quã Angelus coexistens isti durationi reali factæ, vel factibili, vel imaginatæ. Propositionem autem sic intellectam probo vnica ratione, sic: Sicut simpliciter ad simpliciter, sic magis ad magis, & maxime ad maxime: sed in illo consistit, magis formaliter duratio, in quo magis consistit formaliter ratio maioris durationis & in quo maxima ratio maximæ durationis. Hæc enim propositio potissime valet in causis formalibus: sed Angelus non dicitur magis durare, nisi per hoc, quod sua coexistentia cõparatur ad maiorem durationem, quæ est formaliter tempus: ergo.

Probatio minoris. Angelus enim non plus durauit, nisi quia fuit prius, & durauit plus ante: ergo ratio maioris durationis consistit in quadã prioritate, & posterioritate, vnde durare, est habere permanentiam in ante, sed ante, siue prius & post sunt formaliter ipsum tempus. Probatio, quia sicut non est dare, nisi vnam quantitatem successiuam (tempus autem est quantitas successiua) vnde tempus non est aliud, quam prius & posterius cuiuslibet succedentis, nisi quod addit vltra hoc mensurationem & quantitatem. Tempus enim est nomen impositum quantitati deter-

determinatæ, & reductæ ad certum numerum, non autem quantitati indeterminatæ. Sic ergo habere volo, quod cum magis durare non sit aliud, quàm plus in ante, & in plus durare, durare absolutè non est aliud, quàm prius, & posterius durare, & per consequens quædam prioritas, & posterioritas fundata in esse rei durantis: ergo esse rei durantis intrinsecæ, vt sic includit successionem aliquam secundum prius, & posterius: sed Angelus non potest esse subiectum secundum prius & posterius: ergo nulla duratio est formaliter, & intrinsecè in esse Angeli, sed tantum connotatiue.

Secunda Propositio est, quod æuũ nihil addit absolutum super esse Angeli, sed tantummodo coexistentiam ad tempus factum, vel factibile, imaginatum vel imaginabile. Vnde quando volo imaginari Michaelem, quantum durauit, accipiam in mente mea aliquod prius, & creationem eius intelligam existere illi priori, & illi posteriori vsque ad illud instans, & cointelligendo ipsum coexistere tot partibus temporis, & tot prius, & posterius, intelligo quantum durauit.

Ex his potest patere sufficientia, & numerus durationũ. A Philosopho enim, & Cõmentatore ponitur triplex duratio. Ad cuius euidentiã sciendum est, quod tempus potest aliqua respicere per modum continuitatis, quia continuat illa: talia autem sunt, quorum esse consistit in priori, & posteriori, qualia sunt entia successiua, & ratio est, quia tempus formaliter est ipsum prius, & posterius: aliqua vero respicit tempus per modum coexistentis; quia talia dicuntur coexistere ipsi tempori, & huiusmodi sunt cælum, intelligentia, & omnia æterna: esse enim talium, licet sit omnino inuariabile, & ideo intrinsecè nullum habeant prius, & posterius, tamen coexistunt tempori facto, vel factibili.

Quædam vero respicit non primo modo, nec secundo, sed per oppositum per modum subsidentis, ita quod talia aspicient tempus non per modum contenti, nec coexistentis, sed magis per modum præsidentis, & hoc modo tempus mensurat esse diuinum, quia totum tempus continet, & fluit sub esse diuino. Sic igitur durationum aliqua est, quæ est duratio intrinsecè, & formaliter, & sic habemus tempus; vel extrinsecè, & connotatiue, & hoc dupliciter, vel per modum coexistentis ipsi durationi, & sic habemus æuũ, vel per modum subsistentis, & sic habemus æternitatem; in quolibet autem istorum est accipere proprium nunc; tempus enim habet suum nunc, & æuum similiter, quia sicut coexistentia ad tempus dicitur æuum, sic coexistentia ad nunc temporis dicitur nunc æui, & sic de æternitate: æternitas enim est aliquod indiuisibile, quod quantum est de se, attingit quodlibet nunc temporis, & infinita nunc si essent, ideo vt intelligitur attingere vnum nunc, dicitur nunc æternitatis, & est differentia inter illa nunc, quia illas mensuras alia, & alia, quia nunc in tempore differt a tempore, sicut indiuisibile, & continuum, cuius est tempus. In æuo enim differret nunc æui, & æuum, sicut totalis coexistentia & partialis, & ideo est Communis quæstio. Vtrum nunc æui sit inuariabile, quod videbitur in sequenti quæstione.

De nunc autem æternitatis certum est, quod est inuariabile, quia quantum est ex se, attingeret omne nunc temporis possibile. Hi ergo sunt tres modi durationum, qui communiter assignantur a Philosopho, & Commentatore. Sed difficultas est hæc. Vtrum sit dare minimum genus mensuræ, scilicet tempus discretum, vt quidam Doctores ponunt; & videtur eis, quod sit de intentione Aristotelis: nam oratio est mensura prolationis secundum longum tempus, & breue; est autem quantitas discreta ita quod longum, & breue tempus ad nullum communem terminum copulantur: ergo secundum Aristotelem est dare mensuram discretam, quæ est tempus quoddam discretum continens longum, & breue, vt partes temporis discreti, & hoc tempus discretum dicunt ipsi, quod est mensura operationum Angeli, ita quod quælibet operatio Angeli mensuratur instanti aliquo; ex multis autem talibus instantibus consurgit tempus discretum. Sed non puto, quod sit necessarium ponere tale tempus propter talem discontinuitatem operationum Angeli: nam possibile est dare tempus continuum, quod mensurat interrupta, sicut motus interruptus ipsius fabæ mensuratur tempore continuo, ita quod inter nunc, in quo definit vnum, & incipit aliud, est dare continuum tempus. Sic in proposito dicendo, quod omnes operationes Angeli mensurantur tempore continuo, sic, quod licet quælibet operatio non habeat esse nisi per instans, tamen inter instans, in quo definit vna operatio, & incipit alia, est dare tempus continuum medium.

Et cum dicitur de oratione, sciẽdum est, quod in oratione aliud est considerare mensuram ipsam, quæ est duratio, videlicet, quantũ durauit, & aliud est proportio syllabæ ad syllabam, qua vna respectu alterius dicatur longa, alia breuis: modo quod Aristoteles dicit. Mensuratur enim syllaba longa, & breui; intelligendum, idest, producta, & correpta: proportio ergo, quod illa syllaba sit longa & alia breuis, mensura istius proportionis est oratio formalis, sed mensura longitudinis, quantum scilicet durauit oratio, est tempus continuum, licet illa in partibus suis se habeat intercise, & discontinue; & ideo oratio hoc secundo modo non est mensura distincta a tempore, & numero, immo illa, vt sic magis est quoddam mensuratum, sed primo modo illa est mensura proportionis syllabarum discretarum, ideo ponitur mensura discreta, non quod sit mensura durativa, sed mensura cuiusdam proportionis. Ideo non oportet, quod propter hoc ponatur mensura discreta. tempus enim, siue continuum, siue discretum est mensura durativa, huiusmodi non est oratio, vt dictum est.

Tertia Propositio est, quod tantum est vnum æuum omnium æuiternorum, nec tamen ponendum, quod illud sit subiectiue in Angelo habente nobilius esse, vt dicit quædam opinio; immo dico, quod non est extra animam actu, sed potentia tantum: in actu autem completo est in anima tantum obiectiue, eo modo, quo dixi supra de tempore.

Hanc

Hanc Conclusionem probo primo a posteriori, secundo a priori. A posteriori sic, quia si plura essent æua æuiternorum, tunc ad interrogationem factam per quando, non posset responderi de duobus æuiternis, quod essent in vno quando, demonstrato: sed quodlibet esset in suo quando. Hanc rationem feci supra, quod non sunt plura tempora, cum non possint esse plura nunc, eo quod si essent plura nunc, non posset dici, quod in eodem nunc, ego lego, & tu audis, propter quod dicitur 4. phys. text. 93. quod licet essent plures mundi, non tamen essent plura tempora, sed consequens est falsum: nam de Gabriele, & Michaele potest dici, quod in eodem quando, quo est Michael, est Gabriel, ergo eorum mensura est vna.

4. phys. t. 93.

Dices, quod habent proprias mensuras, tamẽ habent vnum commune quando.

Contra: impossibile est plurificari nunc, & quando, nisi plurificentur prius, & post. Sicut enim impossibile est plurificari situs, puta hic, & ibi, nisi per suum extra dimensiue, sic impossibile est plurificari nunc, nisi per suum extra duratiue: extra autem magnitudinem durare sunt ante, & post: ergo impossibile est, quod sunt duo nunc, nisi alterum sit ante, & alterum post; non ergo sunt simul duo nunc, ergo nec duæ durationes.

Secundo probo Conclusionem a priori sic. Manente in pluribus eodem formali, ex cuius adiacentia aliud relinquitur idem, sicut si ego, & tu haberemus idem ornamentum, haberemus idem esse ornatum: sed duratio cuiusdam durationis non est aliud formaliter, quam prius, & post, quod est ipsum tempus: esse autem angeli non dicitur durare, nisi extrinsece ex adiacentia ad tempus; ita quod ex adiacentia ad tempus relinquitur in Angelo ipsum durare: impossibile est autem esse, nisi vnum tempus; patet ex supradictis, quia nonnisi vnum prius, & posterius, & vnum nunc: ergo duratio, quæ relinquitur in Angelo isto, vel illo ex adiacentia ad tempus, non est nisi vna:

Dices: Alia est coexistentia istius Angeli ad tẽpus, & alia illius, eo quod aliud est esse, quod coexistit: ergo alia duratio, quia per te duratio Angeli non est nisi coexistentia esse eius ad tempus.

Respondeo, quod bene sunt multa coexistentia, quæ coexistunt vni tempori: ibi ergo est considerare fundamentum coexistentiæ, & terminũ, & tertio, illud quod relinquitur. Fundamenta sunt illa quæ coexistunt, terminus est ipsum cui coexistunt; coexistentia ergo non habet, quod numeretur, & multiplicetur ratione fundamenti, sed ratione termini: ideo non est, nisi vnum durare, quia durare relinquitur ex termino, non ex fundamentis. sicut ergo licet lapis, & lignum, vt adiacent tempori, sint plura, & per consequens plures coexistentiæ: tamen vnum quando est, quod relinquitur in lapide, & ligno propter idem tempus, cui adiacent: sic licet sint plures Angeli coexistentes vni tempori, & per consequens ex ratione coexistentium sint plures coexistentiæ, tamen illud, quod relinquitur ex illis coexistentijs ratione vnius temporis, ex quo illud relinquitur, tanquam ex termino, dicitur vnum.

Secundam partem propositionis improbo, scilicet quod æuum non sit subiectiue in vno Angelo habente nobilius esse, vt quidã ponunt, quod sicut est vnum tempus omnium temporalium, & illud est subiectiue in motu primi mobilis, sic est vnum æuum æuiternorum, quod est subiectiue in primo nobiliori Angelo.

Hæc autem opinio deficit in duobus. Primo, quia tempus, vt est quantitas indeterminata, est subiectiue in omni motu: sic enim apprehenso quocumque motu apprehendo tempus, sed tempus vt est prius, & posterius reducta ad certum numerum, & mensuram, & vt mensura habens certificare de motibus vt sic per tempus, non est in omni motu, sed tantum in motu primo: quia prius, & posterius in motu alio non sunt apta certificare, & vniformiter mensurare, nisi vt applicantur ad motum primi mobilis.

Tunc ad propositum deficit opinio prædicta in hoc, quia si debeamus reputare, quod mensura, quæ dicitur æuum, sit subiectiue in aliquo vno Angelo, puta in nobiliori, hoc ideo est, quia apparet hoc in tempore, quia ponitur subiectiue in vno motu primi mobilis, sed hoc non facit ad propositum, quia si loquaris de tempore, vt est quantitas indeterminata, sic est subiectiue in omni motu. quia apprehenso priori, & posteriori in quocumque motu apprehendo tempus, cum prius, & posterius ipsius motus sit ipsum tempus, vt supra probatum est: ergo sic æuum erit subiectiue in quolibet Angelo, ita quod quilibet Angelus habebit proprium æuum, ex hoc, quod in omni esse Angeli in ordine ad tempus apprehendo suum æuum.

Si vero loquaris de tempore, vt est quantitas determinata reducta ad rationem certi numeri, & mensuræ certificantis, vt sic, licet tempus determinat sibi vnum subiectum, puta motum primi mobilis; tamen hoc non potest poni de æuo. Ratio est, quia esse nullius Angeli habet talem habitudinem ad esse omnium Angelorum, qualẽ motus primi mobilis ad motus alios, propter quod mereatur fundare rationem mensuræ in ordine ad alios.

Dices: Immo, quia ibi est dare Angelum aliquem nobiliorem inter alios. Respondeo, mensura durationis non debet accipi secundum aliquid ratione cuius possit haberi certitudo de mensuratis, sed per esse Seraphim quantumcumque nobilem nunquam scire licet, quantum durauit Michael. Ratio est: quia non habet illas conditiones, per quas posset certificari quantitas aliorum Angelorum, sicut habet motus primus respectu aliorum motuum scilicet regularitatem, vniformitatem, & alias conditiones, de quibus dixi supra, propter quas posui, quod motus primi mobilis erat subiectum temporis, vt induit rationem mensuræ, & numeri certificantis: ergo.

Secundo deficit opinio in conclusione, nisi quia ad habendam notitiam de quantitate durationis Angelorum non oportet recurrere ad alium, quam ad ipsummet, de quo volo certificari. hoc probo ex dictis a priori, quoniam duratio omnis intrinsece, & formaliter est ipsum tempus; esse autem Angeli durat, non intrinsece, sed extrinsece per coexistentiam ad tempus,

quia

quia igitur quilibet Angelus habet propriam coexistentiam ad tempus, non oportet ad certificandum de duratione Angeli istius, recurrere ad coexistentiam alterius Angeli, sed ad suammet; non enim oportet reducere æuum istius Angeli ad aliud, vnde habet, quod sit duratio istius, sed habet, quod sit duratio ex coexistentia eius ad tempus, non ex coexistentia alterius: sic ergo dico, quod est vnum æuum æuiternorum omnium, & illud nō est subiectiue in aliquo vno Angelo: non enim est in re extra actu, sed potentia tantum, actu vero, & complectiue est in anima obiectiue, sicut dixi supra de tempore. Illud autem æuum format anima ex apprehensione cuiuslibet Angeli in ordine ad tempus. Cum enim anima concipit Angelum coexistere tempori, ex adiacentia eius ad tempus relinquitur necessario in anima aliquid, quo apprehendit certitudinem de quantitate durationis, quod est æuum, apprehenso quolibet Angelo, propter causam dictam in prima conclusione.

Ad argumentum in oppositum respondeo. Nego illud, quod supponitur, quod Philosophus, & Commentator nullam fecerint mentionem nisi de tempore. Nam Commentator exponens Philosophum ibi dicentē, intendit differentiam inter illa, quæ sunt in tempore, & illa, quæ non sunt in tempore, dicit, quod illa quæ sunt in tempore continentur ex tempore, & tempus excedit illa ex vtraque parte, & eodem cōmento, & cum declarauit, quod illa, quæ sunt in tempore, sunt illa, quæ tempus excedit ex vtraque parte, declarauit ex hoc, quod res æternæ non sunt in tempore. Et infra parum: & intendit per res æternas corpora cælestia, & infra modicum: & innuit ea, quæ sunt separata à materia. Corpora enim cælestia non sunt in tempore, secundum quod tempus non continet illa, tamen sunt coexistentia cum tempore, scilicet quod esse corū, quod est in motu, est coexistens cum esse temporis coexistentia, quantitatis cum quantitate: res autem separatæ à materia non habent continentiam, neque coexistentiam cum tempore.

ARTICVLVS II.

Vtrum in æuo sit successio.

Hiero. sup. Exod. c. 4.

AD secundam quæstionem arguo primo, quod in æuo Angelorum est successio, quia secundum Hieronymum super Exod. cap. 4. super illud: Ego sum qui sum, dicit solum esse diuinum est verè esse, quod non habet præteritum, & futurum: ergo in esse Angelorum est præteritum, & futurum. Tunc sic: in illo esse est successio, in quo est præteritum & futurum: sed in esse Angeli, vt dictum est, est præteritum, & futurum: ergo.

In oppositum est Dionysius de diuinis nom. cap. de æuo. Aeuum est esse antiquum intransmutabile totum secundum totum intransmutabile, & simul totum.

Respondeo hic primo recitabo duas opiniones, & secundo mediabo inter illas. Est ergo prima opinio, quod in esse Angeli non est successio, successio tamen eius est in duratione: exemplum dant de sole, & radio. Si enim poneretur, quod radius vnus semper vniformiter exiret à sole; radius ille in se non variaretur, tamen continua successio eius in aere esset in quadam successione.

Hi probant hanc opinionem auctoritate Hieronymi, quæ adducta est, arguendo ad principale. Item per Ansel. Angeli nondum habent de æternitate, quod futurum est, nec de præterito, quod iam transactum est.

Alia opinio opposita est, quod nec in esse, nec in duratione Angelorum est successio, patet de esse, de duratione probant, quia, Nihil diuisibile potest esse mensura indiuisibilis; sed Angelus secundum omnes in suo esse est indiuisibilis: ergo nihil ibi est, quod possit dici succedere.

Nunc secundo medio inter illas opiniones ex dictis in prima quæstione præcedenti. Cum enim in Angelo non sit duratio aliqua intrinsecè, sed extrinsecè tantum ex coexistentia ad tempus, ita quod tempus se habet per modum adiacentis, & esse per modum coexistentis. Hoc visō posset poni in æuo successio aliquo trium modorum. Vel extrinsecè, secundum connotata, & sic clarum est, quod in æuo est successio. Impossibile est enim, quod aliquid hoc modo intelligatur durare, nisi in ante, & prius. Vnde cum dicitur multum durauit, iam vadis in aliquid prius, & ante. Illa autem successio communis est, tam ad æuum, quam ad æternitatem. Vtrumque enim tam æuum, quàm æternitas connotant successionem, & durationem intrinsecè, & formaliter. De æuo patet, de æternitate similiter, quia impossibile est Deum intelligere æternum, nisi per hoc, quod intelligitur attingere omne tempus factū, & factibile, imaginatum, & imaginabile, & ad hoc ibat opinio prima.

Secundo modo potest esse intellectus quæstionis de successione respectu ipsius esse, quod dat, sic opinio secunda dicit verum de esse. In esse enim Angeli durantis nulla est omnino successio intrinsecè, & ad hoc vadit auctoritas Dionysij adducta arguendo ad principale.

Tertio modo potest intelligi quæstio non eundo ad connotatum, quod est tempus, nec ad esse Angeli in se, sed ad medium, puta ad coexistentiam Angeli ad ipsum tempus, hoc modo oportet necessario ponere in Angelo successionem, & hanc vel realem, si coexistentia sit realis, vel secundum rationem, si coexistentia sit tantum secundum rationem, vt eam faciat intellectus in actu, hoc autem modo non potest poni successio in æternitate. Et ad hunc modum vadit forte prima opinio: non enim possum imaginari esse Angeli coexistere tempori, & durationi, nisi imaginer prius, & posterius, & per consequens durationem. Hoc vltimum membrum probo. Si enim capio esse ipsius Angeli, & tempus totum vsque ad hodie, & concipio ipsum esse in ordine ad prius, & posterius in futurum, licet intelligam esse inuariatum, cum coexistentia sit alia & alia, & si coexistentia sit realis, est alia realiter, si secundum rationem, est alia secundum rationem: formo ergo sic rationem: illa coexistentia est successiua, vel realiter, vel secundum imaginationem, quæ habet imaginationem, quæ habet in se differentiam, & variationem,

tionem: sed coexistentia angeli comparata ad tempus præteritum, præsens, & futurum habet in se differentiam, & variationem: ergo.

Maior patet, quia si capiatur coexistentia respectu præsentis in actu respectu futuri in potentia, necessario capitur cum successione actus ad potentiam. Minorem probo. Cum enim concipio coexistentiam angeli præsentem, non concipio eam necessario in actu; cum vero concipio per modum futuri, concipio eam necessario in potentia. Coexistentia etiam ad præsens est alia à coexistentia ad futurum, quia statē coexistentia ad præsens posset Deus facere, quod non esset coexistentia ad futurum, nec actu, nec potē tia: ergo coexistentia Angeli ad tempus præteritum præsens, & futurum est alia & alia, & habet in se variationem, & differentiam. Hoc idem probo ex ratione contingentis, & necessarij sic: Illud, quod respicit aliquid contingenter, nō eodem modo respicit aliud, quod respicit necessario: sed coexistentia respicit præsens necessario, futurum vero contingenter: ergo necessario in coexistentia Angeli est variatio, & differentias, vt aspicit ipsum tempus. Esse autem diuinum aspicit totum decursum temporis vniformiter, quia quantum est ex se, coexistit omni tempori, ideo non est in potentia, vt coexistat futuro, & ideo sic non est successio in illa coexistentia esse Dei ad tempus, sicut est in coexistentia Angeli.

Similiter nec aspicit tempus futurum, & contingenter sicut Angelus; sed eodem modo, quantum est de se aspicit futurum necessario, sicut præsens: esse autem Angeli non sic aspicit durationem vniformiter: ergo habitudo esse ad ipsum tempus, quod est ista duratio Angeli extrinsecè, vt dictum est, se habet variabiliter in Angelo, vniformiter autem in Deo: ideo æuum Angeli aliquo modo est variabile, non tamen æternitas Dei, & ideo hoc modo in æuo est prius, & posterius, non in æternitate. Ex hoc patet concordia auctoritatum diuersarum, quæ sibi videntur repugnare. Auctoritas enim Dionysij allegata ad principale loquitur de esse Angeli, non autem de coexistentia eius ad tempus, & ad antiquitatem, quia statim cum capio antiquitatem esse Angeli, concludo tempus, ideo respectu antiquitatis suæ non se habet vniformiter; quando enim coexistebat tempori priori, intelligebatur esse in potentia, ad coexistendum tempori posteriori, sicut hodie respectu istius nunc se habet in sua coexistentia necessario; respectu autem futuri se habet contingenter: posset enim Deus ipsum annihilare, & sic non haberet coexistentiam ad tempus illud. & ad hoc vadit opinio illa, quæ dicit, quod in æuo Angelorum est successio, & prius, & posterius; illud est æuum, vt dictum est, non est aliqua mensura intrinseca, quæ sit duratio intrinseca Angeli, quoniam duratio non est sine priori, & posteriori, esse autem Angeli, cum sit omnino indiuisibile, non habet intrinsecè prius, & posterius. Ad auctoritates in oppositum patet, quia currunt vijs suis.

QVAESTIO TERTIA.

DE LOCO ANGELORVM.

Postquam quæsitum est de mensura Angelorum, quæro hic de locabilitate illorum; & quæro circa hoc tres quæstiones. Prima est de loci entitate in se.

1 Vtrum locus sit superficies corporis continentis immobile primum.

2 Secunda de Angeli locabilitate. Vtrum Angeli sunt in cælo Empireo sicut in loco.

3 Tertia de loci Angelorum qualitate. Vtrū entitas cæli Empirei sit inuestigabilis ratione naturali.

ARTICVLVS I.

Vtrum locus sit superficies corporis continentis immobile primum.

QVantum ad primam arguo primo, quod locus sit superficies corporis continentis priori immobili per Arist. & Commentatorem, qui dicit hanc esse completam diffinitionem loci.

4. phys. tex. 41. ibid. com. 41.

In oppositum est, quia mutato continente, puta aere circumstante, mutaretur locus, quod falsum est per Arist.

4. phys. tex. 41.

Dices; non mutatur quia manet idem forma, ideſt idem respectus ad polos mundi. Contra: Mutato fundamento mutatur, seu corrumpitur respectus: ergo mutato continente, mutatur etiā respectus super continens ad polos mundi.

Respondeo. Pono hic duas propositiones. Prima est, quod locus per se, & primo non est aliud, quam positio, puta hic, vel ibi. Secunda est, quod per accidens locus est superficies corporis continentis: ex ijs inferam quædam, quæ communiter dicuntur de loco.

Primam conclusionem probo primo, quia est formaliter ratio loci, quo posito circa locatum, locatum dicitur habere determinatum locum in toto, & in vniuerso: sed ex hoc, quod res habent determinatam positionem, habent determinatum locum, & situm in vniuerso: ergo.

Maior nota est, probo minorem. Pone enim, quod corpus aliquod sit in determinata positione, puta hic, vel ibi, & varia, quantumcumque volueris ipsum continens, res semper manebit in eodē determinato loco: Similiter pone illud continēs, puta vas, & varia rationē positionis hic, vel

ibi non remanebit idē determinatus locus: ergo.

Secundo probo eādem conclusionē sic. Motus localis per se, & primo est ad locum, tunc sic: locus per se, & formaliter est illud, adquod primo est motus localis: sed motus localis primo, & per se est ad positionem, videlicet, quod idem est, quod hic vel ibi: ergo.

Maior patet, probo minorem, quia circumscribe aerem, vel aquam, adhuc terra, si poneretur iuxta interstitium Lunæ, moueretur ad centrum, sicut ad locum; tunc autem centrum non esset aliquod continens, sed determinata positio, siue determinatum hic: ergo.

Secundo arguo ad idem sic. Illa sunt eadem, quorum per se differentiæ sunt eædem: sed differentiæ positionis, & loci sunt omnino eædem: ergo locus idem est, quod positio: maior patet, probo minorem, quia differentiæ positionis sunt ante, & retro, sursum, & deorsum, dextrum, & sinistrum: sed hæ eædem sunt differentiæ loci: quia illa est diuisio per se locorum, alius est inferius, & alius est superius: ergo.

Confirmo, quia hæ differentiæ sursum, deorsum, & huiusmodi non conueniunt corpori continenti, nisi per determinatam positionem, non autem per continens; quia illud non determinauit sibi, quod sit superius, nec inferius, nec aliquam propriam differentiam loci.

Quarto arguo per locum a coniugatis, quia locari est situari, siue poni: ergo locus est positio.

Quinto, quia ad interrogationem factam per vbi respondetur per Positionē, vt, vbi est? respondetur, intra, extra, & huiusmodi: ergo.

Secundam Conclusionem probo: tum quia corpus glorificatum non habet continens, & tamen est in loco per hoc, quod habet determinatam positionem; tum quia sursum, deorsum, & huiusmodi differentiæ sunt in partibus singulis, & vt sic, accidit eis, quod sint contiguæ, vel continuæ, vel continuatæ.

Tertio principaliter soluo, quæ dicunt de loco, dicitur enim de loco, quod est quantitas continua, & discreta species quantitatis continuæ. Illa volo declarare, & vt melius videatur propositum, primo insto, & secundo ex solutione instantiarum propositum ostendo. Primo sic. Proprium est loci conseruare: sed conseruatio ineſt loco per qualitates actiuas, & passiuas, non per quantitatem: ergo locus vltra quantitatem includit formaliter quantitates, alias non conseruaret; conseruare non inesset loco per propriam rationem loci. Hæc est ratio Commentatoris, 7. metaph.

Secundo, quia quantitas est accidens reale: sed locus non est huiusmodi: ergo. Maior patet, probo minorem, quia impossibile est, quod idem accidens reale sit realiter in tribus: sed locus potest fundari in tribus subiectis, puta si idē locatum sit in aere, aqua, & terra, idem locus fundabitur in illis tribus: ergo.

Tertio, quia quantitas est formaliter quid absolutum: sed formale loci non est quid absolutum: ergo.

Maior nota est, probo minorem, primo quia secundum Commentatorem, optimus locus est vltimum continentis: tunc sic, aut est vltimum absolute, & tunc non differret, nec esset quantitas distincta a superficie, aut non absolute; sed sub hac habitudine in quantum continens, & si sic habeo propositum, tunc enim locus erit respectus. Secundo, quia locus dicitur immobilis quātum ad suum formale: sed non est immobilis, nisi quoad distantiam certam ad polos mundi: ergo.

Hæc sunt dubia, quæ oriri possunt circa ea, quæ communiter dicuntur de loco. Nunc soluo illa. Ad cuius euidētiam pono primo aliorum responsiones, quæ dantur communiter, secundo respondeo iuxta positionem meam.

Quantum ad primum dicunt aliqui, quod sicut in relatione, aliud est quod est relatio secundum esse, aliud quod secundum dici: sic enim in illo genere est aliquid, quod est in tali genere essentialiter, & secundum esse, & aliquod quod est in eo tantum secundum dici, verbi gratia: Sanitas, & pulchritudo sunt essentialiter relationes, consimiliter scientia, & virtutes per Philosophum, 7. phys. tex. 17. & tamen ponuntur de genere qualitatis ibidem, & in prædicamentis, quod intelligendum est secundum dici.

Tunc respondeo ad dubia. Ad primum, quod locus non est in genere qualitatis. Ratio est, quia si sic, esset in secunda specie; sed hoc non, cum tertia species qualitatis sit passibilis qualitas, quod non conuenit loco.

Ad motiuum illud, de ratione loci est conseruare: respondent, quod accidit loco conseruare, & similiter locato conseruari; non enim conseruatur in quantum locatum; sed in quantum talis natura est, Vnde accidit locato in quantum locatū est, quod conseruetur, nam locatum potest esse, vt sit in loco aliquo sibi discontinenti, sicut in aliquo sibi continenti.

Dices: ergo locus non est de consideratione Philosophi. Respondetur, quod immo, in quantum continuum, & ad ipsum est primo motus localis sicut ad terminum. Ad secundum respondent, quod ad vnitatem loci sufficit contiguitas, sed ad vnitatem locati requiritur continuitas. sed secundum hanc solutionem ratio concluderet, quod vel locus non haberet propriè vnitatem per se, vel si sic, idem accidens fundabitur in pluribus subiectis. Ideo aliter dicitur, quod sunt tria Vbi, sicut sunt tres superficies distinctæ, scilicet aquæ, aeris, & terræ, & ex consequenti tria vbi, quia tres circumscriptiones actiuæ, & passiuæ. Nec est inconueniens idem corpus habere tres vbeitates in tribus partibus suis, sicut nec habere albedinem, & nigredinem in diuersis partibus.

Item non est inconueniens idem corpus sit in diuersis locis non distantibus distantia alia, & alia secundum speciem.

Ad vltimum dicunt, quod formale in loco est continuare, continere, quod vt absolutum ponit superficiem corporis continētis, quod patet, quia si Deus annihilaret corpus locatum, & retineret latera continentis distantanea, illud continens non esset locus, quia locus non est sine locato, & tamen nihil absolutum esset corruptum in ipso continente; dicunt ergo, quod locus est in genere relationis secundum esse, sed secundū dici est in genere quantitatis. Hoc enim modo

non

non est aliud, quam superficies locati.

Ad vltimum dicunt, quod locus est immobilis; quia circa distantia ad polos & ad centrum est inuariabilis, quantumcumq. continens transmutetur.

Contra hoc arguo, quia distantia illa subiectiue est in corpore locante. Tunc ergo aut oportet, quod accidēs migret de subiecto in subiectū, aut necessario corrupto altero continente corrumpitur distantia illa.

Item: poli sunt quædam puncta imaginata: ergo illa distantia ad polos non habet aliquid reale, sed imaginatum: ergo est ens rationis: non ergo locus erit aliquid reale. Ideo aliter dicunt, quod locus mouetur per accidens, non per se; nam mouetur ad motum corporis continentis, & corrumpitur illo corrupto, sed per se nō mouetur, nec corrumpitur; quia quod per se mouetur, est per se in loco: locus autem non est in loco. Ad probationem ergo quando dicitur, quod Aristoteles dicit, quod locus est vas immobile, dicunt, quod illa duo loca censentur esse idem locus pro eo, quod locus est terminus motus localis, quia non requireretur locus, nisi propter motum, sed illa duo non sunt terminus, nisi vnus, quod patet primo, quia locus præcedens, & sequens non distant in aliqua magnitudine interiori, quare ab eodem non potest esse motus in alium: ergo non possunt esse, duo termini, sed sunt necessario vnus terminus.

Secundo, quia idem mobile, secundum eandem magnitudinem moueret eodem motu, &c. dicetur ergo terra quiescens localiter mouebitur: quia mutabit locum mutato continente, & variato. Respondent, quod non sequitur: Hoc corpus est in aliquo loco, quam prius: ergo est mutatum secundum locum: sed sequitur, ergo vel est mutatum localiter, vel eius locus est mutatus: in formis enim relatiuis ad mutationem relatiui non oportet semper, quod fiat mutatio in subiecto, sed sufficit, quod fiat in termino: ad hoc ergo quod virga non sit in aqua, sufficit alterum duorum, aut quod virga sit mota, vel quod aqua sit mota. Hæc sunt, quæ communiter dicuntur ab alijs, sed illa mihi non placent. Ideo pono duas Propositiones. Prima est, quod rationem loci non constituit relatio, seu respectus. Secunda erit de immobilitate loci, primo sic. Illud non est formaliter relatio, quo aliud est formaliter distincta species sub quantitate. Probo illam, quia species constituuntur sub genere per aliud, quod pertinet ad genus per se, per Arist. 7. metaph. text. 28. sed locus est distincta species quantitatis formaliter per propriam rationem locabilitatis; vt sic non est relatio, sed de genere relationis quantitatis. Nec videlicet, quod dicunt alij, quod locus est relatio secundum dici, quia species, siue secundum dici, siue secundum esse, oportet quod constituatur per aliquid illius generis, alias non esset magis illius generis, quam alterius: tum quia ratio mensuræ conuenit per se loco. locati enim est mensura, sed ratio mensuræ conuenit quantitati: primo ergo locus primo & per se est quantitas; non est ergo quantitas secundum dici.

Item locari passiuè non est relatio, immo est prædicamentum distinctum; Verbi gratia, ex alia parte locatur non est relatio: ergo per se, & primo, & secundum esse locus non est relatio, seu respectus. & quod opinio alia dicit de sanitate, quod est ad aliquid, non est verum: & ad Aristot. 7. metaphys. text. 27. dico quod Aristoteles vocat ibi formas ad aliquid omnes formas, quæ consistunt in quadam plurium medietate, seu quæ fiunt connexiones, siue resultationes plurium formarum: ad talia enim non est motus; quia sunt ad aliquid, ideſt, quia esse eorum consistit in quadam medietate plurium, & proportione. Ideo valde æquiuocè accipitur ibi ad aliquid: & in proposito.

7. metaph. text. 27.

Secunda propositio est de immobilitate est, quod dicitur, quod ideo locus est immobilis, quia nō variatur cōtinens; quia continentia illa non sunt, nisi vnus terminus motus localiter, ideo saluant vnitatem, & immobilitatem loci. Arguo enim sic, secundum illos de alia opinione: Illa cēsentur vnus locus, quæ sunt terminus vnius motus localis: sed continens primum, & secundum non sunt vnus terminus vnius motus localis: quia non fundant vnum vbi numero, vbi autē est terminus motus localis; quod autem non fundaret vnum vbi numero, patet, quia alias accidens migraret de subiecto in subiectum.

Et alia solutio, quæ datur ad illam rationem, quæ fortis est contra eos, videlicet, quod quiescēs diceretur moueri localiter, mutato, & variato continente, non videtur aliquid ad propositum. Illud enim localiter mouetur, quod transit de vna vbeitate ad aliam. sic est in proposito, quando circa aliquod quiescens variatur continens.

Dices: non mutatur localiter corpus per hoc, quod transit de vna vbeitate ad aliam, nisi transit per mutationem sui: in proposito autem transit per mutationem ipsarum vbeitatum.

Contra: non aliter mouetur corpus de loco ad locum, nisi per hoc, quod sit sub alia, & alia vbeitate. Cum enim dicis, quod videlicet est, quando hoc sit sub alia, & alia vbeitate per mutationem corporis. Contra: secundum nihil aliud mutatur corpus, cum mouetur de loco ad locum, quam secundum vbeitates: Da enim aliud, secundū quod mutetur; non secundum aliquod absolutum; quia stante, & remanente eodem absoluto corpus mutatur de loco ad locum, nec secundum respectum aliquem alium, quia quæro, cuius respectus est ille: ergo si aer moueatur circa virgam, eodem modo dicetur virga moueri de loco ad locum, sicut si virga transiret de aere in aerem, aere remanente immobili: ergo virga tunc mutabit locum; nullam enim mutationem aliam habet virga, nisi ipsius vbi, quando continens circa illam variatur.

Dicitur ergo aliter, quod virga non mutat, dato quod mutetur aer circumstans; ratio est, quia retinet eundē situm, & distantiam. Sed si sic dicatur, puto quod verum dicatur, sed hoc accipio pro me: Ex hoc enim apparet, quod locus non est aliud, quam situs ille, & positio, vt declaratum est in prima Conclusione. Sed quomodo positio est quantitas?

Respondeo dico, quod positio est quantitas distincta a corpore, superficie, & linea: Arguo enim sic. Sicut se habent partes superficiei, vel

corporis, vel lineæ, sic omnes partes ad sui situs partes, & per consequens totum ad totum situm, sed pars lineæ, superficiei, vel corporis sic se habent ad partem sui situs, quod differt ab ea. Vnde potest quælibet pars data suum situm ammittere, quare totus situs differt a toto corpore, & è conuerso. Restat igitur vt positio, quæ est in linea, non sit linea, & cum sit quoddam continuum, restat, quod sit quantitas distincta a linea: Eodem modo arguo de situ, qui est in corpore respectu corporis, & de situ superficiei respectu superficiei, & sic de cæteris, quare vniuersaliter positio est species quantitatis distincta a linea, corpore, & superficie. Hæc est intentio Philosophi in prædicamentis, quod singulæ corporis particulæ ad eundem terminum copulentur, quia obtinent eundem locum, ideo corpus est quantitas positiua. Vnde dicit, quod quantitates habentes positionem sunt linea, & tamen non dicit, quod sint positiones.

Tunc ad dubia. Ad primum dico, quod locus ratione conformis qualitatis bene conseruat, non tamen situs proprie. Quomodo autem distinguuntur locus vas, a loco, situ, & positione. infra dicam.

Ad secundum dico, quod situs non est in duobus subiectis. Est enim in situato, & posito, vt in subiecto, non in ipso continente, ideo non numeratur per eum.

Ad tertium patet, quomodo differt a superficie. Ad aliud dico, quod si terminus situs est immobilis, quia non mutatur, nisi ad mutationem continentis. Sed hic sunt aliquæ difficultates. Prima est: quia Arist. diffiniendo locum dicit, quod locus est vltimum continentis immobilis, primũ nullam faciens mentionem de situ, & positione: non ergo locus est essentialiter positio, vel Arist. fuit insufficiens.

Item secundo, Arist. dicit, quod locus est quantitas habens positionem: non ergo est positio.

Tertio, quia tũc videtur, quod sint duo genera distincta loci, scilicet locus vas, & locus positio.

Quarto, quia positio est ordo partium, ordo est relatio: ergo positio est relatio: ergo locus est relatio.

Quinto, quia tunc vna species quantitatis esset subiectum alterius, quia linea subiectum positionis.

Sexto, quia quantitas continua non est, nisi quædam partibilitas, sed positio non videtur esse huiusmodi.

Septimo, quia tunc videtur, quod locus sit de genere Vbi positio enim, qua virga dicitur posita, non videtur aliud, quam quoddam vbi.

Octauo, quia de ratione loci est cõtinere. Propter illas difficultates sciendum est.

ARTICVLVS II.

Vtrum Angeli sint creati in cælo Empireo, sicut in loco.

ARguo primo, quod non, quia secundũ Boetium de ebdomadibus, Communis animi conceptio est spiritualia in loco non esse.

In oppositum est Strabus, & Beda similiter, vt Magister inducit in littera. Respondeo, ista questio de loco Angeli est valde difficilis, & sicut Magister dicit in primo de præsentialitate Dei, vel specie ad locum, quod sic est difficillimum inuestigare positiue, licet priuatiue sit satis materiale: quia est quædam indistantia ab alio, vt dictũ est de præsentialitate Dei in primo. Sed quantũ nunc spectat ad propositũ pono aliquã Propositionem negatiuam excludentem modum multorũ, quẽ assignant circa locabilitatem Angelorum. Vnũ est in quo omnes conueniunt, quod Angelus non est in loco circumscriptiue, sed diffinitiue, quod idem est, quod Angelum applicari determinato loco, sic huic, quod non alteri, & tunc versatur difficultas, illa applicatio, & determinatio quid est. Pono ergo illam positionem, quod Angelum applicari ad locum, siue determinari, vel habitudinẽ habere non est per præsentiam substãtiæ ad substantiam, nec per præsentiã substantiæ ad operationem, siue per præsentiam operationis suæ ad corpus, nec per operationem suæ virtutis, nec per habitudinem situati ad situatum, quæ sit præsentialitas substantiæ, vt hic, ad substantiam, vt ibi. Omnes enim isti modi ponuntur a diuersis diuersimode opinantibus.

Primum probo: quia tunc sequeretur, quod Angeli essent corpora. Arguo enim sic, substantiam applicari ad substantiam, siue ad corpus, est substantiam contingere substantiam, seu corpus: sed contingere est conditio corporis: ergo.

Secundo, quia tantum est abstracta substantia Angeli, quantum Idea Platonis si poneretur: sed Idea Platonis si poneretur, non sunderet præsentiam ad locum. Vnde Philosophus: Ideæ nunquã sunt, & ratio est, quia sunt omnino abstractæ, & ideo applicari non possunt ad locum.

Confirmo hoc, quia non minus est abstractus Angelus a loco, quam iustitia, vel misericordia, vel aliqua qualitas huiusmodi: sed talia impossibile est applicari loco, vel corpori in habitudine præsentialitatis: ergo.

Secundum probo, videlicet, quod Angelus non determinetur ad locum propter habitudinẽ operationis ad corpus, circa quod operatur. licet hic modus dicendi videatur inter alios esse magis Philosophicus: quia hoc videtur sentire Arist. & Commentator 8. phys. & si videlicet quod Angelus necessario operetur circa aliquam substantiam, siue locum, substinerem libentius, & declararem ad illam viam, vt sicut animam applicari corpori non est aliud, quam illam viuificare corpus: sic Angelum applicari corpori non est aliud, quam ipsum operari necessario, & cõtinue circa corpus: quomodo dici posset de substantia, quæ mouet cælum. Sed quia secundum fidem supra positum non est verum, ratio est, quia Angeli ponuntur in cælo Empireo, vbi tamen nulla ponitur operatio transiens in exteriorem materiã. Ideo via hæc non sufficienter euadit difficultatẽ. 8. phys.

Ex hoc apparet, quod opinio illa antiquioris Doctoris, qui ponit, quod applicatio huiusmodi est quædam præsidentia, si intelligat præsidentiam, id est influentiam, patet, quod est difficile hoc videre, quia non apparet, quod Angelus influat in cælo Empireo.

Vltra hoc etiam est articulus excõicatus Parisijs, qui dicit quod Angelus sit in loco non per sub-

substantiam, sed per operationem, est error.

Tertium probo, quia illa applicatio non est applicatio virtutis, vt dicit opinio Doctoris Communis prima parte q. Dicit enim, quod substantia abstracta supernaturaliter in se non applicatur ad corpus, sed tantum per applicationem suæ virtutis ad illud: quod non est aliud, quam posse esse principium actionis eo modo, quo dicimus, quod triste tangit cor, & hoc non tactu situato, sed virtuali; licet autem illa opinio videatur esse rationabilis, non tamen video illam virtutem, quid sit: aut enim erat illa virtus intellectus per modum actus, vel per modum habitus: si per modum actus, tunc redit opinio prima, quia tunc Angelus esset in loco, quia operatur in loco, & tũc habet difficultatem, quam adduxi contra opinionem illam.

Si vero intelligatur per modum habitus. Contra, quæro de habitu illo, quid est, aut est substantia Angeli, & tunc habeo propositum, quia cum non applicetur loco per substantiam per te, non poterit applicari per operationem; aut est accidens, & tunc aut accidens corporale, & hoc non, quia tale accidens non potest esse in substantia merè spirituali; aut est spirituale, & si sic, erit tantæ abstractionis a situ, quantæ substantia ipsius: ergo.

Dices: est vnio virtutis. Contra illam vnionem quærimus. Nec valet, quod adducit de triste, quod tangit cor, pro tanto enim tangit triste ipsum cor, quia apprehendendo vocem, causat in corde alterationem; hoc non potest dari in proposito.

Vltimo probo quartum membrum, quod scilicet Angelus non dicatur esse in loco per præseruantiam substantiæ, vt situatæ ad substantiam situatam mediantibus ipsis sitibus, vt ponit opinio quædam dicẽs, quod esse fundat respectum quendam præsentialitatis ad situm, medianteque dicitur esse in loco diffinitiue, sed tamen diffinire sibi locum certum, & determinare non sit aliud, quam fundare certum respectum præsentialitatis ad determinatum locum. Opinionem hanc non capio. Ideo probo oppositum eius, quod accepi primo, quia indiuisibilitas Angeli non est indiuisibilitas habens, & concernens positionem, sicut est indiuisibilitas puncti. Tunc autem secundum opinionem illam Angelus concernet positionem, sicut punctum. Si ergo Angelus debeat intelligi substantia non posita, oportet, quod abstrahat a positione, & per consequens ab esse hic. Secundo quia positio est propria passio quantitatum: propria autem passio non reperitur in subiecto.

Item: Nihil potest esse subiectum præsentiæ, qua aliquid dicitur esse hic, nisi quod ponitur esse terminus distantiæ, & inter quam potest linearis distantia intercipi, & illum in ordinem ad quem fundat prædictum respectum. Pro tanto enim ego dico, possum esse hic, & tu ibi, quia sumus duo termini vnius distantiæ linearis: sed inter duos Angelos, siue inter Angelum, & corpus non potest intercipi linearis distantia, ita quod Angelus ponatur esse terminus illius lineæ. Probo, quia aut esset terminus lineæ illius intrinsecus, & tunc esset terminus extrinsecus, & tunc necessario esset contiguum, tunc enim esset contiguus lineæ, & contingeret eam: contactus & contangibilitas sunt conditiones continui quanti: ergo.

Nunc secundo restat dicere, applicatio Angeli ad locum quid sit positiue. Magister in primo Sententiarum dicit, quod modus, quo spiritus est præsens loco, est inintelligibilis. Videtur mihi, quod inter corpus, & spiritum nulla sit talis habitudo, vel applicatio, siue connexio, immo spiritus abstrahit ab omni tali habitudine ad corpus: oportet ergo, quod illa applicatio, vel determinatio reducatur ad aliquod genus causæ, vel formalis, eo modo, quo anima applicatur corpori, non in habitudine, quæ sit præsentialitas, siue alius respectus extrinsecus, sed in habitudine causalitatis respectu vnius effectus formalis, qui est ab vtrisque, in quo sunt indiuisa, quæ indiuisio est eorum simultas: vel si non appareat, quod habitudo causalitatis formalis possit esse inter Angelum, & corpus, saltem oporteret dare habitudinem efficientis, vel mouentis: quomodo potest dici, quod intelligentia mouens cælum est applicata ipsi cælo, quod mouet diffinitiuè; sed tunc Angelus esset in loco per operationem, & cum non appareat, quam operationem habeat in cælo, ideo est valde difficile, cum dicatur esse in cælo Empireo, vt sit in loco. Si ergo illa non placent, qui sciret inuenire aliquod genus causalitatis, vel formalis, vel efficientis, ille posset videre modum, per quem Angelus esset in loco. Ideo sciendum.

ARTICVLVS III.

Vtrum entitas cæli Empirei sit inuestigabilis ratione.

AD tertiam quæstionem arguo, quod sic: Quia primo metaphys. & secundo Posteriorum, inconueniens est nos habere nobilissimas cognitiones, & quod lateant nos: ergo a simili, impossibile est esse corpus nobilissimum, & quod lateat hominem secundum totam speciem humanam.

Sed in oppositum est; quia de natura, & numero cælorum intromittunt se tres artifices, scilicet Naturalis, Astrologus, & Metaphysicus: Naturalis sistit in cælo stellato, nec ponit alium vlteriorem. Astrologus vero ponit aliud cælum a cælo sydereo, quod est primum mobile, & ratio est, quia experitur, quod cælum stellatum habet duos motus, vnum proprium ab oriente ad occidens, alterum ab occidente ad oriens, qui sequitur motum alterius cæli, scilicet primi; ideo arguit, quod oportet ponere aliquod primum cælum: Metaphysicus vero inuestigat numerum cælorum per numerum motuum, ex quo habet numerum intelligentiarum, sic quod non ponit cælum aliud, quam cælos mobiles: Cum igitur non sit alia consideratio ab illis tribus, videtur, quod cælum non sit inuestigabile ratione naturali, quia omne, quod est huiusmodi, cadit sub consideratione alicuius illorum trium.

Respondeo: Pono propositiones aliquas. Prima est, quod cælum Empireum habet tres conditiones, quæ omnino videntur repugnare naturæ corporeæ; est enim corpus; & tamen hoc est immobile, & est lucidum, & tamen non est sensibile. Tertio est actu, & tamen non est actiuum, nec aliquam habet influentiam, vt alij cæli. Primum videtur irrationale, quia omne corpus est mobile. ex primo cæli & mundi.

Confirmo, quia corpus, quod non est mobile aliquo motu, nullam habet naturam, cum natura sit principium motus, & quietis: ergo non esset corpus physicum, sed mathematicū, quia quæ non sunt mobilia, vel non mouent, non sunt physicæ considerationis.

Sed in oppositum est, quia non posset Deus cælum illum mouere circulariter: ergo est corpus mobile.

Respondeo, secundum fidem oportet tenere, quod tale cælum nullum motum habeat naturalem, quomodo ergo corpus erit naturale? Respondeo, nullum corpus circulare, vnde tale est, habet quod sit mobile naturaliter per principiū intrinsecum, quod est natura, quæ est in quolibet principium motus, & quietis, sed est in sola potentia passiua ad motum. Ratio est, quia motus circularis est motus animæ, non enim motus circularis potest esse a propria forma corporis, alias vna pars moueret aliam, & è conuerso. Immo cum quælibet pars sit mobilis, in quantū natura corporea est, sequitur, quod idem moueret se, quare secundum mentem Phylosophi, Omne corpus quod est naturaliter, separatum est, sed proportionatum aliter substantiæ separatæ, in ordine ad quam est, propter quam natura genera uit tale corpus: eo modo, quo corpus hominis genera uit propter animam, vt sit talis formæ, & habeat perfectiones postremas, quas exigit illa anima, vt sic corpus circulare sit talis naturæ, quod proportionetur naturaliter ex ordine naturæ propriæ ipsi substantiæ separatæ, & ex hoc dicitur naturale; quia ex tali proportione dicitur habere vnionem cum illa substantia in habitudine mouentis, & moti. Hinc est, quod si stella adderetur cælo, non esset mobile ab illa substantia: quia iam non esset proportio eius ad eam. Hinc est etiam, quod motus cæli aliquo modo dicitur naturalis propter talem proportionem, & vnionem mobilis ad principium motus. Hinc est etiam, quod finita quantitas, & cæteræ proprietates cæli dicuntur naturales, quia sunt secundum exigentiam talis substantiæ habentis naturalem habitudinem secundum rationem naturalem proportionem, & finem ad ipsum corpus. Vnde sicut forma præter hoc, quod largitur actum primum, est finis ipsius medij, per modum cuiusdam naturalis exigentiæ, & sequelæ: sic substantia abstracta non dando actū primum ipsi cælo, tamen illa est finis naturalis ipsius cæli, pro quanto cælum non ingeminauit per illam, & in hoc præbet ipsi cælo omnes extremas perfectiones, puta figuram, motum, & huiusmodi, ex quo omnia talia dicuntur esse naturalia ipsi cælo.

Ad propositum igitur pari ratione loquendo secundum fidem, Potuit Deus ingeminare corpus, quod hoc modo non esset vnibile alicui substantiæ abstractæ in ordine ad motum, quapropter habebit naturam, & tamen non esset mobile nec motu recto, nec circulari. Sed tunc est quæstio, quomodo habebit naturam, cum natura sit principium motus, & quietis: Dico, quod nihil est in eo, quod sit principium motus, & tamen aliquid in eo, quod est principium quietis, non dico quietis, quæ est priuatio motus, sed quietis, quæ est immobilitas æterna, quomodo terra dicitur habere in se immobilitatem, principium immobilitatis æternæ. Sed nunquid tale corpus posset à Deo violenter moueri, & videtur quod non, propter duo: primo quia motus violentus non est sine motu naturali, illud autem non est mobile naturaliter. Secundo, quia immobilitas eius non est priuatio motus, sicut aer dicitur non lucidus, vel cæcus non videns, sed est simplex negatio formæ eo modo, quo lapis dicitur non videns: Oppositum autem talis negationis non videtur, quod Deus posset facere in subiecto sic negato.

In oppositum est, quia dissonum videtur valde negare Deo, quod non posset tale corpus, regitare. Hoc cogitetis per vos. ¶ Quoad secundā proprietatem, qua dicitur, quod est lucidus, & tamen insensibile potest dici hoc non esse verū. Ratio huiusmodi est, quia lux non est sensibilis, nisi recipiatur in corpore terminato. Debet enim lucidum, quod videtur esse densius medio secundum perspectiuum. Nunc autem corpus illud est maximæ varietatis, & non terminatum: ergo.

Ad tertiam conditionem. Vtrum habeat influentiam in hæc inferiora, dicunt aliqui, quod sic, illud tamen non experimur. Ratio est, quia est vniformis & inuariabilis, sicut ratio eorum, quia alias esset dare otiosum in natura, quia substantia sine operatione.

Alij dicunt, quod cælum Empireum non est factum pro statu peregrinationis, sed pro statu patriæ, & ideo debet statui patriæ proportionari: status autem patriæ est status quietis perpetuæ: ergo cælum Empireum debuit perpetuo esse sub quiete. Vnde nullam influentiam habere potest specialiter super illos, qui sunt ibi, cum sint in termino suæ perfectionis & accidentalis, & essentialis. Quid ergó dicendum? Videtur mihi quod in talibus asserere, vel negare ea, quæ non sunt nota per sensum, nec per scripturam, non sit vsquequaque tutum: tamen certum est vnum, quod Philosophi omnes effectus reducunt in cælos mobiles, & ideo non est irrationabile, vt videtur dicere, quod tale cælum sit in perpetua quiete, & quod ab ipso nullus perfluat effectus. Ideo teneo cum secunda opinione; quod cum tale cælum sit factum pro statu patriæ non pro statu viæ, insunt sibi proprietates, quæ congruunt statui patriæ. Ideo inest ei luminositas, vt sit conformis refulgentiæ corporum beatorum. Repugnat autem ei, quæ repugnant statui patriæ: ideo non inest mobilitas, sed immobilitas, & quies perpetua, sicut beatitudo, & felicitas consistunt in quadam quiete, & perpetua immobilitate. Est etiam altum, & supremum propter eleuationem contemplationis beatificæ,

cæ, & ideo talem locum Deus instituit, & creauit pro beatis. Nec vero afficit, quod dicitur quod talis substantia esset otiosa: non enim est otiosa, cum sit ordinata ad bonum vniuersi, & vt sit locus substantiarum separatarum, vt dicitur 2. cæli. Vnde motus cæli cessabit post iudicium, & tamen tunc non dicitur otiosum.

Secunda Propositio quoad propositum, Vtrū cælum empireum possit inuestigari ratione: Aliquibus videtur, quod sic: primo per rationem, quia est dare corpus, quod est mouens, & mobile; & est dare corpus mouens, quod non est mobile: ergo est dare corpus, quod nec est immobile, nec mouens; per hanc formam probat Aristot. 12. metaph. tex. 30. quod est dare mouens non motum. Alij arguunt ex hoc, quod experimur diuersitatem influentiæ etiam in eadem latitudine climatis. Vnde regiones distantes ad inuicem in eadem latitudine climatis, sicut est in longitudine climatis ab oriente in occidens, sic India, & Hispania sunt in eadem longitudine climatis, India in oriente, Hispania in occidente, & tamen in India generantur animalia innumera, quæ non in Hispania, vel si non sint in eadem longitudine, tamen clarum est, quod existentibus in eadem latitudine, videlicet ad Septemptrionem, & ad Austrum, videmus diuersitatem magnam, sicut non sunt Leones in Hispania, nec Cameli, quæ tamen sunt in Africa, & similiter patet in multis: ergo oportet, quod ratio diuersitatis istius, cum non possit esse ex parte cæli mobilis, cum eundem aspectum habeāt ad illas regiones, oportet quod reducatur in aliquod cælum immobile. Illud non est, nisi Empireum: ergo.

Et si arguitur contra eos, quod illud cælum est vniforme in toto, & partibus: ergo non potest esse causa difformis influentiæ. Respondetur quod est vniforme in consistendo, sed difforme in influendo.

Sed contra istam opinionem arguo: quia effectus, qui potest sufficienter reduci in vnam causam, non arguit causam aliam: sed diuersitas illa potest reduci in cælos mobiles: ergo.

Probo minorem, tum quia posset dici, quod a principio Deus creauit in regionibus talem difformitatem; tum quia licet facies cæli sit eadem hic, & ibi, ibi tamen concurrit alia dispositio ex parte alterius, & alterius dispositionis maris, montium, & huiusmodi, quæ non sunt vniformia in qualibet regione. Tum quia Philosophi hanc diuersitatem viderunt, nec tamen posuerunt cælum aliud a cælis mobilibus: tum quia cælū illud est vniforme in substantia, luciditate, & alijs accidentibus: ergo influentia esset eadem, cum sequatur formam substantialem, & alia accidentia. Ex quo patet, quod illa distinctio est nulla, qua dicitur, quod est vniforme in consistendo, sed difforme in influendo.

Dico ergo, quod cælum Empireum non potest esse inuestigabile ratione naturali, sed hoc tenemus mere ex Scriptura, vt ex Genes. & dictis Sanctorum: & per fidem, quia est ibi locus beatorum. Vtrum autem sit ibi fractio, sicut in aere, qui est ibi laus vocalis, Deus scit.

Ad argumentum patet, non enim latet vos, nec oportet quod omnis entitas nobilior sit inuestigabilis ratione naturali, nisi de illa, quam possemus scire ex operationibus.

DISTINCTIO TERTIA.

DE NATVRA ANGELORVM

Quales sunt creati.

Postquam Magister in precedenti Distinctione determinauit de natura Angelorum quantum ad suam durationem, & locabilitatem, quia, vbi, & quando sunt creati: in hac tertia Distinctione incipit agere de ea in se, quærendo, Quales sunt creati. Videndum est ergo primò in ista distinctione de natura Angeli, quantum ad suam intrinsecam rationem, & quæro primo de eorum simplicitate, vel compositione reali. Secundo de eorum compositione secundum rationem, videlicet ex genere, & differentia. Quantum ad primum quero quatuor Quæstiones.

QVAE-

QVAESTIO I.

1 Prima est. Vtrum in genere substantiarum intelligibilium sit necesse ponere naturam, in qua sit purum possibile in illo genere, & principium quasi materiale.

2 Secunda est. Vtrum omnes substantiæ separatæ sequendo principium, & intentionem Philosophi sint compositæ ex hac natura principali, & aliquo pure actuali.

3 Tertia quæstio est. Vtrum, loquendo absolute, & secundum fidem, substantiæ separatæ sint compositæ ex materia, & forma.

4 Quarta quæstio est. Vtrum hæc materia, & hæc forma in substantijs separatis sint res differens in actu.

ARTICVLVS I.

Vtrum in genere Substantiarum intelligibilium sit necesse ponere purum possibile in illo genere, & principium quasi materiale.

QVANTVM ad primam istam quæstionem arguo primo, quod in genere substantiarum intellectualium non sit ponere, secundum viam Philosophi, & Commentatoris, principium aliquod materialiter, & naturam, quæ sit purum possibile in illo genere: Quia impossibile est plures res existere, quæ sint puræ potentiæ; non enim haberent, quo distinguerentur, eo quod actus separat, & distinguit. 5. Metaph. Sed si ponatur natura talis in genere intellectualium, ponuntur plures res, quæ sunt puræ potentiæ: ergo.

Maior probata est, minor patet; quia oportebit ponere aliquid tale in genere intelligibiliũ, quod variet genere, ab illo, quod ponitur in genere sensibilium, cuius ratio est, quia quodlibet eorum est in potentia ad alium, & alium actum: ergo.

In oppositum est Commentator 3. de anima comm. 18. Pono propositionem vnam, & rationem ad probandum eam, in qua sustentati sunt Philosophi, & Comment. tanquam in demonstratione quam crediderunt habere ad istam Conclusionem per expressas auctoritates Philosophi, & Commentatoris.

3. de anima com. 18.

Quantum ad primam pono illam Conclusionem, quod secundum doctrinam Philosophi, & Commentatoris, sicut in genere substantiarum sẽsibiliũ, sunt tria actu scilicet tres realitates, quarum vna est pura potentia, & esse materiæ; alia accidentia ipsius materiæ, quæ facit eam actu; & tertio substantiæ compositæ ex his. Sic per ordinem in genere substantiarum intelligibilium, est aliud, quod est pura potentia, & hoc est intellectus possibilis; & alia, quæ est actus, quæ trahit illam ad actum, quæ est intentio intellecta: tertium vero, quod componitur ex istis tanquam ex formali, & materiali, siue ex potentia, & actu.

Ratio eorum, in qua Aristot. & Commentator videlicet sustentati sunt, est illa, quæ ponitur tertio de anima ab vtroq. Omne recipiens, oportet esse denudatum ab eo, quod recipit, & secundum speciem, & secundum genus proximum: sed in genere substantiarum intellectualium est dare aliquid, quod potest recipere omnem entitatem actualem in genere intellectualium. Illud autem sic recipiens non est ad actum trahibile, quare illud esset ens in pura potentia absque omni actualitate.

Maiorem probo (& quia quidam exponunt maiorem, quod oportet recipiens in genere intellectualium esse denudatum ab eo, quod recipit, hoc est secundum esse intentionale, recipiendo speciem alicuius, ita quod oportet, quod sit denudatum ab omni eo, cuius speciem recipit. hoc patet in exemplo. Oculus enim recipit colores, immo omnes colores traheret ad suum colorem; quod patet experientia, quoniam quando in oculo fuerit aliquis humor rubeus, omnia videntur sibi rubea.

Dixi etiam; siue realiter, siue intentionaliter, quia oculus non recipit colorem realiter, sed intentionaliter, & per speciem, ideo oportet quod sit omnino absolor. Dixi etiam notabiliter; secundum speciem, & secundum genus propinquum, quia secundum Commentator. 3. de anima comm. 18. licet tactus non sit denudatus a tangibili, secundum genus remotum, puta ab armonia, quæ est quædam qualitas; tamen oportet quod sit denudatus a genere propinquo, quod est secundum contrarias qualitates, puta calido, humido, frigido, & sicco.

3. de anima com. 18.

Nunc secundo etiam probo eandem maiorem auctoritatibus Philosophi, & Commentatoris. Commentator enim 3. de anima comm. 7. contra Auicenn. dicit, quod recipiens aliud non recipit illud, nisi eo modo, quo caret illo, alias idem reciperet se, & esset causa sui in recipiendo se: & sequitur: Aristoteles enim vtitur hoc sermone communiter, & ad spiritualia vt oculus recipit colorem, & ad corporalia, vt corpus recipit colorem. Item 3. de anima dicit, quod in illa Conclusione Philosoph. sustentatus fuit super duas Propositiones. Prima est, quod, oportet recipiẽs esse denudatum a natura recepti, alias idẽ esset recipiens, & receptum, mouens, & motum, & hoc est manifestum per se. Secunda est, quod non oportet, quod denudetur a natura generis remoti, sed propinqui.

3. de anima com. 7.

Hanc etiam maiorem probo per talem rationem: Sicut est impossibile aliter dare formam, quam habet; sic est impossibile recipere formam, quam habet & in specie, & in genere propinquo; in specie quidem, vt si sit album non potest recipere albedinem aliam in genere propinquo: quia species eiusdem generis propinqui habent eandem potentiam: natura autem, quæ recipit, non est potentia illius, quod recipitur, hoc patet non tantum in eo, quod recipitur in esse reali, sed etiã quod recipitur in esse intentionali; quia sicut albedo non potest recipere albedinem, sic nec speciem albedinis; quia reciperet se in suo simili, & assimilaretur sibi ipsi: sic patet ergo illa maior principalis rationis. Sed minor nota est, quia in natu-

natura intellectuali est aliquid, quod recipit omnem entitatem in quantum est actu intellectuali, & ideo cum attingitur ab intellectu est intellectualis in actu; omnis autem actualitas est intellectualis: ergo oportet, quòd careat omni actualitate: ergo esset in pura potentia.

Secundo principaliter probo conclusionem principalem auctoritatibus Arist. & Commentatoris, & primo per auctoritates Philosophi, quæ aliter non possunt intelligi, ponit autem Arist. quatuor propositiones, ex quibus concluditur oppositum expresè. Prima est: sicut se habet sensus ad sensibilia, sic intellectus ad intelligibilia, quod oportet quod sit denudatus à toto genere sensibilium: ergo sic oportet, quod intellectus sit denudatus à toto genere intelligibilium: sed omnis actualitas est intelligibilis: ergo oportet quod sit denudatus ab omni actualitate.

3. de anim. tex. 3. & 4.

Secunda propositio sua hæc est. Oportet intellectum esse immixtum, &c. & intelligit per hoc secundum Commentatorem, quod si intellectus habet iudicare de intelligibilibus, oportet enm esse impermixtum ab istis: sed omnis actualitas est iudicabilis, & potest de illa iudicare intellectus: ergo oportet intellectum esse immixtum omni actualitati.

Tertia propositio est hæc. Oportet intellectum non vnicam naturam habere, sed oportet quod sit tantum in potentia.

Quarta propositio est. quod intellectus nihil est eorum, quæ sunt ante intelligere: intelligit hoc de entibus actualibus, de quibus potest iudicare.

Secundo induco auctoritates Commentatoris. Prima est. 3. de anima, vbi exponens illud Aristotelis, non habebit naturam, nisi illam, quod sit possibilis intellectus, & materialis. Dicit Commentator, non habebit naturam aliquam nisi possibilitatis, vt denudetur ab omnibus formis sensibilibus, & intelligibilibus. Item eodem comm. 8. Dispositio intellectus materialis: &c. dicit quod est in potentia non in actu ommnentium, antequam intelligat illa, & infrà. Et intellectus possibilis differt à prima materia in hoc, quod est in potentia ad omnes potentias formarum vniuersalium, materia autem non. Et ratio, quare materia non est cognoscens, & distinguens, quia non recipit tales formas. Et in fine commenti tractans illam quæstionem, quomodo intellectus possibilis est ens, cum non sit aliqua formarum: dic quod est quartum genus esse, quia intelligibile esse diuiditur in duo, quorum vnum est materiale, & aliud actuale. Forte dicetur ad omnes istas auctoritates, quod deceptio est per æquiuocationem, quia cum Aristoteles dicit, quod non habet aliquam naturam, intelligit quod non habet species aliquorum intelligibilium, quod est sicut tabula rasa, &c. & in hoc respectu illarum specierum est natura pura potentialis. sed an sit in se natura actualis, non dicit. Hæc expositio fuit Alexandri, contra quam arguit Commentator, quod si Aristoteles sic intelligeret, diceret mendacium, tamen dicit: Si intellectus esset aliqua natura in actu, impediret eum, ne iudicare posset de illa; sed si in intellectu possent esse species intelligibiles, non impediretur, quin posset de illis iudicare, imo per illas fit in actu primo ad iudicandum de ipsis.

3. de anim. com. 17.

3. de anim. com. 8.

Item Commentator arguit contra Alexandrum. Alexander dicebat, quod præparatio in intellectu possibili vocatur potentia, & istam habet puram, sed vltra hoc habet differentem naturam actualem illam præparationem: dicit Commentator contra Alexandrum, quod hoc est commune omni rei de mundo, quod illa præparatio non est aliquid in actu: ergo si Aristoteles diceret de tali præparatione, cum dicit, quod intellectus est pura potentia, esset superfluũ dicere. Cera enim nihil habet de figuris, ad quas est in potentia; nihil ergo probaret de intellectu, quod esset pura potentia; & quod dicit vnicam naturam, vt Aristoteles dicit, si hoc intelligis, & quod est commune omnibus.

Item commento 21. dicit, & intellexit ibi Aristoteles, quod natura illa possibilis non intelligitur, nisi quando facta est in actu per intellectum agentem, sicut materia sit in actu per formam in compositio substantiæ sensibilis, sed difficultas vna est hic quantum ad dictum Commentatoris, quia dicit 3. de anima, quod non est demonstratum: Vtrum intellectus potentialis de se habeat aliquid. Contra, videtur quod habeat formam, licet non corporalem; vel saltem non dicit Philosophus oppositum.

3. de anim. com. 17.

Respondeo. Ille dicit, non est adhuc probatum, quia non putauit, quod posset probari ex alia ratione, quàm ex ista. Tunc ergo non fuerat probatum: vtrum per intellectum intelligeret substantias separatas, sed probato hoc, quod postea probauit, quod omnis substantia separata intelligatur. Nunc probatum est, quod nullam actualitatem habet intellectus possibilis, qui intelligit illas actualitates, & hoc in virtute istius rationis, Omne recipiens: &c.

Ad argumentum in oppositum: respondit Commentator ad istam rationem assignando tres differentias inter intellectum possibilem, & materiam primam. Prima est, quod sicut totum genus sensibilium differt à toto genere intelligibilium: sic hæc materia ab illa, quia materia est quoddam ens trahibile ad totum genus sensibilium, non intellectualium. Intellectus vero potentialis è contra ad totum genus intelligibilium, non sensibilium.

Secunda differentia, quia materia prima ex toto suo genere determinat sibi vt propriam passionem trinam dimensionem, & omne receptum in ea necessario est quantum. Intellectus autem potentialis separatus est à trina dimensione, ita quod innotescit nobis differentia illa materiæ, & intellectus per proprias passiones.

Tertia differentia est ex natura transmutationis; quia materia prima est illud, quo aliud recipitur cum transmutatione, & cum abiectione alterius, & hoc accidit sibi ratione trinæ dimensionis, quæ necessario trahitur ad determinatam figuram & exigentiam formæ receptæ: sed intellectus possibilis est illud, quo aliquid recipitur sine transmutatione, & abiectione alicuius.

Ad formam igitur argumenti cum dicitur; Non haberent vnde distinguerentur illæ duæ ma-

materiæ, quia solus actus distinguit.

Respondeo. Vtrumque potest dupliciter considerari, vel secundum respectum possibilitatis, vel secundum substratum ipsi respectui: possibilitas illa est respectus, sed substratum est in genere substantiæ, potentia vero in actu.

Quantum igitur ad primum, scilicet ad respectum possibilitatis nulla est differentia inter materiam primam, & intellectum possibilem: accipiendo vero substratum, quod tamen est intelligibile, nisi sub illo respectu, quod tamen est aliud ab eo, & ab informitate, scilicet & à possibilitate, tunc habet differentiam, Vnam ab alio, quæ innotescit nobis per proprias passiones. quia alterum sibi determinat trinam dimensionem, aliud non. hoc puto intellexit Doctor antiquus Bonauentura, qui dicit, quod materia illorum sensibilium, & intelligibilium non differt secundum quidditatem, tamen differt secundum esse, quia videlicet illa est semper sub trina dimensione, & illa non.

A se naturam puram possibilem denudatam ab omni actualitate intellectuali, per quam recipiunt intellectiones aliorum a se, cum se non intelligant per suam essentiam. Vtrum autem tales intellectiones aliorum à se recipiant effectiue ab obiectis, & sicut accidentia recepta in eis, de hoc dixi intentionem meam in principio huius secundi.

Pro ijs quæ dicta sunt, adduco auctoritatem Commentatoris, vbi dicit sic: quemadmodum natura sensibilis componitur ex materia, & forma, ita quoquè intellectualis substantia, & hoc B necesse est in omni abstracto, quod intelligit aliud extra se, alias non esset multitudo in formis abstractis, & sicut nulla forma est libera à potentia nisi prima, quæ est quidditas simplex, omnes tamen aliæ diuersificantur in actu, & potentiam, alias non possent intelligere alia à se: sic ergo ad quæstionem.

ARTICVLVS II.

Vtrum substantiæ separatæ loquendo secundum viam Philosophi sint compositæ ex illa natura actuali, & potentiali sine argumentis.

AD secundam quæstionem respondeo, quod sola prima forma, quæ est Deus, libera est ab illa natura potentiali. Omnis autem alia substantia, siue intelligentia mouens orbē, siue anima intellectiua participat de natura illa potentiali, & omnes sunt compositæ præter primam. Immo est intentio eorum, quod si aliqua natura intellectualis, præter primam, esset prima forma absque aliquo possibili, tamen secundum eum intellectio eorum sit sua substantia. Tunc, vel intelliget extra se, quia non haberet, per quid intelligeret, non enim haberet possibilem intellectum, quo posset recipere intellectiones aliorum à se, & ideo omnes antiqui ante Philosophum posuerunt, quod omnes intelligentiæ intelligebant alia intelligendo se intelligunt E alia: ita quod non recipit intellectiones aliorum, sed intelligit omnia, quia est ens, in quo continentur omnia eminenter: ergo omnes aliæ substantiæ separatæ à prima sunt compositæ ex intellectione sui, ita quod intellectus sui est actus, & forma substantiarum illarum separatarum, & recipitur in aliquo pure possibili, ex quo sicut ex possibili, & ex intellectione sui, sicut ex actuali fit, & resultat vna substantia separata intellectualis, & per illud purum possibile recipiunt omnes formas, & omnes intellectiones F omnium extra se. Hæc est intentio Aristotelis, & Commentatoris, & motiuum eorum actum est in quæstione præcedenti, nec fuit meus eorum, quod omnes Intelligentiæ essent totalis entitas subsistens eminenter, sicut Deus omnia continens, & ideo licet ponant de Deo, quod nihil intellexit extra se, quia intelligit per solam essentiam suam omnia continentem, hoc tamen non posuerunt de alijs. Et ideo vel huiusmodi substantiæ aliæ à primo essent miserrimæ, nihil intelligendo extra se, vel necessario haberent in-

C

ARTICVLVS III.

Vtrum substantiæ separatæ sint compositæ ex materia & forma.

QVoad tertiam quæstionem arguo primo, quod absolute loquendo, & secundum fidem & Theologos, Substantiæ separatæ non sint compositæ ex materia & forma, sic: Materia impedit intellectualitatem: ergo non est in aliqua intellectuali naturâ. Oppositum videtur sequi necessariò ex præcedentibus.

Respondeo primo ponam duas opiniones, & secundo quod videtur mihi. Opinio vna valde communis est, quod non sunt compositæ ex materia, & forma, & ratio prima est, quæ facta est. Secundo, quia anima non habet in se materiam: ergo multo minus Angelus, cum sit prioris, & simplicioris naturæ. Antecedens patet, quia vel vna forma informaret duas naturas, vel materia informaret materiam, quia vel formā. ex qua anima componitur, informaret propriam materiam, & cum hoc materiam, quæ est corpus, vel totum similiter, scilicet propria materia à se, & propria forma eius: ergo simul informarent corpus, & tunc materia informaret materiam.

Item. Aut forma illa esset separabilis à materia, & tunc essent formæ corporales, aut non posset separari, & tunc anima esset nobilior illa, quæ potest separari. Est enim forma magis immersa materiæ, quàm Angelus. 4 phys.

Quarta ratio, quia non debet poni multitudo sine necessitate: sed hic nulla est necessitas ponendi materiam, cum in istis nulla sit potentia ad transmutationem realem, quæ transmutatio secundum Commentatorem facit nos fore materiam:

teriam: similiter non est potentia in eis ad aliquam passionem realem, sed propter nihil aliud videtur ponenda materia, vbi ponitur, ergo non est in eis materia talis cum forma.

Alia opinio opposita est, quod sunt compositæ ex materia: Rationes possunt adduci, quia alias adæquarent diuinam simplicitatem. Secundo, quia Dæmones, & animæ patiuntur passione reali simplici. Tertio, quia in eis est realis transmutatio realis alterationis, & translatio ad vbi adæquat materiam. Omnia enim insunt ratione materiæ. Vnde Boetius dicit, quod prima forma non potest esse subiectum accidentium.

Nunc secundo pono, quid videtur mihi. Dico autem, quòd dato, quod non esset expressa intentio Philosophorum, vt dixi, non video magnum robur in aliqua parte istius quæstionis, tùm quia Philosophi, & Sancti, qui diligentissimè inuestigarunt de naturis istorum, expressè intellexerunt, quod essent compositæ ex materia, & forma: Ideo teneo cum eis, licet prima facie videatur dissonum, & imaginatio horreat, ratione trinæ dimensionis, cum qua semper intelligimus materiam, à qua huiusmodi substantiæ sunt abstractæ, & intelliguntur componi ex materia, & forma, sicut intelligit Commentator, quia sunt compositæ ex aliqua natura puræ possibili, & alia actuali, quæ trahit ad actum illum, quæ est possibilis, ita quod sicut ignis est compositus ex vna natura possibili, quæ est passibilis, & ex alia, quæ est actus, & actuatio istius potentialis, qua ignis agit, sic in istis substantijs intellectualibus, & in anima sunt veræ substantiæ duæ, quarum vna est meræ potentialis, & alia est meræ actus, ex quibus intrinsecè componuntur, & vna dicitur intellectus possibilis, equiuoca substantiæ patitur, idest, recipit intellectionem aliorum à se, & per consequens, quo formaliter intelligit alia, non est intellectio vi, per quam est in actu.

Ad probandum autem istam conclusionem, non adduco alias rationes, nisi quas adduxi in quæstione præcedenti in 3. q. nec alias auctoritates induco, nisi quæ inductæ sunt in secunda. Illa via ego exponerem totum ex tertia de anima, nisi quod in hoc Arist. non est tenendus, quod intellectio sui sit substantialis forma, & actus ipsius Angeli, vt Commentator, qui posuit illum intellectum non numerari in nobis, sed est vnus in omnibus. Item ad hoc est expresse auctoritas Augustini in duobus locis exponens illud, In principio creauit Deus, &c. vbi dicit, quod quinque expositiones dantur, quæ omnes veræ sunt, inter quas ponit istam, qui fecit informem materiam omnis creaturæ spiritualis, & corporalis.

Item exponens illud verbum: Terra autem erat inanis, & vacua, ponit duas expositiones, quas dicit esse veras, inter quas est ista. Terra, idest materia, ex qua fieret omnis inuisibilis, visibilisq; creatura.

Tunc ad argumenta alterius opinionis; ad primum cum deducitur, quod vna forma informaret duas materias: primo secundum dicta eorum. Ipsi dicunt, quod anima est hoc aliquid, & cū hoc quod est forma corporis sic ad formā, argumēti inconuenientia, ad quod inducunt; ha-

A

B

D

bet locum in formis, quæ sunt solum modificationes, & non hoc aliquid. Tales enim tantum informant vnam materiam, quia non sunt modificatio nisi vnius.

Alia solutio: ad rationem dico, quod non est imaginandum, quod vna forma informaret duas materias, nec materia materiam; quia compositum est vnum per dimensionem propriam, & ita essentia animæ sic indiuisa non intelligitur habere materiam distinctam a forma, nec quod materia informaret, nec forma; sed totum hoc indiuisum dicitur informare, idest dare tale esse per sui communicationē; consimiliter quantitas materiata informaret materiam.

Ad secundum dico, quod non est separabilis a materia, & ideo non est corporalis solum, hoc enim habet natura materiæ in genere sensibilium propter trinam dimensionem, sicut dictum est: in substantijs autem abstractis non est talis materia sub trina dimensione, ita quod propter exigentiam formarum contrariarum sit apta nata trahi ad talem, & talem terminationem, aliam, & aliam.

C

Ad aliud dico, quod necessitas ponendi ibi materiam, vti patet supra, sequēdo viam Philosophi per hoc, quod alias non apparet, quod possent recipere intellectiones aliorum a se: oportet, quod recipiens sit denudatum ab omni forma.

Ad argumentum in oppositum, verum est de materia, cuius proprietas est trina dimensio, quia trina dimensio arctat ipsam ad formas terminatas, quæ terminatio dat, quod non possint intelligere. De hoc dictum est in libro primo distinctione 32.

D

ARTICVLVS IIII.

Vtrum natura possibilis & actualis in substantijs separatis sint res distinctæ in actu.

AD quartam quæstionem arguo primo, quod hæc natura possibilis, & actualis in substantijs separatis sint res distinctæ in actu; quia Quod non est in actu, non potest actu componere: sed materia componit actu: ergo.

In oppositum est, quia maior est vnitas formæ, & materiæ in substantijs abstractis, quam in sensibilibus, secundum Commentatorem 3. de anima: sed in substantijs sensibilibus, materia, & forma non sunt duæ res in actu: ergo.

E

Respondeo hic, primo pono Conclusionem, intentam: secundo probo eam auctoritate, & ratione. Conclusio est hæc: quod sicut in sensibilibus materia, & forma non sunt, nisi vna res in actu; duæ autem non in actu, sed solum in potentia: sic in proposito natura purè possibilis, & actualis, ex quibus cōponitur Angelus, sunt duæ res solum in potentia, sic quod in Angelo sunt tres entitates. Vna est entitas compositi, quæ resultat ex possibili, & actuali; alia est entitas naturæ pure possibilis; & alia entitas naturæ, quæ est actus, quæ ambo non sunt res distinctæ in actu, sed sunt res omnino indistinctæ: & intelligo sic, quod materia est aliquid, & forma similiter est aliquid, & hoc aliquid non est illud aliquid,

F

quid, non tamen sint distincta in actu, quia in- A componitur ex pluribus partibus in tali vnitate,
plus se habet esse ens, & aliquid, quam esse actu necesse est, quod illa, ex quibus componitur, sint
distinctum: licet omne quod est ens, & aliquid vnum, & partes ad inuicem distinctæ: sed compo
sit distinctum, vel distinguibile in potentia. Hæc situm ex materia & forma est vere vnum, & ma
est expressa intentio Commentatoris, vt patet in gis quam compositum ex partibus quantitatiuis:
multis locis, & primo, vbi dicit, quod materia ergo stante tali vnitate impossibile est illa
non est hæc, nisi per formam: et si materia, & for manere actu distincta. Maior paret in exemplo:
ma essent existentes in actu in composito, non es si enim diuidas continuum, ita quod partes ma
sent compositum vnum, nisi per aggregationem, neant actu diuisæ, tunc linea, siue continuum
& subdit quod materia non differt a forma in illud non est vnum, nisi vnitate cuiusdam acer
composito, nisi in potentia. ui: si ergo remanet vnum per se, oportet, quod
8.met.cō.17 Item 8. metaph. com. 17. soluens illam quæ- B partes sint ad inuicem distinctæ. Minor autem
stionem, quomodo materia, & forma faciunt est satis nota: ergo.
vnum, dicit idem. Vnde dicit, quod qui dixe Sed contra hoc arguitur sic. Illa, quæ sunt di
rit materiam, & formam plura esse in potentia stincta in se, ita quod vnum non potest esse aliud,
ab illa pluralitate, quæ est in actu, non poterit il illa impossibile est, quod sint indistincta in ter
lam quæstionem dissoluere, & in fine commenti tio: sed materia, & forma sunt distincta inter se,
dicit, quod non est aliud in actu, quod agens ita quod verum est dicere, quod materia non est
agit, contra Themistoc. scilicet, quod esse materiæ forma, nec e conuerso: ergo impossibile est,
est per formam, & prius eo, in quod agit. quod sint indistincta in composito.
12.met.cō.7 Item idem, 12. metaph. com. 7. quod natura Respondeo, ista vera est, quod materia non est
materiæ est in comparatione; quia cum alio, & forma, sed tamen hæc vera est, quod materia,
non est actu per se, sed cum alio, & potentia tan C & forma sunt vnum indiuisum in composito: ad
tum, & non est nihil, quia nihil nec est actu per hoc enim, quod vnum non sit aliud, sufficit quod
se, nec cum alio: & subdit, quod materia de se non sint partes distinguibiles in potentia, sed non se
habet naturam propriam. quitur ex hoc, quod sint distincta in actu, ideo
Item dicit, quod materia est pars in potentia dico, quod sunt vnum in actu, plura vero in
entis in actu: ergo esse eius in actu, non est, nisi potentia.
inquantum est pars eius in potentia: si ergo inue Ad argumentum in oppositum, æquiuocatio
niretur per se, & singulariter, non secundum est de actu, si enim accipis esse in actu, idest, non
quod est pars in potentia, tunc esset ens in actu. esse nihil, concedo Conclusionem: sed accipien
Sic ergo secundum Commentatorem, materia do actum pro distinctione, & præcisione, eo mo
est ens non absolute, & quomodocumque, sed do, quo dicitur, quod actus separat, & distinguit,
cum additione illa, scilicet pars in potentia entis D tunc argumentum non concludit. Non enim
in actu non distinctum. Hoc autem non conue oportet, quod illud, quod ponit actu, sit actu in
nit nihil, ideo non est nihil. se terminatum, & præcisum, & non in se, sed cum
Secundo probo idem ratione sic. Quando ali alio, in se autem præcisum non actu, sed potentia
quid est res vere vera vnitate simpliciter, & pro tantum, alias non constituent vnum, vt Com
prie dicta, non vnitate copulationis, siue coacer mentator dicit.
uatim, sed magis, quantumcumque continuum, si

QVAESTIO SECVNDA.

Postquam visum est de compositione intrinseca reali Angelorum, nunc secundo videnda sunt aliqua de compositione rationis, siue intentionalis, secundum alios, quę est ex genere, & differentia. Ad cuius euidentiam quæro quinque quæstiones.

ARTICVLVS I.

Vtrum diuersitas conceptuum generis, & differentiæ attendatur penes diuersa apparentia, vel significata.

1 Prima est. Vtrum diuersitas conceptuum generis, & differentiæ attendatur penes diuersa apparentia, vel significata.
2 Secunda est. Vtrum hæc diuersitas attendatur penes aliam, & aliam conformitatem.
3 Tertia est. Vtrum hæc diuersitas sumatur ex diuersitate reali alterius, & alterius in re illa.
4 Quarta est. Vtrum hæc diuersitas ortum habeat ex diuersis impressionibus factis in intellectu ab eadem re simplici.
5 Quinta est. Vtrum Angeli sint compositi intrinsece ex genere, & differentia.

Quantum ad primam quæstionem arguo, quod diuersitas conceptuum generis, & differentiæ sumatur penes diuersa apparentia: Quoniam quicquid conuenit intelligere, conuenit significare: ergo per oppositum, quod non conuenit significare, non conuenit intelligere: sed cõceptus generis, & differentiæ, vt diuersa sunt, non significantur, nisi ex diuersis apparitionibus, & fantasmatibus: ergo.

Maior

Maior nota est, probo minorem: Non enim A est virtus distinctiua intellectus, quam sit sensus:
natura aliqua circa hominem exprimit distin sed sensus ab vna & eadem re simplici potest im
cte rationem generis, & differentiæ, nisi a di mutari ad duas sensationes distinctas de eadem
uersis operationibus operantibus, sicut expri omnino re, non habendo respectum ad diuersas
mit animal in ordine ad hanc operationem, operationes, siue ad quæcunque extrinseca: quare hoc multo magis poterit intellectus. Ma
quæ est sentire, rationale vero ab illa operatione, quæ est ratiocinari. Similiter circa albe ior nota est, & probo eam ex intentione Com- 12.metaph. com.38.
dinem. Vnde color significat albedinem in or mentatoris. Ille enim dicit, quod intellectus se- 3.de anim.
dine ad motionem visus; disgregatiuam vero in parat illa, quæ in re sunt vnita. Item tertio de
ordine ad aliam operationem: tota ergo ratio anima, vocat intellectum virtutem distinctiuam
distinctionis conceptuum generis, & differentiæ per totum. Minor patet, quia si videatur a re
attenditur penes diuersa fantasmata apparentia B motis lepus, experitur, & immutatur visus qua
extrinseca ipsi rei. dam apprehensione confusa, vnde apprehendit,
In oppositum est, quia tunc diffinitio, quæ & iudicat ipsum sub ratione corporis: deinde sen
constat ex genere, & differentia esset descriptio. sus magis proprie immutatur apprehensione
Consequens est contra Philosophum 7. metaph. magis distincta sub ratione animalis, & vltimo
7.metaphys. text. 42. Consequentiam probo; quia tunc diffi in proportionata distãtia immutatur visus pro
sex.42. nitio exprimeret tantummodo proprietates ex pria, & singulari apprehensione, in quantum sci
trinsecas, & non intrinsecas, quod est proprium licet tale animal est a quocunque distinctum;
descriptionum. & hoc non ex comparatione ad quæcunque ex
Respondeo: Primo ponam punctum quæstio trinseca: & ratio est, quia res est apta nata im
nis. Secundo Propositionem intentam. Punctus mediate immutare visum ad plures apprehen
quæstionis in hoc consistit, quia opinio vna sa C siones distinctas, de eadem tamen re.
tis communis est, quod diuersitas conceptuum Dicetur: quod illæ diuersæ immutationes non
generis, & differentiæ attenditur penes quæ sunt sine experientia diuersarum operationum,
dam extrinseca apparentia. Dicunt enim, quod quoniam experimur ibi operationes diuersas,
genus, & differentia exprimunt eandem rem, vnde experimur, quod albedo ex remotis non
& ideo diuersitas illorum conceptuum non po immutat visum, & cum hoc conuenit cum ni
test accipi penes intrinseca, sed accipitur pe gredine, sed de prope disgregat visum, & ni
nes apparentia quædam extrinseca. Verbi gra gredo congregat; disgregare autem, & mouere
tia, quando intellectus concipit hominem, & sunt operationes diuersæ eiusdem rei: ergo ra
asinum, vt conueniunt in quadam communi exi tio non concludit.
stentia apparenti, puta in sentire, quæ apparet Contra. Bene volo, quod res vna faciat di
cõmuniter in ambobus, & tunc ex vnitate istius D uersas impressiones, sed quod oporteat ibi cur
operationis, quæ est sentire, format de eis vnum rere diuersa apparentia extrinseca, hoc fal
conceptum sensibilitatis in quo consistit ratio sum puto. Vnde immutatio illa, & disgregatio
conceptus animalitatis, & sic habet rationem sunt ipsamet impressiones. Et præterea secun
generis circa hominem, & asinum. dum hoc prius apprehenderet visus differen
Vlterius, quia intellectus perpendit, & iudi tiam immutationis, & disgregationis, quam
cat, quod homo, & asinus licet conueniant in il immutaretur ad apprehensionem coloris, & al
la operatione, quæ est sentire, tamen non conue bedinis, quod tamen falsum est. Experimur
niunt in omnibus alijs operationibus, immo ap enim, quod in primo occursu prima immuta
paret in eis specialium operationum diuersitas, tio visus est ad illas duas apprehensiones ani
cuiusmodi sunt ratiocinari, & huiusmodi; vt malis, scilicet leporis, siue albedinis, & coloris.
sic, format alium conceptum de homine sum E Secundo sic: Effectus nõ est vniuersalior sua cau
ptum ab illa operatione, quæ est ratiocinari; sa: sed de vna simplici re aliqua possunt haberi
& alium de asino, ab alia operatione propria asi isti duo conceptus, cui rei non conuenit ope
ni, & sic habet conceptum specificatarum dif ratio aliqua: ergo distinctio operationum ap
ferentiarum; & ita in homine format duplicem prehendentium non est causa semper distinctio
conceptum, vnum communem sumptum ab ope nis talium conceptuum.
ratione communi, alium proprium, qui est ab Maior patet, quia licet causa posset esse rea
operatione propria. Punctus ergo quæstionis lior effectu, tamen non è conuerso; alias effe
est inquirere, an hæc positio contineat veritatem. ctus esset sine causa. Minorem probo, quoniam
Nunc pono secundo Propositionẽ intentã. Non de relatione possum habere duos conceptus di
videtur mihi, quod opinio hæc sit vera. Vbi scien F stinctos generis & differentiæ, & tamen rela
dum est, quod aliud est quærere, per quid deue tio non est principium operationis simpliciter
nitur in diuersitatem conceptuum arguitiue; & de quantitate, quæ tamen non est forma actiua, sed Commentator dicit: Licet non sint in 4.phys.com: de vacuo.
aliud est quærere, vnde formaliter accipiantur relatione operationes apparentes, sunt tamen
conceptus illi: ergo licet operationes distinctæ ibi diuersæ proprietates, à quibus sumuntur
& communes sunt quædam via deueniendi in conceptus illi. Vnde aliam proprietatem ap
conceptus generis & differentiæ, eò quod ope prehendo in paternitate, in quantum est habi
ratio facit scire formam, tamen quia formali tudo formæ conceptus generis, quo concipi
ter, & intrinsece diuersitas talium conceptuum tur in quantum relatio; ex ea vero in quantum
consistit in diuersitate talium operationum ex est hæc habitudo, formatur conceptus specifi
trinsecarum. hoc reputo omnino impossibile. cus paternitatis.
Hanc Conclusionem probo sic. Non minus

Contra. Accipio illa apparentia, penes quæ dicis accipi diuersitatem conceptuum, illa sunt res aliquæ: ergo sunt in genere: ergo est accipere in eis rationem generis, & differentiæ: ergo vel ab intrinseco, & habeo propositum; vel ab alijs apparentibus, & sic procedetur in infinitũ.

Dices: non sunt in genere. Contra: Ex quo non sunt nihil, & sunt extrinseca, necessario sunt in genere.

Tertia ratio est ista. Aut isti conceptus generis scilicet, & differentiæ includunt intrinseca illa apparentia, ita quod sint conceptus ipsorum apparentium tantum: verbi gratia. In homine, aut conceptus generis includit formaliter, & intrinsece illud apparens, quod est sentire, & si sic, sequitur, quod conceptus generis, & differentiæ non erunt essentiales intrinseci, sed extrinseci, & accidentales. Operatio enim accidit rei, cuius est operatio. Nunc autem sentire, & ratiocinari nec sunt apparentia quædam, sunt tamen operationes secundum istos: ergo. Non ergo diffinitio, quæ datur per genus, & differentiam exprimit quidditatem rei, nec prædicatur per se in primo modo: Si vero conceptus illi non includunt illa apparentia intrinsece, quæro: aut circumscriptis apparentibus illis, remanent conceptus distincti, aut non: si remanent, aut vnus tantum, aut duo: si remanet vnus conceptus tantum, ergo duo conceptus eiusdem rei, non claudentur infra quidditatem speciei omni extrinseco circumscripto, sed vnus tantum. Si remanent duo distincti: ergo se ipsis formaliter erunt distincti, licet extrinsece ad notitiam eorum deueniamus per apparentia illa. Bene enim ex operationibus distinctis deuenimus ad notitiam conceptuum generis, & differentiæ; sed tamen conceptus illi intrinsece, vt duo sunt, & distincti, pertinent ad rationem speciei, & seipsis distinguuntur formaliter, nec includunt aliquid extrinsecum in sui ratione. Per hoc patet

Responsio ad argumentum in oppositum: concedendo enim, quod non conuenit intelligere, nec significare diuersos conceptus generis, & differentiæ nisi ex apparentibus, pro quanto in notitiam eorum venimus ex apparentibus; sed tamen non propter hoc conceptus illi, siue distinctio illorum conceptuum est distinctio illorum apparentium intrinsece, & formaliter. Hinc est, quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, quia cognitio nostra ortum habet a sensu, & ideo, quod quid est inuestigamus a posteriori per operationes, tanquam per principia, per quæ deuenimus ad quod quid est; sed terminus, ad quem deuenimus, aliud est a principijs illis, per quę deuenimus.

ARTICVLVS II.

Vtrum diuersitas conceptuum generis & differentiæ accipiatur penes aliam, & aliam formalitatem.

Quoad secundam quæstionem arguo primo, quod diuersitas conceptuum generis, & differentiæ accipitur penes aliam, & aliam formalitatem. Quia secundum Commentator. Vniuersalia apud Aristotelem non sunt extra, sed sunt collecta ab intellectu, qui considerat similitudinem in singularibus, & ponit ea vnam intentionem: ergo, vt videtur, diuersitas conceptuum generis, & differentiæ, cum sint conceptus vniuersalium, accipitur ab intellectu ex diuersis similibus singularium.

Contra, quia Commentator primo de anima dicit, quod intellectus est, qui agit vniuersalitatem in rebus, & hoc prima apprehensione. Prima enim apprehensione concipit rem sub conceptu generis, & differentiæ: sed diuersa similitudo singularium non apprehenditur primæ apprehensione, & simplici, sed collatiua vnius singularis ad aliud: ergo.

Respondeo. Primo pono punctum quæstionis, secundo Propositionem intentam. Punctus quæstionis est in hoc. Dicit enim quidam Doctor modernus Henricus, quod tota ratio diuersitatis, & distinctionis conceptuum generis, & differentiæ est diuersitas conformitatum, & similitudinum ipsorum indiuiduorum. Dicit enim ille Doctor ad declarationem eius, quod intendit, quatuor, Primo, quod genus, & differentia dicunt omnino eandem rem. Impossibile est autem quod intellectus de eadem re formet diuersos conceptus, nisi comparando illam rem ad plura: res enim illa, ex quo est eadem, intellectus non potest inuenire in ea intrinsece aliquã pluralitatem: ergo oportet, quod si forent de ea plures conceptus, quod hoc fit extrinsece, in ordine ad plura, in quantum res illa diuersimode aspicit illa. Hinc est, quod si non esset nisi vnus homo, non formaret intellectus de homine, nisi conceptum specificum: si enim non esset, nisi Petrus, quis inuenisset conceptum animalis distingui in eo a conceptu rationalis? sed quia aspicimus plura, & inuenimus quædam, quæ sentiunt; quædam quæ gradiuntur; quædam quæ ratiocinantur, ideo formamus ipsos conceptus scilicet animalis gressibilis, & rationalis. Et quia consideramus, quod homo conuenit cum quibusdam in sentire, cum quibus non conuenit in gressu: cum quibusdam vero in gressu, cum quibus non conuenit in ratiocinari, ideo formamus de homine conceptum animalis magis communem conceptu gressibilis, & conceptum gressibilis minus communem conceptu animalis, magis autem communem conceptu rationalis.

Secundo dicit, quod inter illa plura attenditur maior, & minor cõformitas; comparat enim Socratẽ ad Platonem, & inuenit perfectam similitudinem; comparat autem eum ad Brunellum, & inuenit minus perfectam: comparat autem ad auem, & sic inuenit adhuc minus perfectam; comparat eum ad alia, puta ad conchilia maris, & inuenit multo minorem similitudinem, & hoc modo secundum maiorem, & minorem conformitatem, & similitudinem format communiorem, & minus communem conceptum, & sic sem per vsque veniat ad illa, quæ habent conformitatem, ex qua format conceptum generalissimũ.

Tertium quod dicit, est quod illa conformitas non est relatio, sed est fundamentum relationis, puta similitudinis.

Quarto

Quarto dicit, quod quia illa conformitas in pluribus est vna, ideo conceptus istorum plurium est vnus. hæc opinio videtur concordari opinioni Commentatoris: Intellectus format vniuersale, cum fuerint duo indiuidua. Item concordat cum Themistio, vbi dicit, quod genus est conceptus, siue ex ipso extendi similitudinem singularium. Hæc dicta calumniam habent quoad aliqua, de quibus nunc transeo, quod enim conformitas sit fundamentum similitudinis non reputo verum, imo est illamet similitudo, quod etiam dicit, quod non est relatio, non credo verũ esse; nam suũ esse est ad aliud se habere; est enim conforme non in se, sed ad aliud; nec est alia relatio, quam similitudinis, de hoc alias modo non curo. tamen ad propositum pono propositionem intentam, quæ est ista: Omni conformitate circumscripta potest intellectus circa vnum indiuiduum formare conceptum generis, & differentiæ.

12. metaph. & 4. phys. com. 20. 1. de anim.

Hanc propositionem probo sic. Non minoris distinctionis est intellectus quam sensus, siue non est potentia minus distinctiua intellectus, quam sensus: sed sensus circa vnicum indiuiduũ albedinis, puta coloris, distinguit duas apprehensiones puta coloris à remotis, habitis coloris scilicet albedinis de propinquo, & hoc absque omni conformitate non comparando illud ad aliud indiuiduum: ergo. Vnde in sensu color, & albedo sunt duo in esse viso: ergo intellectus circa idem indiuiduum poterit formare conceptus, & apprehendere duo in esse.

Secundo sic; quæro, quomodo conformitates illæ sunt causa ipsorum conceptuum, aut effectiua, aut deductiua, aut formabiliter, & intrinseca, vt conformitates implicantur inter conceptus; non potest dari secundus modus; quia tunc genus non prædicaretur per se de specie, secundum hoc enim conceptus generis esset relatiuus, & sic prædicatio esset relatiua in ordine ad aliud. Si detur primus modus. Contra. Conformitas illa fundatur super vnitate generis: ergo sequitur eam: ergo est causa eius.

Secundo, quia dato quod esset causa adhuc haberẽ propositum; quia non quæro hic de causa extrinseca illius distinctionis, nec de via veniendi in eam, sed quæro de formali ratione intrinseca distinctionis illius conceptibilitatis, siue conceptuum illorum, quæ est illa, & vnde sumitur intrinsecè.

Tertio arguo, quia super vnicum indiuiduum vnius speciei, secundum philosophos potest fundari conceptus generis, & differentiæ, sed in vnico indiuiduo vnius speciei nulla intelligitur conformitas: ergo absque illa conformitate potest intellectus in eadem re fundare conceptus generis & differentiæ. Probo, quia cælum est vnicum indiuiduum vnius speciei: non enim sunt plures cæli, nec plures soles, & tamen concipiendo cælum, format intellectus conceptum generis, & differentiæ, potest enim concipi in quantum cælum, & in quantum hoc cælum, & alius est conceptus ille ab isto. Vnde 2. de cælo, & mund. cum dico cælum, dico formam; cum dico hoc cælum, dico materiam.

text. 92.

Quarta ratio est ista, quod quidquid sit de intellectu deliberante, componente, & conferente, ex quo potest deueniri in distinctos conceptus componendo, & diuidendo, tamen quod prouenit ab intellectu agente, & fantasmate, non est per colorem, & currit cursu rei generatæ, non cursu scientiæ demonstratiuæ: considerare autem similitudines non est actus intellectus agentis & fantasmatis, sed est actus intellectus possibilis. Est enim collatio conceptuum pluriũ receptorum ab intellectu agente, & fantasmate; sed conceptus generis, & differentiæ causantur immediatè ex fantasmate & intellectu agente, quod probo, quia alias vnum indiuiduum siue fantasma receptum ab vno indiuiduo cum intellectu agente non moueret ad vniuersale: quare conceptus generis, & differentiæ non prouenit ex alia, & alia similitudine, & conformitate.

Confirmo hoc primo per Philosophum vbi dicit, quod cum volumus considerare lineam simpliciter, id est vniuersalem, ponimus ante oculos lineam aliquam particularem; puta lineam pedalem, non dicit, quod oporteat ponere speciales lineas. Tunc ad auctoritates Commentatoris respondeo vno modo, quod loquitur de vniuersali complexo, quod est principium artis, & scientiæ; tale quidem vniuersale non capitur ex vno particulari, sicut si videam semel quod reubarbarum purget coleram; sed vniuersale hoc modo est propositio accepta ex pluribus, & ideo Commentator volens ostendere quomodo fit huiusmodi vniuersale, dicit quod quando apprehenduntur plura indiuidua. Vel secundo dico, quod non oportet ad conceptum vniuersalis præcedere apprehensionem particularis, nisi vbi per intellectum diuidentem oporteret inuestigare vniuersale à posteriori; conuenit enim semper, quod nescimus genera, siue differentias, & venamur eas topicè secundum artem traditam in secundo Posterior. & 7. Topic. sed loquendo de vniuersali adgenerato in nobis per actum agentis intellectus & santasmatis, non oportet tunc, & quando inuestigamus à posteriori, licet conformitas sit medium, quo deuenimus ad conceptum vniuersalis; tamen intellectus non sistit vltimate in illa conformitate, sed in conceptu vniuersalis, quod non includit intrinsecè illam conformitatem.

7. metaph.

ARTICVLVS III.

Vtrum diuersitas conceptuum generis & differentiæ sit ex diuersitate alterius & alterius realitatis.

Ad tertiam quæstionem arguo primo, quod diuersitas conceptuum generis, & differentiæ sit ex diuersitate alterius, & alterius realitatis: Quia secundum Philosophum sicut se habet tota diffinitio ad totum diffinitum, sic se habent partes definitionis ad partes diffiniti: ergo diffinitũ habet partes, quibus correspondent partes diffinitionis, scilicet genus, & differentia. Et confirmatur ibidem ex intentione Philosophi; quod simplex non habet diffinitionem.

7. metaph. tex. 12. & 13.

In oppositum est Commentator, qui dicit, quod diuersitas generis, & differentiæ non est in

7. met. tex. com.

re,sed in intellectu, in re autem tantũ in potẽtia.

Respondeo, Primo ponam quasdam opiniones, secundo quod videtur. Vna opinio est antiqua, & sequens dicta Philosophi, quod genus & differentiæ omnino accipiuntur ab eadem re. Alia est opinio cuiusdã Doctoris Moderni Subtilis,quod genus,& differentia exprimunt diuersas realitates in eadem re simplici, ex quibus oportet,quod accipiantur conceptus generis, & differentiæ. Ratio est, quia, quod sic est simplex, quod non potest inueniri in eo realitas, & realitas,omnino est indiffinibile. Sic ergo in omni diffinibili oportet ponere plus realitates extra intellectum, quarum vnam exprimat genus, aliam vero differentia: Illæ autem realitates cõparatæ ad se inuicem sunt inseparabiles,& constituunt omnino vnam, & eandem rem simplicem, & ex hoc contradictio est, quod in re illa vna ab alia separetur, tamen cum hoc constat, quod vna est possibilis respectu alterius: & ideo omne quod componitur ex genere, & differentia, componitur ex actuali, & potentiali, & ideo omne diffinibile continet in se quasi materiale, & formale, & diffinitio aliquo modo constat ex materia, & forma. Et hinc dicitur communiter, quod genus accipitur à materia, sed differentia à forma, cum hoc tamen res illa,quæ distinguitur, simplex est, quia ambæ realitates illæ, licet distinguantur realiter, cadunt tamen in eandem rem. Nec est inconueniens, quod in vna re simplici sint tales realitates in se separabiles, vt sit vnum dicere, sunt vnum simplex, & distinguuntur formaliter, siue secundum quid. Et secundum hoc saluantur faciliter multa, videlicet, quomodo in vna albedine fundo conceptum coloris, & conceptum disgregatiuum propter scilicet diuersas realitates intrinsecas, non propter aliqua extrinseca, vt dicunt alij: hic autem modus habet per se probabiles aliquas rationes,&auctoritates multas, Primo illam de 7. metaph. quæ adducta est ad principale.

8. metaph. tex. 6. Item 8. metaph. commendatur Architas, qui sciuit abstrahere perfectas diffinitiones continentes materiam, & formam. Vnde additur ibi, quod oportet diffinitionem esse sermonem longum. Rationes etiam sunt ad hoc,Primo, quia circumscripto actu intellectus plus conuenit albedo cum hac albedine, quàm hæc albedo cum hac nigredine: ergo albedo & nigredo conueniunt ex natura rei, & differunt ex natura rei: ergo est in albedine & nigredine aliqua realitas in qua conueniunt, & illa est color; & realitas, aliqua,in qua differunt, & illæ sunt propriæ rationes specificæ,à quibus sumuntur differentiæ.

Ité. Nihil videtur impedire diffinitionem in abstracto ex natura rei,nisi distinctio realitatum importata per subiectum, & prædicatum ex natura rei: sed illa prædicatio impeditur,ne sit vera, coloreitas est albeitas. Item,quando concipio realitatem coloris, aut concipio quod quid est in albedine realitatis, & tunc frustra additur aliud, quod importatur per differentiam, si per primum ego attingo quod quid est in re: ergo si non sit frustra posita differentia in diffinitione, oportet,quod aliqua realitas sit in re importata per differentiam, quam non exprimat genus.

Nunc pono conclusionem intentam. Videtur mihi quod mens Auicennæ,Commentatoris, & Arist. sit omnino ad oppositum, ita quod secundum eos genus & differentia exprimunt omnino eãdem realitatem,vt nulla distinctio sit apud illa in esse, sed tantum apud intellectum.

Hanc conclusionem probo auctoritatibus, & rationibus,primo auctoritate Auicennæ & Commentatoris,qui in hac conclusione concordant, licet discordant communiter in alijs. Posset autem vna ratione sic probari: Quando aliqua duo ita se habent,quod non differunt nisi sicut explicitum, & implicitum,terminatum,& interminatum,& nulla differentia est in esse,scilicet in certitudine,& dubietate, talia non dicunt diuersas, sed eandem omnino realitatem. Illæ enim differentiæ explicatum,& implicatum; terminatũ, & interminatum;certum,& dubium non sunt in re, sed in intellectu tantũ. Nulla enim res extra animam est terminata,vel interminata;dubia,& certa;explicata,& implicata; sed genus & differentia differunt, sicut explicatum, & implicatum; certum & dubium,terminatum, & interminatũ: ergo. Maior nota est. Minorẽ probo per Auicennam, primo mouet dubium,quomodo diffinitio prædicatur de diffinito, cum genus & differentia sint partes diffiniti: pars enim non prædicatur de toto,& respondet, quod non est imaginandũ, quod in specie sit compositio talis, vt dicatur componi de genere, sicut ex hoc;sed illa compositio intelligitur per implicationem,vt sit sensus, homo est ex animali,& rationali; idest,homo est animal, quod est rationale. Vnde dicit ad quod dicimus, cum nos diffinierimus dicentes, verbi gratia,&c.sequitur,non enim volumus,quod homo componatur ex animali & rationali, sed est animal, quod est rationale. Ecce quomodo intendit, quod homo, & animal non differunt, nisi sicut explicatum, & implicatum, & etiam non differunt,nisi sicut certum,& ignotũ. Subdit statim. Intellectus cũ intelligit animal, & rationale,intelligit intentionem, quorũ vnumquodque est illa in esse, non quod intentio adiungatur alia: sequitur: nec est aliud nisi designatione, & ignorantia,non in esse: ad ostendendum autem quod nõ differunt,nisi vt terminatum,& interminatum, subdit, cum enim dico, animal rationale, ibi non est multitudo, quæ est partium, sed rei terminatæ, & interminatæ: quantum, ergo ad intellectum nostrum erit hæc alietas, non in esse.

7. metaph. tex. 42. & 43. Secundo probo idem auctoritatibus Arist. & Commentatoris. Ipsi enim requirunt,quomodo diffinitio est vnum,& tamen habet partes,volentes assignare rationem dicti,non vadunt ad causam vnitatis, quam prius assignãt 8. metaph. de duabus realitatibus venientibus ad constitutionem alicuius, quæ scilicet sit ratio vnitatis illorum duorum,quia vnum est actus,aliud potẽtia: talẽ rationem nõ reddunt in proposito de partibus diformibus,in tertio. Sed ratio,vt dicit,est, quia vltima differentia complectitur,& continet totã diffinitionem,& est tota substantia rei:quod pro tanto verum est, quia omnia, quæ ponuntur in diffinitione, sunt vnamet res. Vnde Commentator ibi commento 44. dicit, sic deinde dixit, & tunc sequitur, manifestum est, quod

8. metaph. tex.5. & 6.

vltima

vltima differentia est substantia sola speciei. & sequitur: manifestum est, quod illud, quod sequitur diffinitio, est vnum, quoniam in ea non est aliquid in actu nisi vnum, & multitudo, quæ est in ea, est in potentia: & parum ante dicit: verbum primum seruat, quod vltima differentia non est substantia propria ei, nec aliquid existens extra animam in actu. Item primo physic. dicit, quod color importat vniuersaliter rationes specierum, est enim ratio generis ratio mixta, & confusa, sed nihil tale est extra animam.

1. physic. com.23.

Dato autem,quod non essent auctoritates aliquæ: probo propositũ per rationes,& primo sic. Si ponerẽtur plures realitates in vna re,vel plures gradus, siue plures formalitates, vt dicunt alij, aut esent aliquid extrinsecum respicientes realitatem, vt finitum; aut essent aliquid intrinsecum. Si primo modo,tunc conceptus generis, & differentiæ non exprimerent quidditatem rei, sed aliquos modos adiacentes rei; oportet ergo quod dicant aliquid intrinsecum, & tunc alterum erit vt actus, alterum vt potentia. Tunc sic, quando res aliqua potentialis, & prior respicit plures actualitates, Deus potest facere possibile illud sub aliqua actualitate ablata priori realitate, siue actualitate. Illam propositionem probo, quia, ex quo illud possibile est eiusdem rationis in aspiciendo hanc actualitatem, & alia de se est in potentia ad reducendum quamlibet illarum: ergo est aliqua potentia actiua, quæ illam potentiam potest reducere ad actum.

eom. 8.

Secundo, quia non est contradictio, quod dimissa actualitate priori, fiat sub alia, eò quod non est affirmatio, & negatio eiusdem de eodem, quia dicit quod vna actualitas non est alia. sic ergo patet maior illa: Sed per te coloreitas importat vnam realitatem possibilem, quæ aspicit actualitatem albedinis, & nigredinis: ergo Deus poterit separare coloreitatem hanc ab illa albedine, & facere eam sub actualitate nigredinis, & per consequens albedo mutabitur in nigredinem.

Dices,quod tanta est connexio disgregantis ad coloreitatem propter hoc, quod sint vna res simplex, & impossibile est vnum ab alio separari.

Contra autem, illa coloreitas est eiusdem rationis cum illa, quæ est in nigredine,& sic quantum est de se,non determinat sibi magis realitatem congregatiui, quam disgregatiui: ergo habet se indifferẽter ad hoc,& ad illud, & per consequens poterit Deus separare.

Si dicas,quod sunt alterius rationis, nam cum non sint alterius rationis,in quantum coloreitates sunt,quia in illa ratione conueniunt:ergo sunt alterius rationis tantum ratione differentiæ specificæ: ex quo sequitur, quod est vna realitas simplex,puta coloreitas, quæ fundat duas coloreitates diuersas absque diuersitate aliqua ex parte rei.

Item ad idem:quia si in albedine sit alia realitas coloris ab illa,quam importat disgregatiuũ, sequitur quod albedo sit bis color. Capio enim hanc realitatem,quæ importatur, & disgregare, quæ per te est alia à coloreitate, tunc sic:Sicut se habet disgregare ad mouere visum, sic se habet realitas importata per disgregare ad realitatẽ, quæ importatur per mouere visum: sed circumscripta omni alia ratione disgregatiuum est motiuũ visus, quia disgregare est quoddam mouere,realitas autem importata per disgregatiuum visus est propria actualitas albedinis, quam addit ad colorem:ergo realitas propria albedinis, & ex se omni alio circumscripto erit color: ergo bis albedo,& color per se semel, & semel per rationem coloris. Hæc ratio concludit cõtra illos, qui dicunt, quod color in propria realitate coloris mouet tantummodo,per aliam vero realitatem disgregat,& dispergit visum. Potest ergo ratio sic formari. Omnis formalitas formaliter, quæ mouet,disgregat, & è conuerso;alias posset visus disgregare sine motione. Vnde & in conceptu apparet,quod si disgregat,mouet:sed albedo disgregat ratione coloreitatis: ergo in albedine coloreitas, & disgregatiuum sunt vna simplex realitas.

Tunc ad argumenta alterius opinionis,ad primum,& ad omnes illas auctoritates respondeo: Diffinitio mediata, de qua Philos. tractat in 3. Meth. differt à diffinitione philosophica, de qua tractat in 8. quæ scilicet constat ex materia, & forma; metaphysicus ergo considerat solũ illud, quod ponitur in quid:ratio est,quia præcisè cõsiderat quidditatem,considerat autem quidditatẽ non solum quoad existentiam, sed quoad eius conceptibilitatem, & ideo non tantum considerat illa, ex quibus componitur in conceptu, & ideo dicit Philos. quod homo est compositus ex materia,& forma,sed Metaphysicus dicit hominem compositum ex animali,& rationali,& ideo diffinitio metaphysica exprimit rem ipsam non absolutè,sed vt composita est;talem autem rem, si debeat esse diffinibilis, oportet esse resolubilem in duos conceptus,& hinc est,quod res,vt de ea non potest formari nisi vnus conceptus, non est diffinibilis. Hinc est quod rationes primæ, quæ immediatè descendunt in ens,sunt diffinibiles, vt sunt rationes prædicamentales, & de his loquitur Philos. quod simplicia non habent diffinitionem. Per hoc patet solutio ad primum argumentum factum in oppositum. Talia enim non sunt resolubilia in plures conceptus.

8. metaph. tex.5. & 6.

Ex hoc etiam respondeo ad illud 8. metaph. quod diffinitio est habens partes; intelligit enim de partibus in conceptu, non in realitate.

Ad illud,quod arguitur per rationes, Primo, quia circumscripto actu intellectus plus conuenit hæc albedo cum albedine,& minus hæc albedo,& hæc nigredo: ergo.

Respondeo plus conuenire, potest intelligi dupliciter, vel plus, idest pluribus modis rei, vel plus in eadem re simplici: nec est inconueniens, quod hæc res simplicissima plus conueniat cum illa re,& plus differat ab eadem re. Conuenientia enim,& differentia sunt relationes quædam, & ideo egent quantum ex se duobus fundamentis; sed maior, & minor similitudo possunt fundari in vno, & eodem, vt idem dicatur conuenire magis, & minus respectu diuersorum, vt respectu ipsius dicatur magis simile, respectu autem illius minus simile. Et cum dicitur, circumscripto actu in-

tellectus, hæc albedo magis conuenit cum hac albedine, & minus cum hac nigredine.

Respondeo, aut loqueris de continentia formali, quæ est relatio quædam, vel de fundamentali: si de fundamentali, concedo antecedens, sed ex hoc non habetur distinctio realitatum, quia eadem albedo per idem, per quod conuenit cum alio, potest disconuenire ei, quia idem quod est fundamentum conuenientiæ, potest esse fundamentum disconuenientiæ respectu diuersorum, vt dictum est. Si vero loqueris de conuenientia, & disconuenientia formaliter, cum conuenientia vt sic nõ sit nisi relatio, dico, quod circumscripto actu intellectus, cum relatio non habeat esse in rebus, sed tantum potentia, circũscripto actu intellectus non magis conuenit hæc albedo actu cum hac albedine, quàm cum hac nigredine; nec conuenientia maior, nec minor habent esse actu in rebus præter actum intellectus. Verum est, quod talia, quorum esse completum est ab intellectu, dummodo potentia sint in rebus, ita quod intellectus apprehenso aliquo in re cogatur formare illud intellectus, vnde denuneiat, ac si actu essent in rebus; eo modo, quo dicimus, quod circumscripto actu intellectus Rex est dominus, & Burgensis non est dominus, & tamen dominium non est in re præter actum intellectus.

Ad aliud dico, quod conceptus generis dicit totam realitatem, nec tamen superfluit alia, quia res illa vt sic, non occurrit intellectui secundum totam suam conceptionem. Res enim illa non est apta nata ab intellectu apprehendi sub vnico tantum simplici conceptu, & ideo alter conceptuum; & si dicat totam realitatem, non dicit tamen totam conceptibilitatem.

Ad aliud respondeo per interemptionem. Hæc enim propositio est vera: Animalitas est rationalitas, & Disgregabilitas est coloreitas, cum disgregabilitas sit motio quædam visus, prædicatio enim illa communiter non conceditur; Ratio est, quia quando aliqua prædicantur in abstracto, prædicantur secundum suam totam rationem quidditatiuam, & secundum totales conceptus in primo modo per se; ita quod non solum oportet, quod realitas sit realitas, sed quod conceptibilitas sit conceptibilitas, ita quod conceptus vnius includatur in conceptu alterius in primo modo dicendi per se.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum diuersitas conceptuum generis, & differentiæ in intellectu habeat ortum à diuersitate impressionum factarum ab eadem re simplici.

AD quartam quæstionẽ arguo primo, quod diuersitas conceptuum generis, & differentiæ in intellectu non habeant ortum à diuersitate impressionum factarum ab eadem re simplici; Quia omnis diuersitas conceptuum, quæ est à diuersis impressionibus eiusdem rei, sunt eiusdem rationis, nec differunt, nisi secundum clarum, & minus clarum; perfectum, & minus perfectum; sed conceptus generis & differentiæ nõ sunt huiusmodi; non enim differunt sicut clarum, & obscurum, sed differunt obiectiue: ergo.

Maior patet, quæ enim differunt penes aliam, & aliam impressionem de eadem re, differunt secundum perfectum, & imperfectum; in quantũ secundum vnam impressionem res est apta nata causare conceptum vnum, & secundum aliam impressionem conceptum alium: sed perfectum, & imperfectum non variant speciem. Et confirmo, quia beati hoc modo vident Deum clarè & obscurè propter aliam, & aliam impressionem, & tamen conceptus illi non sunt alterius rationis: ergo sic in proposito. Minor etiam patet de se: ergo.

In oppositum est Auicenna, & Commentator, vt supra probatum est.

Respondeo, viso quod diuersitas conceptuum generis, & differentiæ non potest esse intrinsecè aliquod dictorum modorum in præcedentibus quæstionibus: hæc quæstio inquirit nunc, quid dicendum? Ideo pono primo Conclusionem intentam, deinde mouebo quædam dubia. Conclusio est hæc, quod diuersitas conceptuum generis, & differentiæ habent ortum vltimate ex diuersitate impressionum, quas eadem res simplex omnino nata est facere, quarum vna est magis perfecta, reliqua minus; propter quas eadem res in intellectu apparet obiectiuè magis, & minus perfectè; & sic diuersitas obiectiua, quæ est diuersitas conceptuum, est ex diuersitate formali impressionum factarum in intellectu, hoc modo quod immediate ex obiecto & potentia oritur diuersitas impressionum: ex ijs autem oritur diuersitas obiectiua in re. Ex hoc enim quod res facit imperfectam impressionem sui in intellectu, oritur conceptus generis, quæ res concipitur imperfectè, & indistinctè. Ex hoc vero, quod eadem res facit perfectam impressionem sui in intellectu, oritur conceptus differentiæ, quo res concipitur in esse specifico, & distincto.

Hanc conclusionem probo sic: Sicut se habet diuersitas generis, & differentiæ in indiuiduo, sic se habet diuersitas generis conceptus, & differentiæ in vniuersali. Verbi gratia: Volo dicere, quod sicut se habet conceptus huius albedinis ad hunc colorem, sic se habet conceptus albedinis in vniuersali ad colorem; sed diuersitas huius coloris, & huius albedinis non est nisi ex diuersitate impressionum, quas facit eadem res in intellectu: ergo. Maior patet, quia sicut se habet indiuiduum vnius vniuersalis ad indiuiduũ alterius vniuersalis, sic vniuersale ad vniuersale. Minorem probo, quia aliquis videns leporem à longinquo, cognoscit eum coloratum, & habet per visum iudicium de hoc colore; appropinquante autem lepore habet iudicium de hac rubedine. Quæro tunc, vnde oritur diuersitas iudicij, qua iudicatur primo hic color, deinde hæc rubedo. Hæc diuersitas non oritur ex diuersitate operationum, nec ex diuersitate conformitatum, vt patet ex præcedentibus. Sensus enim non discurrit: nec comparat: nec ex diuersitate realitatum, quoniam si esset alia realitas huius coloris, & alia huius albedinis, non videretur à longinquo magis realitas huius coloris, quàm huius albedinis, imo magis è conuerso prius videretur realitas huius albedinis: Ratio est, quia cum realitas huius albedinis sit perfectior, & actualior, quam realitas huius coloris, citius & perfectius mouebit visum realitas huius albedinis, quam huius coloris; quanto enim res est actualior, tanto potest a remotis, & in distantia maiori mouere potentiam. Et confirmo, quia obiectum mouet potentiam, & terminat motum eius. Vtrumque autem tam mouere, quam terminare conuenit magis realitati huius albedinis, quam huius coloris: quoniam vnumquodq. magis mouet sub ratione, quæ est in actu, quam sub ratione, quæ est in potentia. Res enim terminat motum, & mouet ad actum, in quantum est actu.

Secundo ad idem, quia si alia esset realitas huius albedinis, & huius coloris, quando albedo appropinquaret, posset visus discernere inter eas, & accedente albo de prope, occultabitur realitas huius coloris visui, quam visus primo iudicabat; si enim a longinquo visus iudicabat realitatem huius coloris: quare non iudicabit eam de propinquo, cum vnumquodq. tanto sit magis aptum iudicari a potentia, quanto magis est in actu? ergo oportet dicere, quod tota diuersitas sit ex parte diuersarum impressionum, propter quas eadem res apta nata est facere se diuersimode in esse apparenti.

Secunda ratio principalis fundatur in dicto Philosophi, & Commentatoris. Arguo enim sic: diuersitas, quæ oritur ex debilitate, & vigore intellectus habet ortum ex diuersitate impressionũ diuersarum, quas eadem res apta nata est ponere proportionaliter secundum conformitatem ad potentiam intellectiuam: sed diuersitas conceptuum generis, & differentiæ prouenium ex vigore, & debilitate intellectus: ergo.

Maior patet, quia quæ oriuntur diuersimode ex vigore, & debilitate intellectus, pro tanto dicũtur diuersa, quia res quanto virtuosior est, tanto causat fortiorem impressionem: & similiter intellectus quanto est vigorosior, tanto recipit impressionem magis vigorosam. Minor patet per Commentatorem, vbi dicit, quod infans in principio comprehensionis existimat omnem virum patrem esse, & cum vigoratur suus intellectus, cognoscit patrem inter cæteros, & ratio huius est: quia quando intellectus est debilis, recipit impressionem debilem, & tunc res apparet ei debiliter, & confuse, & hinc est, quod omnis nostra noticia habet ortum ab imperfecto procedendo ad perfectum. Postquam vero intellectus fuerit vigoratus, recipit fortiorem impressionem, & tunc res apparet ei perfectius, & magis distincte; & vtraque illa impressionum fit ab eadem re simplici, vt patet ex auctoritate prædicta, quoniam illud prouenit ex debilitate intellectus, & vbi nulla esset auctoritas pro hac ratione, quoniam si esset realitas generis, & differentiæ alia, & alia, prius essent nobis nota minus confusa, & magis determinata, citius enim mouet illud, quod est perfectius, & actualius; sicut videmus, quod si in aliquo fortiora sẽsibilia facerent prius fortissimas impressiones, de quibus posset longo tempore recordaretur, sed contrariũ experimur, quia prius intelligimus confusa magis, deinde procedimus ad magis determinata, & tota ratio est: quia puer propter sui debilitatem primo aptus natus est recipere debiliorem impressionem, quæ recepta vigoratur eius intellectus, & est aptus natus recipere fortiorem impressionem.

Tertia ratio ad idem est ex ratione terminati, & interminati. Quoniam secũdum Auicennam 2. metaph. diuersitas generis, & differentiæ est diuersitas designationis, quia secundum eum, homo non est componitur ex animali, & rationali, sed homo est animal, quod est rationale. Vnde cum addo ad animal rationale, non est secundum eum compositio, sed est explicatio; sicut vniuersalia explicantur per externa in particularibus, particulare proprie nõ est nisi explicatio vniuersalis. tunc sic, quando duæ rationes sic se habent, quod vna non differt ab alia, nisi sicut implicata, & explicata; diuersitas eorum non oritur ex re, sed tantum in intellectu: sed secundum Auicennam diuersitas generis, & differentiæ sunt tantũmodo in intellectu penes implicatum, & explicatum: ergo.

Et apparet hoc statim, quid enim est disgregatio, nisi quædam motio visus, non enim addit ad coloreitatem, quæ est motio visus absolute, nisi explicationem quandam, & ideo non oportet albedinem resoluere in duo, quinimmo disgregare est ipsũmet albere, & hoc disgregare, hoc albere.

Quarta ratio. Ad cuius euidentiam pono quatuor Propositiones, prima est, quod vna res simplicissima per vnam simplicissimam realitatem potest multa assimilare sibi maiori, & minori assimilatione, sicut patet expresse de Deo, cui assimilantur omnes creaturæ secundùm magis, & minus, vbi non oportet ponere aliquam diuersitatem ex parte assimilantis: sed tota diuersitas est ex parte assimilatarum, & ratio est, quia realitas simplicissima Dei potest facere maiorem, & minorem assimilationem, pro tanto, quia potest facere in intellectu maiorem, & minorem impressionem, & non per aliquam, & aliam realitatem. Sic dico de quacunque alia re, & ratio est, quia assimilatio non tantummodo dependet a re imprimente, sed etiam a susceptiuo, quod quandoque perfectius trahitur ad figuram imprimẽtis, & tunc fit perfectior impressio, ex qua consurgit maior assimilatio ad aliam rem; aliquando cum minus perfecte trahitur ad similitudinem imprimentis, & tunc recipit imperfectam impressionem eius, secundum quam potest pluribus alijs rebus rem illam obiectiue, & secundum esse apprehensam assimilare.

Secunda Propositio est, quod intellectus assimilatur obiectiue per speciem, siue per actum; ly, per actum denotat causam formalem: quia assimilatio intellectus est illa cognitio actualis: cũ vero dico intellectus assimilatur per speciem, ly, per, denotat hominẽ in principio principali efficientis, & hoc si species ponatur alia ab actu, de quo alias. & tunc dico, quod vnica res simplex potest plura sibi assimilare diuersis assimilationibus, siue formaliter, vt diuersis actibus; siue priuatiue, vt diuersis speciebus.

Tertia Propositio est, quod diuersitatem illarum assimilationum sequitur obiectiue alius, & alius gradus conceptuum. Ratio est, quia assimilatio rei non est aliud, quam positio eius in esse obiectiuo

obiectiuo, & ideo secundum aliam, & aliam assimilationem est in alio, & alio esse obiectiuo; & si est in perfecta assimilatione, est in perfecto esse obiectiuo; si vero in imperfecta assimilatione, esset ibi in imperfecto esse obiectiuo. Et hæc ratio potest sic formari, quando aliud dependet ex alio, variato illo variatur aliud: sed conceptus dependet ex assimilatione intellectus: ergo.

Quarta propositio est: Possibile est quod vna assimilatione res esset alia & alia à re, & si faciat perfectam impressionem, non faciet eandem impressionem, quam facit res alia; si vero faciat imperfectam impressionem, faciet eandem impressionem, quam faciet res alia: sicut albedo, quia facit à remotis impressionem diminutam, & imperfectam, facit eandem impressionem, quã facit nigredo, ideo tam albedo, quam nigredo à remotis videntur sub vno conceptu, videlicet coloris, si sint in eadem distantia, quia propter eandem impressionem, quam faciunt, eodem modo assimilant intellectum, ac per consequens poneretur in esse obiectiuo communi vtriusque. Vnde omnia, quæ communicant in vna impressione, communicant in vno esse obiectiuo.

Ex his quatuor propositionibus potest ratio formari à priori sic: ex prima propositione habeo, quod eadẽ res potest sibi assimilare diuersa. Ex secũda vero propositione habeo, quod intellectus assimilatur obiectiuè per actum formaliter: ergo habeo, quod eadem res potest causare in intellectu diuersas assimilationes. Ex tertia vero propositione habetur, quod ex alia, & alia assimilatione sequitur alia, & alia ratio obiectiua eiusdem rei, & alius, & alius conceptus. Ex quarta propositione habetur, quod plures res possunt facere eandem rationem obiectiuam, & diuersam: ergo à primo ad vltimum, ex hoc quod res potest facere diuersas impressiones, potest causare conceptum communem alterius rei, & conceptum distinctum indeterminatum, & determinatum. Cum ergo conceptus generis, & differentiæ differant penes distinctionem, & indistinctionem, siue (quod pro eodem habeo) determinationem, & indeterminationem; sequitur, quod diuersitas conceptuum generis & differentiæ nascitur ex diuersitate impressionum eiusdem rei, & hæc est intentio Commentatoris vbi supra, vt allegatum est in præcedentibus, vbi dicit, quod vniuersalia apud Aristot. non habent esse, nisi in intellectu, qui abstrahit indiuidua, in vnam intentionem; quod non est aliud, nisi quod indiuidua sunt apta nata facere perfectam & imperfectam impressionem. Et circa omnia indiuidua, quæ faciũt imperfectã impressionem, ponit intellectus vnam intentionem communẽ: & quanto magis faciunt imperfectam impressionem, tanto magis intellectus ponit eam intentionem magis communem, & vniuersalem, & sic procedendo vsque ad conceptum primum generalissimum, & vltimo vsque ad conceptum entis: quam quidem imperfectam impressionem facit omnis res de mundo, & ideo conceptus entis est communis rei de mundo, cui conceptui non correspondet ratio aliqua obiectiua, sed est denudatus ab omni ratione obiectiua: & quanto causa magis perfecta, tanto minus communem, & magis determinatam intentionem vsque ad conceptum speciei vltimæ.

Quod autem dictum est de intellectu, potest apparere in visu. Sed notandum, quod quantum ad hoc non est differentia inter visum, & intellectum, nisi in tribus. Prima, quia impressio, quã res facit in visu, est naturalis, non voluntaria, ita quod non subest imperio voluntatis, quod sit tanta vel tanta impressio, videlicet maior, vel minor, vel quod sit talis, vel talis. Differentiæ enim illæ non eueniunt ex parte diuersæ approximationis, vel ex parte imperfectionis potentiæ, sed ex parte intellectus; fantasma, & intellectus agens, & intellectus possibilis sunt in potestate voluntatis, & hoc loquendo quantum ad exercitium actus, & non subest imperio voluntatis illa impressio, quam intellectus recipit à fantasmate, & intellectu agente, sed modus, siue gradus ipsius impressionis, ideo voluntarie possum, & volo me conuertere ad maiorem, vel minorem impressionem. Et quia imperium voluntatis absorbetur in pueris, hinc est, quod non est in voluntate eorum conuerti ad maiorem, vel minorem impressionem, sed naturaliter eorum cognitio incipit ab imperfecto ad perfectum, quod oritur ex debilitate intellectus, & vigoratione, vt dictum est supra.

Secunda differentia est, quod visus non potest resoluere rem præsentem in duas impressiones, sicut potest intellectus: cuius ratio est, quia diuersitas illa impressionum in visu non subest potestati nostræ, sicut in intellectu, & ideo non est in potestate visus, quod perfectè, vel imperfectè recipiat impressionem; imo hoc est, vel ex debilitate potentiæ, vel diuersitate distãtiæ; ita quod si res fuerit præsens, & potẽtia perfecta, necessariò sequitur impressio fortior, quam res potest facere, neque tunc res est apta nata facere debiliorem impressionem, sed in intellectu est totum per oppositum.

Tertia differentia est, quia illa impressio in sensu semper est cum quadam distanti situatione, & lineatione, cuius ratio est, quia vt in sensu concernit, sic non est terminus linearis distantiæ, vt hic. Intellectus autem abstrahit ab esse tali.

Secundo noto hic, quod cum queritur, vnde oritur diuersitas rationum generis & differentiæ; aut intelligis à quo habet ortum non diuersificato nec variato; aut à quo habet ortum variato, & diuersificato; si primo modo, dico, quod habet ortum à re eadem simplicissima, quæ virtualiter continet duas impressiones, non quod hoc, quod dico virtualiter (duæ impressiones) ponant in re aliquam diuersitatem, sed idem est, ac si dicerem, eandem rem continentem duos effectus.

Si vero queris, à qua diuersitate primo oritur hæc diuersitas, dico quod à formali similitudine alia, & alia, quam intellectus potest concipere de eadem re, quanto res apta nata est assimilare sibi pluribus modis ipsum intellectum.

Si vero loqueris formaliter, & complectiuè, à quo est diuersitas generis, & differentiæ, dico quod ab alio, & alio esse cognito, quæ habet res per alium, & alium actum intellectus, vnde formaliter diuersitas generis, & differentiæ non est aliud

aliud, quam diuersitas rationum obiectiuarum, quibus eadem res diuersimode lucet, & apparet intellectui.

Nunc pono dubia, quæ occurrunt contra illam positionem. Videtur enim, quod sit irrationabile, & primo ex parte potentiæ regulare se ex erroribus sensus circa ea, quæ sensibilia sunt à potentia intellectiua; secundum autem Perspectiuum errores sensus sunt multi, vt quandoque res videatur protendi extra situm suum, vt patet in pictura, quandoque res minor videatur. Maior patet de luna, & stellis; quandoque res videatur fracta. Vnde de erroribus sensus est, quod à remotis albedo videatur, inquantum color, & tamen distinctio coloris, & albedinis est scientificata.

Secundo dubium est, quia secundum Philosophum, diuersitas effectus est; vel ex parte agentis, quia agens aliud; vel materiæ, quia materia alia, vel approximationis, quia alia, & alia approximatio, & ideo apparet, quod in sensu bene potest poni diuersitas talium impressionum, quia & si res non sit alia, nec materia in qua, puta potentia illa, tamen approximatio est alia, & alia. Sed non sic est de intellectu, nam ibi est eadem res, & eadem approximatio, & idem intellectus possibilis: ergo oportet quod variatio fiat in altero istorum ad hoc, quod saluentur diuersi effectus, siue impressiones: sed non est diuersitas ex parte intellectus agentis, & fantasmatis, nec ex parte intellectus possibilis, nec approximationis: ergo vel non erit talis diuersitas impressionum, vel si sit, oportet ponere diuersitatem ex parte rei, cum non appareat diuersitas aliunde.

8. metaph.

Tertium dubium est ex parte illarum rationum obiectiuarum, quoniam illa ratio obiectiua imperfecta, confusa, aut dicit totam realitatem existentem extra, nullo addito, nulloq; remoto, & si sic: ergo alia impressio erit eadem isti impressioni, quia illa dicit totam rem nullo remoto, nec addito: aut illa ratio est res existentiæ aliquo addito, & hoc est impossibile, quia tunc animal in mente mea erit, quid compositum ex ratione animalis, & illo addito, & tamen illud additum sit ens rationis, animal dicet mihi compositum ex re, & ratione, & per consequens compositum ex re, & ratione ponitur de re, & animal non dicet puram rem, sed cum hoc, aliud fabricatum per intellectum.

Item: Illæ rationes quomodo se habebunt ad rem illam, aut enim vt substratum, & tunc conceptus generis, & differentiæ non essent intrinseci rei, sed haberent se, vt accidentalia quædam ad ipsum substratum, & modi quidem extrinseci; & secundo quia tunc possim perfecte concipere rem sine conceptu generis, & differentiæ, & per consequens sine diffinitione, quæ constat ex vtroque: potero enim per intellectum rem illam substratam accipere, & dimittere illas additas rationes extrinsecas, & habere perfectum conceptum de re sine illis. Aut ergo hæ rationes non se habent ad rem, sicut ad substratum, sed sicut ad compositum ex ipsis, & si sic, ratio generis dicit rem illam remoto aliquo, quod est alterum compositorum, puta illa ratione differentiæ, & differentia dicit rationem generis aliquo addito: ergo ex parte rei oportet dare aliquam diuersitatem.

Quartum dubium est, quod nullum ens rationis prædicatur de aliquo, quod est vna res extra: sed de Socrate demonstrato extra prædicatur animal, & homo: ergo in ratione animalis, vel hominis nihil continetur, quod sit ab intellectu: ergo totum erit ex parte rei: ergo aliqua diuersitas in re.

Aliæ difficultates sunt ex parte rei: Quia quando plures actiones reducuntur in aliquod, necesse est ibi accipere diuersa principia: sed ab vna re egrediuntur duæ impressiones per te: ergo oportet dare duas realitates ibi, quarum vna sit principium vnius impressionis, & reliqua alterius.

Secundo in eadem via: quia aut albedo, & nigredo conueniunt ad faciendum impressionem vnam à casu, aut ab intrinseco: non potest dici, quod à casu; ergo ab intrinseco habebunt, quod moueant ad vnam impressionem: ergo conueniunt in vna realitate.

Et confirmo, quia omnis similitudo fundatur super aliquo vno indiuiso, sed albedo, & nigredo per te assimilantur in aliquo vno: ergo illud est vnum aliquod indiuisum: ergo aliqua vna realitas indiuisa est in albedine, & nigredine, quod est propositum.

Ad ista dubia respondeo per ordinem. Ad primum de errore per visum responsum est ex notabili præmisso, non enim est error in visu, quod à remotis res faciat in visu imperfectam impressionem, sed ex natura rei agentis, & potentiæ. Agens enim distans non est aptum natum facere ita fortem impressionem, sicut propinquum, nec potentia recipere: & quod dicitur, quod talis processus non est scientificus, dico quia imo, & hoc propter duo: primo, quia recipere diuersas impressiones reductum est ad voluntatem, & ideo difficile est regulare tales impressiones, & potest ibi esse error in talibus abstractionibus, & ideo ad illud requiritur specialis ars, puta Dialectica, quæ dirigit in actibus rationis. Secundo, quia circa ea ignoranter potest dari ars, sicut datur ars, secundo Topicorũ, quando nescimus aliqua esse eiusdem generis, qua mediante possumus illud inuestigare, & ideo datur ars diuina, & huiusmodi. Confirmo, quia si esset in potestate mea dirigere visum, vigorare, & fortificare, maxima ars esset tradita de visionibus, sic in proposito.

Item, quia intellectus ex conditione naturæ procedit à cognitione imperfecta, & ideo confusa sunt magis nota, & ideo formant in proposito primo aliquas rationes obedientiales, siue obiectiuas, quas inuenit communes, & hoc propter communes impressiones, ob quas res dictæ sunt aptæ natæ facere; formare autẽ aliquas rationes, quas non inuenit communes propter speciales, & differentes impressiones, & ideo necesse fuit dari artem, qua posset intellectus in talibus regulari.

Ad secundum dico, quod illa diuersitas non est ex parte intellectus agentis vel possibilis, vel approximationis absolutæ, sed ex conditione

poten-

potentiæ, in quantum naturale est potētiæ, quod redacta est in potestate nostra: nec potentiæ est, quod facta diuersitate in obiecto sequitur diuersitas impressionum: modo in voluntate mea est, sic vel sic applicare obiectum, & modo hoc, & modo illud. sic igitur in potestate nostra est applicare hoc fantasma, vel illud, vt intellectum ad speculandum sic, vel sic, vtputa intense, vel remisè applicare intellectum ad speculandum, & ideo diuersitas impressionum, concludo quod non est absolutæ ex aliquo prædictorum, puta agentis, materiæ, vel approximationis, sed est ex natura potentiæ, & aliorum, in quantum subsunt dominio voluntatis, quæ potest sic, vel sic mouere. Verum est, quod quandoque hoc est ex absoluta natura potentiæ debilis, sicut est in pueris.

Ad sequentes duas difficultates respondeo. Earum solutio dependet ex dictis de primis intentionibus, & secundis in Primo libro. De natura enim intellectus est, quod perfecta assimilatione eius ad rem per ipsam formalem similitudinem statim res capit esse apparens, ita quod ibi est considerare rem illam, & apparentiam, qua formaliter dicitur esse in prospectu. Illa autem apparentia est in intellectu ratione formalis assimilationis in intellectu, quæ est per actum, & ideo ad variationem assimilationum sequitur varietas apparentiarum, & sic potest stare diuersitas apparentiarum cum simplici re, vt sic res illa capiat aliud, & aliud esse apparens. Si ergo assimilatio sit clara, res habebit esse clarum apparens, si obscura obscurum; si ergo est eadem res addita, alia, & alia apparentia; quæ nihil est reale, sed totum intentionale. Non enim apparentia illa est in re, sed in intellectu tantum. Tunc ergo venit difficultas, quomodo illud additum se habebit ad rem, puta apparentia, qua res apparet clarè, & illa, qua apparet obscurè, aut vt ad substratum, aut vt ad compositum.

Respondeo non se habet vt ad substratum. Tunc enim posset res illa apparens resolui in duo, & illa in se intelligi, siue apparentia illa, & tunc illa superflueret, & ideo dico, quod illud apparere obiectiuum confusè, vt est ratio generis, non se habet ad rem, sicut motus additus, sed ipsum cum realitate constituunt vnum indiuisum, fundant omnino vnam vnitatem, & tale sic indiuisum est conceptus ille omnibus communis, quod nihil aliud est, quam res indiuisa à suo concipi passiuè, quod quidem concipi passiuè non est, vt sit aliquid extra additum rei, & ideo conceptus generis est res illa tota indiuisa cum vno concipi passiuè, & conceptus differentiæ est illamet res tota indiuisa cum alio concipi passiuè; ita quod res cum suo concipi non est vnum compositum, nec aggregatum, sed vnum omnino simplex indiuisum.

Ex hoc apparet solutio ad illas duas difficultates tertiam, & quartam. Ex hoc apparet etiã quod quando res est in illo apparere confuso, dicitur conceptus confusus, sub apparere verò determinato dicitur conceptus determinatus. Ideo intellectus veniens de confuso ad determinatũ nec componit, nec aggregat, sed explicat: & hoc est, quod vult dicere Auicenna, vbi supra.

Tunc ad aliud, quando dicitur quod non prædicatur res de re, sed cum ratione. Respondeo, aut prædicatio intelligitur fieri ratione ipsius concipi, vel ratione rei indiuisæ tamen à concipi; primo modo propositio est falsa, quia esset sensus, cum dico, homo est animal, conceptus hominis est conceptus animalis, quod falsum est.

Secundo ergo modo tantum tenet prædicatio, & sic verificatur propositio, cum dico, homo est animal, non ratione concipi in recto, sed in obiecto per explicationem, sicut dicit Auicenna: Vnde cum dico, homo est animal, res est quæ subijcitur, & prædicatur; nec tamen vt sic, res excluditur à concipi, cum sit indiuisum cum ipso, sed res ibi capitur in subiecto, & in prædicato in recto, ipsum vero concipi vtrobique cadit in obiecto, vt sit sensus, homo est animal: idest res, quam sic concipio, videlicet confusè.

Dices: Ergo animal non prædicatur quidditatiuè, quia vt sic includit ens per accidens, scilicet rem, & concipi.

Respondeo: Solum illud ens per accidens tollit prædicationem in illis, in quo potest vnum per intellectum ab aliquo præscindi, sed si non posset præscindi per intellectum à re, non tollit prædicationem, & hoc patet ex terminis, quia ex quo non potest præcindi à re; quando intellectus accipit rem in subiecto, vel in prædicato, semper coincludit illud, vel si excludis illud, excludis rem, & sic prædicationem.

Dico tunc, quod illud acceptum cum re non impedit prædicationem rei de re, quo sublato tollitur. Nihil enim impeditur aliquo posito, quo circumscripto illud necessario tollitur.

Tunc ad propositum. Res sic est indiuisa à suo concipi, quod impossibile est eam accipere per intellectum, siue concipi absque contradictione: da enim, quod intellectus capiat eam, siue concipit ex hoc, quod capiat eam, concipit eã ex hoc vno, quod sine concipi concipit, & non cõcipit; quod implicat contradictionem, & ideo necessario oportet quod res annexa vni concipi prædicetur de re annexa alteri concipi: nec tollit prædicationem quidditatiuam, imo alias non esset prædicatio quidditatiua, quia prædicatio fit per actum intellectus enunciãtis ad declaran dum quidditatem rei. Hinc est, quod Commentator dicit, quod intellectus inquirit de rerum quidditate, & hoc mediãtibus duabus propositionibus, vna quæ est Logica, cuius est illa diffinitio, quæ indicat quidditatem, & alia Mathematica, quod quæstio quid est quærit de quidditate, & has duas propositiones dicit, quod Aristoteles intendit in toto septimo libro. 7. metaph.

Tunc ad propositũ. Impossibile est, quod intellectus declararet quidditatẽ, nisi cõciperet rẽ sub conceptu perfectiori, & ideo nunquam esset perfectio quidditatiua, nisi cum illa re includeret concipi magis perfectum, & concipi minus perfectum: sic ergo patet ad illas quatuor instantias, & dubia, quæ procedunt ex parte rationis obiectiuæ.

Ad alias duas difficultates, quæ procedunt ex parte rei. Ad primam, cum dicis, quod quando duæ actiones: &c. nego illam propositionem in causis

causis æquiuocis, licet sit vera in causis vniuocis. Modo species rei in intellectu est effectus æquiuocus ipsius rei, & actus. Similiter exemplum de Sole; Sol per eandem virtutem illuminat, & deficcat: & per eandem lucem, quæ sola est actiua in Sole, vt dicit Commentator, facit impressiones diuersas in eodẽ susceptiuo, quod est in potentia ad diuersas impressiones, sicut ceram liquefacit, & calefacit.

Ad secundam de causis respondeo. Vnde habent sonus, & nigredo, quod non possint facere vnam impressionem, sicut faciunt nigredo, & albedo. hoc valde videtur difficile, nisi assignetur aliquid intrinsecum commune in albedine, & nigredine, quod non est in albedine & sono.

Respondeo, quod hoc nõ est à causis, sed à natura albedinis, & nigredinis. Sed fallacia consequentis est inferre: ergo ibi est realitas communis, quia potest prouenire ex alio. Ideo arguis à pluribus causis ad vnam: potest enim illud prouenire ex communi reali, & ex vnico reali potente producere duos effectus, puta duas impressiones, & prima imaginatio fundatur in falso, videlicet, quod idem effectus, & eadem impressio non possit esse à duabus realitatibus alterius rationis totaliter, quod est falsum. Deus enim totaliter, vt alterius rationis, differt ab igne, & tamen possunt producere eundem calorem.

Et confirmo ex dictis opinantium in oppositum. Ipsi enim volunt, quod Deitas, & creatura possunt causare vnum compositum commune in intellectu, & tamen nulla est in Deo intrinseca realitas communis: non ergo oportet, quod realitas albedinis, & nigredinis conueniãt in vna realitate extrinsecè, scilicet in vna impressione.

Tunc ad argumentum in oppositum respondeo. Intelligo hic esse duplicem ordinem clari, & minus clari, & vnus variat rationem obiectiuam, alius non. Vnus quidem ordo est clari, & minus clari, quando impressio tanta est obscura, in qua quidem possunt communicare indiuidua; non tamen communicant illa sicut inperfecta impressione; imò quando facerent perfectam impressionem, facerent aliam, & aliam impressionem, & hoc perfectum, & imperfectũ; sicut alterius modi. Alia est impressio apta nata fieri circa indiuidua, vt circa hanc albedinem, & hanc, quæ conueniunt in vna perfecta impressione, quæ quando faciunt perfectissimam impressionem, faciunt eandem impressionem omnino, & ibi clarum & obscurum non differunt, nisi sicut magis, & minus, & ita eandem rationem, vt argumentum probat de beatis.

Sic ergo ad formam. Cum dicitur, quod diuersitas conceptuum, quæ est ex diuersis impressionibus non est diuersitas clari, & obscuri, concedatur; quia cum vltra infertur, clarum, & obscurum non diuersificant rationem.

Respondeo. Clarum, & obscurum quando conueniunt ex duabus impressionibus, etiam duobus indiuiduis, quæ si essent perfectæ, essent eadem impressio, non variant rationem obiectiuam, nec faciunt eam alterius rationis, sed tantummodo quando prouenient ex duabus impressionibus, quæ si essent perfectæ, non essent eadem impressio. Exemplum, si hæc albedo, & nigredo agerent secundum vltimum virtutis, necessario causarent in intellectu aliam, & aliam impressionem; si verò agerent remissè, possent causare eandem impressionem. sed hæc albedo & hæc albedo se habent è contrario; quia si agerent secundum vltimum sui, causarent eandem impressionem, si vero agant remissè, causant aliam intentionem in istis: ergo clarum, & obscurum non diuersificant speciem. In alijs autem sic. Per hoc patet, quod licet albedo hæc infra speciem albedinis sit apta nata causare cõceptum sui clarum, & obscurum, non sufficiunt ad rationem generis, & differentiæ.

ARTICVLVS V.

Vtrum Angelus sit compositus ex genere & differentia.

AD quintam quæstionem respondeo, quod sic: & ratio est ista, arguo sic. Illa realitas quantumcunque sit simplicissima, quæ potest mouere intellectum ad diuersas impressiones alterius rationis, in quibus communicant aliæ res, potest in se continere rationem generis, & differentiæ; & ratio eius in esse cognito, potest componi ex ratione obiectiua generis, & differentiæ: sed Angelus est huiusmodi: ergo.

Maior patet ex prædeterminatis, sed probo minorem, Quoniam angelus potest mouere ad impressionem quandam, per quam intellectus concipit eum, vt ens per se subsistens, & in hac eadem communicat lapis, potest etiam mouere ad impressionem, ex qua consurgit conceptus alicuius mouentis, & in hoc non communicat lapis, sed anima, & sic de alijs: ergo.

Aduerteodum est autem, quod compositio illa non est in re, sed in intellectu. Angelus enim, & alia entia huiusmodi sunt entia simplicia non composita in re ex realitate, à qua accipiatur genus, & ex alia à qua accipiatur differentia, sed ab eadem re omnino simplici accipitur vtrumque, sicut dico etiam de lapide, & quacumque alia re: ista ergo compositio est Angeli tantummodo in objici, & secundum esse in intellectu. Intellectus enim potest eandem rem concipere confusè, & distinctè. Sed hic sunt aliqua dubia, primo quia albedo hæc, non exeundo extra specificam rationem albedinis, potest mouere ad duas impressiones, per quas potest concipi intensè, & remissè: ergo albedo infra propriam rationem albedinis, per quam distinguitur à colore, erit composita ex genere, & differentia.

Secundum dubium est, quia secundum hoc sequitur, quod Deus sit compositus ex genere, & differentia, cum moueat intellectum ad diuersas impressiones ei proprias, & in quibus aliæ res conueniunt.

Ad primum illorũ patet ex præcedenti quæstione in solutione ad argumentum principale.

Ad secundum, dicunt quidam propter hoc, quod non repugnet Deo compositio ex genere, & differentia, & habent isti pro se auctoritates multas, & rationes, quas adduxi in primo libro. & confirmatur, quia ex quo nullam positionem oportet ponere in Deo à parte rei, quare repugnat

gnat Deo, quod ponatur in genere.

Alij dicunt, quod Deus non est in genere; quia genus, & differentia accipiuntur ab alia, & alia realitate, quarum vna est potentialis, reliqua vero actualis. Hæc autem non conueniunt Deo: ergo. Sed illud quod supponit hæc ratio, licet virtutem habeat de genere naturali, & physico, quod est genus subiectibile ipsi formæ, non tamen de genere logico, quod est genus prædicabile de specie, vt ex præcedentibus patet.

Respondeo ergo aliter, quod Deus non est in genere, & hoc prolixius probatum fuit in primo, in tertia, & 8. distinct. Ad propositum autem replico duas rationes. Prima est ista: Illud quod est tantæ latitudinis in essendo, quantæ est ens in prædicando, non est in genere. Cuius ratio est, quia ens non est in genere propter vniuersalem latitudinem suam in prædicando: sed Deus est tantæ latitudinis in essendo, quantæ est ens in prædicando. Est enim omnis entitas eminenter. Ideo est entitas simpliciter subsistens, vt probatum fuit in primo libro, tertia, & octaua dist. ergo.

Dices: Ergo Deus est omnis realitas. Respondeo: Deus est eminenter illa realitas, quam importat in seipso, non cum denominatione illa, in quantum sub genere. Secundo sic. Nullus conceptus altior deitate potest formari de Deo, nisi conceptus entis: ergo Deus non continetur in genere. Consequentiam probo, quia omne, quod est in genere, habet conceptum communiorem suo proprio conceptu, qui est conceptus generis. Conceptus enim generis est altior conceptu speciei, & possibilis formari de specie. Antecedens patet: Sed conceptus entis non est conceptus generis, & ratio huiusmodi est, quia in conceptu generis necessario est aliqua ratio in actu obiectiua, & alia in potentia. Hinc est, quod ratio generis est forma media inter actum, & potentiam, secundum Commentatorem. Cuius quidem ratio est, quia conceptus generis, vt superius dicebatur, fit in intellectu virtute alicuius impressionis imperfectæ à re illa, in qua communicant aliæ res: & quia eadem res apta nata ad mouendum, & ad causandum perfectam sui impressionem in intellectu, in qua non communicant illa, quæ communicabant impressione imperfecta: hinc est, quod potest mouere ad actualitatem actualiorem conceptum, qui non componitur cum priore, sed explicat, designat, & determinat illum, & ideo conceptus generis est conceptus imperfectus, & confusus, & potentialis expectans perfici per conceptum anteriorem factum in virtute perfectæ impressionis, & determinari, & actuari per illum: sicut materia, & purum possibile expectat perfici, & determinari per formam; & ideo bene patet, quomodo ratio generis est media inter potentiam & actū.

Hoc etiam patet ex alio, quoniam omnia indiuidua sunt apta nata mouere ad impressionem perfectissimam, in qua communicant, ex qua oritur in intellectu conceptus cuiusdam rationis obiectiuæ perfectæ & actualis, quæ est conceptus speciei specialissimæ. Eadem entia indiuidua sunt apta nata mouere ad impressionem imperfectiorem, in qua conueniunt, ex qua oritur in intellectu cōceptus vnius rationis obiectiuæ, sed non actualis, vt prior erat, sed potentialis; determinabilis tamen per illam. Adhuc tertio. Indiuidua eadem apta nata sunt mouere intellectum ad imperfectissimam impressionem, in qua cōmunicant, ex qua oritur conceptus vnus in intellectu: sed ille non est conceptus alicuius rationis vnius obiectiuæ, sed est conceptus spoliatus omni ratione determinata in actu, & potentia; ita quod licet dicat omnes rationes in potētia, non in actu, & ideo nō est cōceptus rationis actualis, sed possibilis, nullam tamen rationē dicit determinatam nec actu, nec potentia; cuius oppositum est de conceptu generis; ei enim correspondet ratio vna obiectiuè determinata, & si non actu, tamen potentia.

Ex his infero duo. Primum est, quomodo ex his patet, quod genus est ratio media inter actū, & potentiam, inter actum quidem vnius rationis obiectiuè perfectæ, & rationem purè potentialem. Vbi nulla ratio est in actu, nec vna determinata in potentia, seu, vbi omnis ratio est in potentia.

Secundum, quod infero, est, quod ex hoc patet, quare conceptus entis non est conceptus generis. Cuius ratio est, quia non est medium inter actum, & potentiam, sed est omnino potentia: nec est etiam aliqua ratio determinata in potentia, sicut est ratio generis perspectans ibi determinari, sed est omnis ratio in potentia, & immediatè explicabilis in omni ratione nullo addito.

Sic ergo patet consequentia istius rationis secundæ, quod Deus non est in genere. Sed antecedens probo, quia si aliquis conceptus communior posset formari de Deo, ille esset conceptus alicuius attributi. Attributa autem non dicunt in recto conceptum Deitatis solummodo aliquē à deitate in obliquis, siue diuersum, imo dicunt conceptum deitatis solummodo in recto, & in obliquo addunt certum connotatum, vt alias patet. Tunc posset ratio sic formari, Illud non est in genere, quod non potest mouere ad plures rationes obiectiuas determinatas in recto, quarum vna est potentialis, reliqua actualis.

DISTIN-

DISTINCTIO QVARTA.

DE CONDITIONIBVS ANGELORVM quantum ad habitum.

Post hoc mouendum est, &c. Postquam Magister egit in superioribus de conditionibus Angelorum, hic in Quarta Distinctione agit de eorum conditionibus, quantum ad habitum. Quæro autem ad euidentiam huius Distinctionis tres quæstiones, quarum prima est hæc.

QVAESTIO VNICA.

1 Vtrum Angeli fuerint creati tales, quales hodie sunt quoad gratuita, & hoc quæritur de facto.

2 Quæro de possibili. Vtrum potuerint peccare in primo instanti creationis suæ.

3 Vtrum mali potuerint peccare.

ARTICVLVS I.

Vtrum Angeli fuerint creati tales, quales hodie sunt quoad gratuita.

QVANTVM ad primam quæstionē arguo primo, quod Angeli fuerunt creati tales, quales hodie sunt quoad gratuita, Quia non sunt deterioris conditionis Angeli, quam corpora cælestia: sed corpora cælestia ab instanti suæ creationis fuerunt creata perfecta extrinsecis perfectionibus talia, qualia hodie sunt: ergo.

In oppositum est, quia Dæmones nunc sunt in culpa, sed non fuerunt ab instanti suæ creationis sub culpa, ideo, &c.

Respondeo pono hic aliquas Propositiones. Prima est, quod Angeli mali non fuerunt à principio creati sub culpa.

Hanc probo, quia aut fuissent sub culpa a Deo creata, aut a libero arbitrio: non primo modo, quia ille fuit error Manichæi, videlicet, quod Angeli mali fuerunt, siue sunt mali creati a Deo malo; & ad hoc est congruentia, ne scilicet Deo attribueretur dæmonis malitia; nec secundo modo, quia hoc appropinquat ad articulum excommunicatum Parisijs.

Secunda propositio est, quod Angeli boni non fuerunt creati in gratia, licet opinio multorum sit ad oppositum, & pro eis videtur esse auctoritas Gregorij, exponens illud, Omnia foramina tua, &c. Tamen vna ratio est ad oppositum, quæ mouet me, quia tunc angeli mali fuissent aliquando in gratia.

Similiter, quomodo peccassent postea? Si dicas, quod boni tantum fuerunt creati in gratia. Contra. Ergo Deus fuisset acceptor personarum. Et confirmo, quia secundum Scripturam, aliqui de nobilibus ceciderunt, quomodo ergo Deus eis gratiam non dedisset, scilicet eis, qui habebant meliora naturalia.

Confirmo, quia potuissent se secundum hoc excusare.

Ad hæc etiam est congruentia vna, ne videretur gratia esse eis à natura, sed ex mera liberalitate Dei, & secundo vt mererentur saltem de congruo suæ gratiæ collationem. Hęc videtur intentio Augustini super Genes. ad litteram, vbi videtur sentire, quod natura Angelica creata fuit informis, sicut materia prima.

Quantum ergo ad has duas Propositiones potest dici, quod ab instanti creationis vsque ad instans confirmationis beatorum, & damnationis malorum fuerunt quatuor morulæ, vt prima fuerit instans creationis, & in illa omnes Angeli fuerunt æquales tam boni, quam mali. Quilibet enim in illo instanti fuit creatus in rectitudine naturali, & in istis primis naturalibus habuerunt aliquam moram, pro via, in qua fuerunt omnes quodammodo viatores, licet non tantam, quantam habemus nos moram, in qua quidem mora quilibet se poterat libere conuertere ad Deum secundum liberalitatem voluntatis, & in illa mora mali conuersi sunt ad naturalia, & habuerunt vanam gloriam, & in hoc fuit eorum primum peccatum, non in appetendo Dei æqualitatem, sed in se ipsis ardentissime gloriando, quod est maximum peccatum infra genus superbiæ.

In eadem autem mora boni conuertentes se ad sua naturalia non inciderunt in vanam gloriam, sed fuerunt adhuc in deliberatione sua,

& hoc est terminus secundæ moræ.

Tertia mora fuit, in qua mali visi sunt tentare bonos ad simile peccatum vanæ gloriæ, & illi è contra renitétes adiuti gratia, Deum super omnia dilexerunt, & se submiserunt, non extulerũt: & in hoc meruerunt, & istud erat prælium Michael, & Angelorum eius, de quo eius, & c. Apoc. cap. 12. *Apoc. c. 12.*

Vltima mora erat, in qua mali, qui iam deuiauerant, ruerunt in damnationem, & boni, qui meruerant, beati facti sunt, & secundum hanc viam patet, quod peccatum malorum præcessit meritum, quod videtur concordare cum Magistro in littera. Licet alij teneant oppositum, quod conuersio beatorum præcessit damnationem malorum, quia secundum eos in secundo instanti meruerunt boni, & non statim demeruerunt mali, quod est contra Magistrum.

Aliter potest poni, quod in primo instanti fuerunt in rectitudine naturalium, & ibi statuta fuit mora aliqua pro via, vt dictum est secundum primum modum dicendi, & tunc incæpit secunda mora, in qua mali conuersi ad naturalia, erecti sunt ad vanam gloriam: Boni vero conuertentes se ad naturalia nõ erecti sunt, & ibi mali nisi sunt tentare bonos, & fuit mutua decertatio hoc modo inter eos.

Tertia mora fuit, in qua boni adhæserunt Deo, & mali auersi sunt ab eo vsque ad consumationem peccati, & tunc incæpit status damnationis illorum, & gloriæ perpetuæ aliorum. In ista enim mora sunt facti hi, & hi in termino, vel secundum aliquos in alia mora sequenti, vt ponantur quatuor moræ.

Tertia Propositio est, quod licet nec isti, nec illi fuerunt creati in gloria, vel pœna, tamen potuerunt in primo instanti Angeli boni creari in gloria, & mali in pœna.

Hanc Propositionem probo, quia omnem formam absolutam aptam natam recipi in subiecto potest Deus inducere in subiectũ, in quocunque instanti subiectum habet esse sine repugnantia ad illam formã: sed gloria, & pœna sunt quædam formæ absolutæ, patet de gloria, siue ponatur, quod sit habitus, siue actus, siue passio, vel delectatio, pœna etiam est forma absoluta, quidquid ponatur esse talem pœnam, de quo infra. In primo etiam instanti fuit voluntas Angeli in pura potentia ad vtrunque, & non subiecta alicui qua repugnante: ergo:

Sed hic oriuntur aliqua dubia. Primum quia pœna supponit demeritum, alias Deus fuisset iniustus:

Respondeo. quod pœna in quantum pœna bene supponit demeritum; similiter premiũ in quantum præmium supponit meritum, & ideo dico, quod gloria non habuisset tũc rationem præmij, nec tristitia rationem pœnæ, sed tantum fuisset afflictio quædam, & delectatio. Pœna enim super absolutum tristitiæ importat respectum ad demeritum. Sed quid de rigore iustitiæ, potuitne Deus absolute iuste creare bonos in gloria in primo instanti, alios in pœna? an hoc fuisset contra rigorem iustitiæ? Videtur, quod non, immo secundum aliquos modernos est verum, quod Deus potuit hos creare sub pœna, hos vero sub gloria, secũdum quod placuit, siue præuidit de iustitia alicuius, & hoc probãt per illud Apostoli, quod potuit vasa fictilia facere, illa in contumeliam, hæc in honorem.

Sed aliter potest dici. Cum enim Angelica natura ordinetur ad gloriam, sicut ad proprium finem, non videtur quod Deus obseruata iustitia posset creare naturam rationalem sub perpetua carentia finis proprij, absque demerito ipsius. Et ad illud Apostoli diceretur, quod Apostolus loquitur suppositis culpa originali; hac enim supposita, quia tota natura est sub demerito, & iusta priuatione gloriæ propter demeritum, nulli faceret Deus iniuriam, cum damnaret animam propter peccatum originale.

Ad argumentũ in oppositum respondeo, quod non est simile de cælo & Angelis, vt patet per cõgruentias, & rationes in corpore quæstionis.

ARTICVLVS II.

Vtrum Angelus potuit peccare in primo instanti suæ creationis.

QVantum ad secundam quæstionem arguo primo, quod Angelus malus potuit peccare in primo instãti creationis suę: Quia non est minoris efficientiæ potẽtia libera in agendo, quam potentia naturalis, æque enim potentior est, & efficaciter agit, quando agit: sed potentia naturalis potest elicere operationem, & actionem propriam pro primo instanti, in quo est, sicut patet de sole, qui in primo instanti, quo fuit, produxit radium: ergo.

In oppositum est Articulus excommunicatus, qui dicit, quod Angelus peccauerit in primo instanti. Præterea, sicut primus actus generationis est à generante, non a se; sic primus actus naturæ rationalis conditæ a Deo est a Deo: ergo ille non potest esse malus, alias actus malus esset a Deo.

Respondeo primo pono duas opiniones, secundo aliqualiter mediabo, etsi quælibet harum opinionum, quia non distinguunt, includit magnam difficultatem. Est ergo opinio vna, quod Angelus non potest mereri, nec demereri in primo instanti; male tamen potest ratio bona inueniri ad illam Conclusionem.

Aliqui arguunt, quod hoc ideo est, quia hic primus actus naturæ ipsi producenti: exemplum, sicut primus actus Tibiæ claudicantis imputatur producenti tibiã, & primus actus generationis ponitur esse a generante 1. phys. sed quod Deus producat Angelum sub actu malo, est erroneum. Hæc ratio non concludit: Maior enim vera est de actu naturali, qui necessario communicatur naturæ. In talibus enim agens, quantum dat de forma, tantum dat de actu naturali: de actu autem, qui sequitur libertatem arbitrij, ratio non concludit, quia non oportet, quod ille sit ab eo, qui producit naturam, nam alias alios non esset liber; de isto igitur actu oportet probare, quod non esset in primo instanti. Ideo alij adducunt rationem aliam talem: Termini duarum mutationũ impossibile est, quod sint simul, maxime si mutationes sint ad inuicem subordinatæ: sicut generatio, & loci mutatio: sed creatio, & *1. phys.*

uersio sunt mutationes essentialiter ordinatæ. Vna enim habet pro termino naturam, alia vero præsupponit naturam: ergo.

Sed nec hæc ratio concludit efficaciter. Dicetur enim ad maiorem, quia termini duarum mutationum non sunt simul natura, possunt tamen esse simul tempore, etiam si sint ordinati in inquisitione veritatis speculatiuæ, talis processus est in inquisitione veritatis practicæ, sed in inquisitione veritatis specificæ, primo præcedit inuestigatio, quæ consistit in quodam discursu syllogistico, & post hanc sequitur sententia determinata intellectus: ergo in proposito, in inquisitione veritatis primo præcedit inquisitio quædam, siue consilium, sed consilium est syllogisticus quidã Elencicus, quasi syllogismus contradictionis, quæ quidem contradictio est inter oppositas extimationes, quas accipit: ergo.

Vnde si occurrat aliquid agendum, non dicitur perfecta deliberatio, nisi accipiat vtramque partem contradictionis. Perfecta enim deliberatio est discursus capiens vtramque partem contradictionis.

Hanc probo per Philosophum 7. Ethicor. cap. 3. ipse enim ibi dicit, quod voluntas bene elicit contra scientiam in vniuersali, non autem contra scientiam in particulari. Immo omnis electio concomitatur necessario extimationem aliquam conformem, licet falsam; ergo in omni electione videtur, quod sit quædam sumptio duarum oppositarum extimationum. Vnde accipitur primo maior aliqua, puta, malum est fornicari, quia bonum rationis est eliciendum, sed hoc est extimatio quædam enunciatiua, & in vniuersali, & non in particulari: ideo ad hanc nondum sequitur electio, sed post modum in continens occurrente passione, licet habeat illam vniuersalem, accipit tamen oppositam extimationem in particulari, puta, modo est bonum fornicari cum illa, quia omne delectabile est eliciendum, & tunc voluntas determinat primo talem extimationem, & facit eam esse imperatiuam, quam statim sequitur electio conformis in voluntate. Hoc etiam patet in naturalibus, quare enim brutum non agit liberè? certe quia non habet oppositas extimationes, quas quidem si haberet, ita ei imputaretur, sicut nobis. Hoc idem patet in principio, nam coactus non imputatur propter defectum deliberationis, & ratio est, quia nunquam est voluntarium, nisi quod est sine vi, & sine ignorantia circunstantiæ, quæ quidem ignorantia, quando est inuincibilis, excusat ab imputatione, & facit actum esse voluntarium: ergo requiritur ad hoc, quod actus sit imputabilis, scientia omnium circumstantiarum: sed vbi non est deliberatio de omnibus circumstantijs cum vtraque parte contradictionis, ibi est ignorãtia inuincibilis: ergo ibi tollitur, quod actus sit imputabilis: ergo. *7. ethic. c. 3*

Sic igitur patet illa maior scilicet, quod electio ad hoc, quod sit imputabilis, necessario præsupponit determinatam scientiam conformem in intellectu, quæ est finis consilij, & oppositarum extimationum. Minorem probo; quia licet Angelus non discurrat a principio ad conclusionem, eo quod in eodem instanti intelligit principium, & conclusionem, sicut est forte de quocunque bene habituato, tamen in eodem instanti non habet oppositas extimationes, vt quod intelligat conclusionem affirmatiuam in vno principio, & in alio negatiuam, alias haberet simul oppositos syllogismos: ergo.

Nec ratio concludit Theologo, sed si ponatur quod Angelus vnico actu intellectiuo simul intelligit, vt expresse videntur sentire Aristoteles, & Commentator, tunc non concluderet ratio ista efficaciter contra eos.

Nunc moneo dubia, & Primo circa maiorem, & probo, quod ex ea sequitur, quod nunquam aliquis poterit peccare, quia impossibile est, quod aliquis simul habeat oppositas extimationes.

Respondeo, non dixi in maiori, quod omnis actus imputabilis supponat in eodem instanti oppositas extimationes, sed dixi, quod præsupponit sententiam sequentem extimationes oppositas, non dico simul.

Secundo arguo contra Conclusionem, quia actus, qui est demeritum, est imputabilis. Tunc sic, Qui potest in primo instanti demereri, potest in primo instanti elicere actum imputabilem: sed Angelus in primo instanti potest demereri: ergo. Probo, quia Christus in primo instanti potuit mereri: ergo non repugnat naturæ intellectuali mereri in primo instanti, ergo nec demereri.

Probo, quia opposita sunt apta nata fieri circa idem subiectum.

Respondeo, Magister videtur dicere in tertio libro, quod & alij multi Doctores, quod Christus non meruit primo instanti actu elicito, sed habita; qui est principium meriti, sed ego aliter teneo; & puto, quod Christus ab instanti suæ conceptionis habuit actum elicitum, quo elicit obedire patri vsque ad mortem, in virtute cuius omnis alius actus sint meritorius, & ita fuit possibilis in Angelo. Et ad formam argumenti respondeo, si ita fuit de Angelo, sicut de Christo, in quo fuit ab instanti omnis scientia, & ideo in primo instanti illo habuit tantam scientiam de eliciendo actum electionis, sicut si fuissent in eo omnes syllogismi contradictionis per tempus præcedens, quia tempus adhuc nihil facit, sed credo, quod ita fuit de facto in Christo, si inquam ita ponatur in Angelo, sicut in Christo, concedo conclusionem, ita de Angelo, sicut de Christo.

Tunc ad argumentum in oppositum, bene probat, quod potentia libera in primo instanti potest elicere actum defectuosum; sed non probat, quod actus ille elicitus in primo instanti sit imputabilis; quia ad hoc requiritur apprehensio oppositarum extimationum vtriusque partis contradictionis.

Ad argumentum dico, quod loquitur de facto, quia appropinquat ad errorem Manichei, & si loquatur de possibili, dico, quod loquitur quantum ad rationem imputabilitatis.

Ad rationem aliam in oppositum dico; quod actus ille non imputatur agenti, nisi quando sequitur necessitatem naturæ potentiam eliciti-uam. In proposito autem actus ille contingen-

ter elicereтur, & ideo imputaretur sibi, & non Deo.

Notandum est autem, quod dicunt aliqui, quod primus actus Angeli fuit apprehensio bonitatis diuinæ, cuius ratio est, quia primum obiectum voluntatis suæ erat bonitas diuina; quælibet autem potentia primum actum elicit circa primum obiectum eius: ibi autem non cadebat peccatum: ergo non video quod ratio illa multum concludat. Sed de hoc alias.

Si arguatur contra maiorem rationis, quod omnis, qui peccaret, peccaret necessario ex B scientia, quia per te ignorantia facit inuoluntarium: & quia dicis, quod omnem actum imputabilem præcedat scientia intellectus sequens consilium, discurrens per oppositas extimationes, & tunc sequitur, quod Saracenus non peccabit, nec aliquis, nisi qui agit contra scientiam.

Secundo quia dato, quod non præcedent oppositæ extimationes, adhuc libere elicit actum, quia potest elicere, & non elicere: ergo imputaretur ei.

Et tertio, quia saltem posset in primo instanti C peccare peccato omissionis. Potuit enim per te elicere actum istum, quo cognosceret Deum super omnia esse diligendum in primo instanti, & in illo instanti potuit omittere, ne diligeret, suspendendo actum voluntatis conformem absque hoc, quod eligeret actum oppositum, & tunc peccasset peccato omissionis.

Et quarto, quia Angelus in eodem instanti apprehendit principium, & conclusiones: ergo potuit in eodem instanti habere totum discursum consilij, & conclusionem, quæ est scientia intellectus, & cum hoc in eodem instanti electionem conformem in voluntate: ergo maior, licet esset vera, non tamen facit ad propositum.

Ad ista respondeo. Ad primum dico, quod omnis peccans habet oppositas extimationes, & discursum consiliatiuum, & scientiam intellectus præcedentem electionem, & sequentem consilium, & ideo licet actu non habeat, dummodo posset habere actus defectuosos, est sibi imputabilis, & ideo non est imputabilis primo, est autem imputabilis Saracæno, quia ille non E potest habere prædicta, iste vero sic.

Ad secundum, non sequitur, Actus libere elicitur: ergo est imputabilis, & tu probas, quia potest illud vitari. Respondeo, verum est casu, non scienter, ideo non imputatur: actus enim non imputatur agenti, quia videt, quod non esset agendum, & tamen agit.

Ad tertium dic eodem modo, quod omittere potest bene a casu, sed si scienter omittat, oportet quod videat non omittendum, & tamen omittat. Sic igitur ad formam argumenti concedo, quod in primo instanti potest cognoscere Deum esse diligendum, vt patet de generatione, & alteratione. Generatio enim præsupponit alterationem, non tempore, sed natura. Consimiliter illuminatio Solis præsupponit productionem Solis, & tamen sunt simul tempore: ergo sic in proposito, licet auersio naturaliter præsupponat productionem naturæ, potest tamen esse simul tempore.

Alij arguunt aliter sic. Nullus actus est peccatum, nisi procedat ex deliberatione: sed de libera A tio nō potest esse in instanti creationis: ergo. Maior patet, quia peccatum non est nisi ex electione: electio autem est finis consilij: consilium vero includit deliberationem: ergo.

Et confirmatur, quoniam licet Angelus non discurrat in naturalibus, tamen discurrit in supernaturalibus. Appetitus enim beatitudinis est de numero supernaturalium: ergo Angelus indigebat discursu in actu appetendi beatitudinem, in quo fuit primum peccatum eius; sed talis deliberatio, & discursus non potuit B esse in primo instanti: ergo.

Contra: Ratio ista non videtur cōcludere; quoniam Angelus in primo instanti potuit habere notitiam de Deo, & si non intuitiuam, abstractiuam: ergo in primo instanti potuit considerare circa Deum, quod eius essentialitas non erat rationabiliter appetibilis.

Item: Cum non immutetur eius natura respectu supernaturalium, quinimmo est eadem respectu naturalium, & supernaturalium, non apparet, quare si principium fuisset ei reuelatum respectu conclusionum supernaturalium in instanti, quare C non potuisset in instanti inferre conclusionem, cum simul inducendo possit cognosci conclusio cum principio, & hoc tempore, licet non natura. ideo additur alia ratio ab alijs talis, nullus actus hominis est peccatum, nisi sit libere, & contingenter elicitus: sed nullus actus potest libere, & contingenter elici in primo instanti: ergo.

Maior nota est; quia peccatum non est, nisi in ijs, quæ sunt in nostra potestate. Minorem probo, videlicet quod in primo instanti, in D quo est potentia, non est libertas ad actum, quia si peccauit in primo instanti, aut potuit non peccare, antequam peccauit, & hoc non fuit; aut postquam peccauit, & hoc non, quia nulla potentia est ad præteritum. Vnde comendat Philosophus dictum Solonis, quod hoc sola priuatur Deus ingenita facere, quæ facta sunt: Aut quando peccauit, & hoc est impossibile, quia omne, quod est, quando est, necesse est esse per Arist. 1. Periermen. c. 6, *1. Periер. c. 6*

Sed hæc ratio eliditur per communem opinionem, quoniam Deus ab æterno prædestinauit hominem, & tamen libere prædestinauit: ergo non aufert libertatem in actu; pone quod potentia sit simul tempore cum actu, & præterea actus non elicitur libere, nisi pro instanti, pro quo elicitur: quia nihil est contingens, quando non est: ergo accidit actui adhoc, quod sit contingens, quod potentia eliciens præcedat ipsum tempore. Et ratio addūcitur ab alijs, quia Angelus vel fuit creatus in gratia, vel non. Si sic, sicut videtur Augustinus dicere, & similiter Hieronymus super Iosue, sequitur, quod non po- F tuerit peccare in vno instanti, quia gratia, & peccatum non possunt esse simul. Si non fuerunt creati in gratia, aut peccasset deliberatione naturali, & tunc non in primo instanti, quia illa est in tempore; aut deliberatione supernaturali, & talis non potest esse erronea, cum causetur a Deo: ergo. *Sup. Iosue.*

Hæc etiam ratio non concludit, & primo dico, quod Angeli non fuerunt creati in gratia, sicut Magister expresse dicit in littera, & hoc

hoc accipiendo gratiam gratum facientem. Et cum arguitur, aut peccassent naturali deliberatione, aut supernaturali. Concedo, quod naturali. Et cum infertur, quod ista non est in instanti, hoc non probatur, & ad hoc responsum est supra. Propter defectum ergo harum rationum tenent aliqui Doctores, quod Angeli potuerunt peccare in primo instanti, licet non concedant, quod fuerint de facto, propter articulum excommunicatum, & adducunt quantum ad possibilitatem aliquas rationes, quarum vna est: quia voluntas pro quocunque instanti potest habere actum libere elicitum, potest peccare, quia in illo instanti potest recte, & non recte agere, & potest pro tunc in vtramque partem contradictionis: sed voluntas Angeli in primo instanti suæ creationis potuit elicere libere actum suum. Cuius ratio est, quia secundum Augustinum, effectus potest esse coæuus suæ causæ, & non est hoc minus verum de causa naturali, quam de libera. Pro quocunque enim instanti potest poni causa libera, pro illo instanti potest agere, sicut & C causa naturalis, causa autem libera pro quocunque instanti agit, libere agit: ergo. Nec obuiat, si ponatur quæcunque inclinatio naturalis, quia inclinatio ipsa non necessitat agens liberum: ergo pro instanti in quo est, potest agere, & non agere.

Nunc pono Conclusionem intentam, & est ista, quod peccatum quandoque sumitur pro defectu, sicut dicitur in secundo Physicorum, quod monstrum est peccatum in natura, & hoc modo peccatum est carentia alicuius debiti sibi inesse D secundum naturam. Quandoque autem peccatum accipitur pro imputabilitate, & hoc modo peccatum est in actu de necessitate deuiante a regula recta.

Hanc distinctionem innuit Philosophus in tertio Ethicorum capite quinto in medio, qui dicit, quod defectus quidam sunt, qui non sunt imputabiles, vt est cæcitas à natura; quidam vero sunt imputabiles, cuiusmodi est cæcitas ex vitio, puta ex ebrietate.

Tunc ad propositum dico, quod aliud est voluntatem peccare, accipiendo peccatum pro defectu alicuius circumstantiæ, quam recta ratio dictat debere esse in actu; & aliud est elicere huiusmodi actum, & cum hoc, quod sibi imputetur. E

Hoc præmisso pono secundam Conclusionem, non video, quod voluntas Angeli in primo instanti creationis suæ non potuit elicere actum defectuosum primo modo: accipiendo autem pro imputabilitate, dico, quod Angelus non potuit peccare in primo instanti, ideſt non potuit actum imputabilem sibi elicere. Secundum hoc concordantur opiniones prædictæ: nam Prima opinio tendit ad secundum modum, videlicet ad imputabilitatem actus. Secunda vero opinio aspicit ad actum simpliciter defectuosum, ad aliquam circunstantiam deficientem.

Hanc igitur Conclusionem probo primo, quoad primum membrum sic. In quocunque instanti sunt omnes causæ alicuius actus, potest actus elici, si sit circumstantionatus, vel carens A circumstantia debita in esse. Hæc propositio patet, quia pro quocunque instanti potest poni causa, potest poni suus effectus, per Aristotelem 9. metaphys. de potentia propinqua: sed in primo instanti suæ creationis Angeli fuerunt omnes causæ, quæ sunt actiuæ necessariæ ad actum circumstantionatum: ergo pro isto instanti potuit elicere actum circumstantionatum, vel etiam carentem aliqua debita circumstantia: ergo.

Maior probata est. Minorem probo, quia B Angelus in primo instanti potuit intelligere se, nam habuit intellectum agentem, & possibilem, & obiectum præsens, quæ sunt causæ concurrentes ad intellectionem. In eodem etiam instanti potuit se diligere, quia licet actus intellectus sit prior natura actu voluntatis, tamen potest esse simul tempore. Non enim minus voluntas potuit se diligere pro primo instanti, quam se intelligere. In illo etiam instanti dilectio illa potuit habere circumstantiam debitam, eliciendo amorem, qui natus est esse rectus circa se, & potuit habere circumstantiam oppositam eliciendo actum circa se; qui secundum C rectam rationem natus est elici circa Deum, puta, amando se super Deum: ergo in isto instanti potuit habere actum perfectè circumstantionatum, & actum etiam defectuosum a recta ratione per superabundantiam alicuius circunstantiæ malæ, vel per defectum circumstantiæ bonæ debitæ inesse. Vnde possibile fuit, quod in primo instanti obijceretur sibi beatitudo, & pro isto instanti illā appeteret, non considerando D de gratia, & hic actus ponitur a quibusdam primum peccatum Angeli, quia appetijt gloriam, non per gratiam & misericordiam Dei, sed quasi debitam sibi propter excellentiam suorum naturalium.

Secundo probo Conclusionem quoad secundum membrum, videlicet, quod Angelus in primo instanti creationis non potuit elicere actum defectuosum imputabilem sibi, tamen est valde difficile hoc probare: Quia in primo instanti potuit actum defectuosum elicere libere, & non coE acte, quare ergo si non coactus, & si poterat non elicere, non imputaretur sibi, si elicuisset talem actum? & videtur mihi, quod posset sic argui.

Ad omnem actum imputabilem necessario concurrit determinata scientia intellectus sequens consilium, & oppositas extimationes: sed oppositæ extimationes non possunt esse in primo instanti: ergo.

Maior patet. Dico autem notabiliter scientiam intellectus, quia nullus actus, qui non est F electio, videtur esse imputabilis. Electio autem est appetitus præconsiliati: ergo electionem necessario præcedit intellectus scientia, qui finis est, & è conuerso consilij conformitas ipsi electioni.

Tunc probo hoc sic. qualis est omissio amoris Dei super omnia, sed illa omissio, etsi sit defectus, non est tamen imputabilis, nisi præfuerit scientia de non omittendo, & tamen hæc contraria extimatio sequitur deliberationem consilij: ergo.

Ad quartum dico, quod licet Angelus in eodem instanti apprehendat principium, & conclusiones, tamen non contrarias extimationes simul potest habere, vt dictum est supra.

ARTICVLVS III.

Vtrum Angeli in primo instanti creationis potuerint peccare.

AD tertiam quæstionem arguo primo, quod Angeli absolute non potuerint peccare, quia in Angelis nulla erat ignorantia in intellectu: ergo non potuerunt peccare actu deordinato in voluntate. Consequentiam probo, quia
3.ethic.c.1. omnis malus est ignorans per Philosf. 3. Ethic.c. 1.post medium. Vnde dicitur ibi, ignorat quidē omnis malus,& per ignorantiam mala fiunt. Antecēdens probo,tum quia Angeli fuerunt creati perfecti in naturalibus;tum quia pœna præcessisset culpam, & ignorantiam, cum ignorantia sit pœna peccati.

9.met.tex.5 Contra,quia factum præsupponit potentiam, vt Philosf. 9. metaph. tex. 5. dicit contra Garrit. sed Angelus peccauit de facto: ergo.

Respondeo. pono duas Propositiones. Prima est,quod peccabilitas Angeli nō habet ortum ex possibilitate inconsiderationis, vt quia fuit inconsiderationis,siue possibilis ad non considerādum, ideo potuit peccare.

Hanc Conclusionem pono propter opinionē cuiusdam Doctoris, qui dicit sic, quod videlicet in omni peccante præcedit primo quidam defectus in intellectu,ita quod in intellectu præcedit error, qui est asserere falsa pro veris;& hic error formaliter est quoddam nescire,& ille reputatur defectus primus in intellectu,qui est,nescire illa, quæ homo tenetur scire: alius defectus in intellectu est inconsideratio, quando videlicet intellectus nō habet in actu illud,quod habet in habitu.

Tunc ad propositum dicunt, quod licet in intellectu Angeli non fuerit error,& ignorantia, quia perfecti erant in naturalibus,tamen fuit ibi alius defectus,quod idem est,quod non considerare circunstantias, quas si considerasset, non peccasset. Illa autem circunstantia secundum Sanctos,& Beatos est gratia, vnde omisit considerare gratiam Dei, & ideo appetebat beatitudinē sibi dari sine gratia. Appetere enim beatitudinē absolute non erat actus deformis, quia vel Angelus appetijsset, quod sibi datum non fuisset, ideo si appetijsset gloriam, ad quam ordinatus erat, nihil inordinatum appetijsset; sed quia omisit considerare de gratia. Beatitudo autem non erat apta haberi sine gratia, & istam circunstantiam omisit considerare, ideo peccauit,in quātum beatitudinem elegit habere sine gratia, quam non considerauit, licet teneretur considerare: ergo incōsideratio illa fuit causa,quare peccauit,ideo posse non considerare est causa, quare Angelus potuit peccare.

Sed istam opinionem non puto esse veram, ideo pono oppositam propositionem,& probo eā primo sic: quia si inconsideratio fuit causa, quare Lucifer peccauit,quæro, quare Lucifer habuit magis illam inconsiderationem,quam alius Angelus bonus,qui erat multo imperfectior eo in naturalibus: aut a casu, & sic peccasset a casu. Nunc autem peccatum est in his, quæ sunt a proposito, & ex deliberatione: aut fuit ex conditione naturæ, & hoc non, cum habuerit naturalia splendidissima,& splendidiorem considerationem: aut fuit a voluntate istius nolentis considerare, quod alia voluntas alterius volebat considerare, & si sic,habeo propositum, quod prima radix peccati non fuit in Angelo ex parte voluntatis, sed ex parte intellectus.

Secundo ad idem, Quia si peccatum Angeli fuisset inconsideratio de gratia, sequitur, quod non fuisset peccatum. Ratio est, quia appetere bonum sub ratione illa, sub qua est appetibile, non est peccatum: Sed beatitudo secundum se, & per propriam rationem est quoddam appetibile, tamen per rationem gratiæ: ergo appetere beatitudinem absolute,non considerando de gratia, non est peccatum.

Et confirmo, quia naturalis inclinatio est ad appetendum beatitudinem: secundum enim Augustinum, omnes volumus esse beati.

Et confirmo tertio, quia multum refert habere actum electionis indebitè circunstantionatum priuatiue,& contrarie,hoc est,elicere actum cum circunstantia opposita;vel elicere actum carentē præcise circunstantia debita, absque hoc, quod ibi sit circumstantia opposita. Sicut aliud est velle esse beatum sine gratia priuatiue, vt gratia non cadat in electione, nec eius oppositum: & aliud sine gratia contrarie, quia oppositum cadit in electione, puta velle esse beatum ex proprijs meritis. Licet ergo actus habens oppositam circunstantiam sit malus,& demeritorius;tamen actus, qui caret debita circumstantia,non est malus,nec demeritorius. Vbi tunc obligatio esset ad semper eliciendum cum illa circunstantia. tunc enim esset peccatum omissionis,sed quare vnus viator obligatur in omni actu appetendi beatitudinem,actu considerare de gratia, licet quandoque, & appetere in se beatitudinem non est de se malum,non videtur, quod appetere hoc modo beatitudinem, absolute sit peccatum.

Item:Si peccatum Angeli fuisset appetere beatitudinem cum opposito gratiæ contrariæ: ergo in eo fuisset vere consideratio gratiæ; si vero tantum priuatiue, quare peccauit?

Item ex alio probo, quod inconsideratio non est radix peccati, quia ex articulo Parisijs,intellectu existente in capite rationis voluntas potest in oppositum: ergo dato quod Angelus summè considerasset de gratia, potuit per voluntatem elicere deformem actum.

Item sequeretur, quod primum peccatum Angeli fuerit ignorantia, vel enim non tenebatur considerare de gratia, & tunc illud, quod sequebatur ex illa inconsideratione, non erat peccatum. Sic: si non teneor ad non inebriandum me, illud quod sequitur ex ebrietate, non est peccatum; si enim ebrius fornicetur, non peccabit, nisi per hoc, quod tenebatur se non inebriare. Si autem tenebatur considerare, & ex non considerare, sequebatur electio mala: ergo illa inconsideratio primo fuit peccatum, immo erat dupliciter imputabilis, vt Aristoteles 3. Ethic.

3.Ethic.c.5. 3. Ethic. cap. 5. ante medium dicit de ebrietate. Secundo pono propositionem affirmatiuam, dico, quod sequendo propositionem Philosophi, quod omnis malus sit ignorans, & per ignorantiam sit malus,vt propter causam. Vnde in 7. Ethic.per totum videtur sentire, quod electionem semper præcedat scientia aliqua, & quod contra scientiam omnino non posset moueri voluntas, non curando modo de actu voluntatis, vtrum sit ab obiecto,vel à quo,Dico pro nunc,quod in Angelo in instanti,in quo peccauit per voluntatem, fuit ignorantia quædam, non quidem ignorantia sequens naturam rei, sed ignorantia sequens libertatem arbitrij.

7. Ethic.

Vbi noto,quod in intellectu practico est duplex actus, vnus enunciatiuus & alius imperatiuus. Primus quidem explicabilis per propositionem indicatiuam, & alius per orationem imperatiuam. Verbi gratia: Alius actus intellectus est, quo intellectus dicit, eliciendum est, quod congruit secundum rationem;& alius quo dicit, fac hoc nunc, quod congruit secundum rationem. Tunc dico,quod actus primus,qui est actus enunciatiuus,nunquā mouet voluntatem. Vnde quantumcunque sit talis notitia in intellectu enunciatiua de aliquo agibili,etiam in particulari, vt puta, malum est fornicari nunc cum illa, nunquā tamen propter hoc mouetur voluntas ad consentem electionē, sed requiritur alius actus; & alia apprehensio, siue notitia imperatiua, qua intellectus iubet, fac nunc hoc, quam Aristoteles 2.
2.ethic.c.4. Ethic.cap.4.& 5. vocat, dicere, vel imperare, & tertio de anima tex.46. Illa siquidem propositio,quæ dicit, hoc est concessibile,non mouet voluntatem;sed illa,quæ dicit: fac hoc,quæ quidem pro subiecto habet faciens, pro prædicato habet actum. Harum autem duarum apprehensionum prima sequitur naturam rei, & discursum syllogisticum, inferentem hoc esse agibile ex natura propositionum primarum practicarum, & contra talem sententiā potest venire voluntas,quantumcunque sit de particulari & determinata, & sic intelligitur articulus,quod stante scientia in vniuersali, & in particulari voluntas potest in oppositum. Verbi gratia: Si intellectus formet istam propositionem, expedit nunc ire ad matutinum, quantumcunque determinatè, & intensè voluntas poterit ferri in oppositum, & eligere non ire, etiam pro eodem instanti, pro quo talis notitia habetur in intellectu, & hæc est mens Aristotelis. Sed si loquamur de iudicio vltimato, quod est apprehensio imperatiua, vt fac hoc bonum, hæc apprehensio non sequitur naturam rei, nec est concluſa per discursum syllogisticum ex propositionibus primis practicis, sed sequitur determinationem liberi arbitrij, quod quidem non est tantum intellectus, nec tantum voluntas, sed vtrumque, intellectus, & voluntas. Vtrumque enim est vnum mouens integrum, & sufficiens ad talem actum, & totum illud mouens libere mouet se ad vtrumque, & dominatiuè habet actum in sua potestate. Illud autem mouens includit in se necessario duo, & libertatem, & arbitrium, & vnum non sufficit sine alio. Arbitrium autem tenet se ex parte intellectus, libertas vero ex parte voluntatis, & hoc modo ambo simul sunt vnum mouens se. Vnde intellectus præsentat aliquam propositionem indicatiuè, & enunciatiuè tantum; voluntas vero ex libertate sua determinat illam imperando, & tunc notitia illa facta est primo imperatiua, & mouet voluntatem ad electionem, & sic voluntas mouet se primo ad determinationem, & imperium intellectus, & mediante illo mouet se ad volitionem, pro quanto imperium illud determinatum à voluntate mouet voluntatem ad electionem. Ex quo patet, quod ad electionem semper concurrit arbitrium, & libertas ex parte voluntatis. Hæc est opinio Commentatoris 3. de anima comm. 42. vbi dicit, quod intellectus & voluntas sunt vnum mouens in mouendo se, & Arist. ibi dicit, quod nec voluntas præcipit, nec intellectus, sed ambo. & propter hoc frequenter Commentator dicit 3. de anima tex. 42. quod desiderat intellectus, & intelligit voluntas siue appetitus: & ratio est, quia ambo sunt vnum mouens constituentes vnam potentiam liberi arbitrij per integritatem, quæ simul arbitratur, & imperat.

3.de anim. com.42.

Similiter Aristot. 2. Ethic. cap. 3. quandoque vocat desiderium consiliatiuum, & quandoque consiliū electiuū. Ex hoc oritur,quod cōmuniter dicitur, quod animal mouet se phantasmatibus.

2.Ethic.c.3

Vlterius videndum est, in quo sit prima motio, qua liberum arbitrium mouetur ad notitiam imperatiuam, & in quo prima motio actiua: & Dico, quod primum, quod mouetur passiuè ad primum actum liberi arbitrij, est intellectus, qui mouetur primo ad notitiam determinatam, & imperatiuam. Primum vero, quod mouet actiuè, & primum actiuum huius est voluntas, ita quod voluntas est primum mouens determinatiuè & actiuè. Intellectus vero est primum motum ad huius determinationem passiuè. Vbi est considerandum,quod notitia imperatiua, quæ est primus actus pertinens ad liberum arbitrium, hoc non est à natura rei, nec discursu syllogistico, vt dictum est prius, sed est à voluntate determinante. Voluntas autem talem notitiam non determinat primo sine mediante volitione, quia volitio est posterior tali determinatione, sed est à voluntate, vt est actus primus immediatè absque aliquo passiuè recepto in voluntate. Voluntas ergo immediatè mouet ad determinationem notitiæ imperatiuæ in intellectu; ita quod primum, quod recipitur,tenet se ex parte intellectus: facta autem notitia imperatiua in intellectu statim oritur ex illa,vt ex causa, volitio in voluntate, & tunc voluntas mouet se per accidens, vt dictum est, siue totum illud,voluntas & intellectus mouent se ratione vnius partis, scilicet voluntatis.

Intelligendum est autem, quod cum dico,voluntatem actiuè causare vltimatum velle, quod est notitia illa imperatiua in intellectu, per quam causatur volitio in voluntate, non intelligo, quod actus ille sit à voluntate, in quantum est actus, sed intelligo, quod intellectus siue ab obiecto, siue aliunde, non curo modo, potest in se recipere notitiam aliquam, & hoc adhuc nihil facit voluntas, & talis notitia adhuc est solummodo enunciatiua, non impera-

imperatiua; immo est indifferens ad rationem imperatiui, quantum est de se, sed voluntate copulante se facit eam primo esse determinatam, & imperatiuam, & ideo dat sibi rationem mouentis, quæ tamen primo non habuit, quod moueret. Sic autem voluntas determinat talem notitiam, quod illa in se non determinatur ad hoc passiue, sed prima determinatio passiua est in tali notitia sic determinata, quæ determinata est principium sufficiens motium voluntatis ad determinatam volitionem, & tunc est iste ordo, in primis est notitia in intellectu, ad hoc pertinet enunciatiua; in secundo instanti voluntas per suum imperium, & libertate facit notitiam illam primo instanti esse vltimatam, determinatam, imperatiuam, & hic adhuc nihil subiective receptum est in voluntate: in tertio instanti notitia illa imperatiua mouet voluntatem actiue ad conformem volitionem, & tunc voluntas habet primo, quod sit passiue determinata, per talem scilicet volitionem.

Ex hoc patet, quod liberum arbitrium mouet se, quia est motum primo ratione intellectus, & mouens primo ratione voluntatis. Est etiam secundo mouens secundario ratione intellectus, siue imperatiuæ notitiæ, & motum secundario ratione voluntatis, secundario motæ per talem notitiam ad volitionem.

Tunc ad propositum. Vtrum aliquis error præcessit in intellectu Angeli peccantis.

Respondeo. Nullus error præcessit alicuius propositionis enunciatiuæ, quæ oriatur ex natura rei, & sequatur discursum syllogisticũ per propositiones prædictas: sed loquendo de errore quantum ad scientiam intellectus, quæ est videre vltimatum, & propositio imperatiua, quam intellectus vltimate præcipit, dicendo, fac hoc; sic dico, quod in intellectu Angeli fuit aliquis error præcedens voluntatem, seu actum voluntatis quæ est volitio, non tamen præcedens determinationem voluntatis, quinimmo ipsum fiebat tale per determinationem voluntatis; ita quod totum liberum arbitrium mouebat ad illam determinationem talis scientiæ ratione voluntatis, sed mouebatur tótum ratione intellectus, & exinde totum mouebat ad volitionem ratione intellectus accedente tali scientia determinata, & mouebatur ad volitionem passiue ipsius voluntatis, in qua volitio est subiective.

Tunc ad propositum magis in speciali, si quæratur, quæ est ratio, quare Angelus potuit peccare.

Respondeo, quod ideo, quia libertatem habuit, potuit libere, & dominative se habere respectu propositionum arbitrariarum. Et si quæras, in qua potentia consistat ratio libertatis? vtrum in intellectu, vel voluntate? dico quod in vtroque diuersimode, vt dictum est, & ideo non considerando, quod consistat in altero tantum, sed in ratione totius, vt constituunt vnum mouens.

DISTINCTIO QVINTA.

DE COMPARATIONE ANGELORVM IN SPECIALI

ad suam beatitudinem.

Post hæc considero adducta, &c. In ista Distinctione Quinta Magister comparat Angelos in speciali ad suam beatitudinem, Vtrum eam meruerint. ideo circa istam Distinctionem quæro duas Quæstiones.

QVAESTIO PRIMA.

1 Vtrum Angeli meruerint suam beatitudinem.

2 Secunda est. Vtrum prius tempore eam meruerint, quam receperint.

ARTICVLVS I.

Vtrum Angeli meruerint suam beatitudinem.

QVANTVM ad primam arguo primo, quod Angeli non meruerint suam beatitudinem sic. Nullus actus est meritorius, qui non est laboriosus: sed in Angelo nullus erat actus huiusmodi: ergo.

In oppositum arguo, quia beatitudo Angeli, & hominis est eiusdem rationis: ergo eius subiectum, & principium acquirendi vtrobique est eiusdem rationis: sed beatitudo hominis non habetur in homine sine meritis: ergo.

Respondeo. Teneo de facto, quod Angeli meruerunt suam beatitudinem. Secunda Propositio est, quod meruerunt eam actu amoris, & timoris circa Deum.

Primam Propositionem probo sic. Deus in prima institutione naturæ non immutauit naturalem ordinem, quem exigit iustitia commutatiua; sed iustitia commutatiua exigit, vt detur gloria pro merito, pœna pro demerito; quia exigit iustitia, vt detur finis pro his, quæ ex natura sua sunt ad finem, bono Ethicorum: ergo si Deus dedisset Angelis beatitudinem sine merito, & malis pœnam sine demerito, immutasset ordinem naturalem, quem exposcit iustitia commutatiua. Hoc inconueniens est: ergo.

Item: Si Deus dedisset Angelis beatitudinem sine meritis, dedisset eam fortius, vel melius, quam hominibus. Et confirmo, quia vnumquodque agit, prout natũ est agi, 2. phys. sed creatura rationalis est apta, & potens acquirere suam beatitudinem: ergo acquisiuit eam: sed non acquirit eam, nisi merendo: ergo.

2. Phys.

Sciendum est autem, quod beatitudo potest considerari dupliciter, vel quoad absolutũ, siue sit actus, siue habitus, siue passio, siue actio, quoad hanc rationem, in quantum præmium importat formaliter relationem ad meritum: primo ergo modo Deus potuit sine meritis causare beatitudinem in Angelo. Vnde superius dictum est, quod Angelus potuit causare beatitudinem in primo instanti suæ creationis, sed accipiendo beatitudinem sub illa ratione, in quantum meritum est, & ex sua institutione habet rationem finis, sic dico seruato naturali ordine, oportet dicere, quod meritum in Angelo præcessit beatitudinem suam.

Secundam Propositionem probo. Ad cuius euidentiam infero istam Propositionem, quod aliter actui, qui est perfecte circumstantionatus in ordine ad diuinam voluntatem debetur ratio meriti per se, & immediate, nec oportet, quod induat aliquam qualitatem aliam, vt dicunt quidam, licet ad aliud exigatur impulsus Spiritus sancti, de quo dicetur alias, & in 4. lib. dictum est.

Hanc Propositionem probo: Aut actus est meritorius, quia laboriosus, & hoc non, quia labor non est circumstantia ex se accepta. Vnde Isaias, Nonne est hoc ieiunium, quod elegi? &c. pro tanto tamen communiter dicetur, quod vbi intercidit maior labor, meritum est fortius, quia electio ibi est fortior, & intensior, sed absolute labor, vt labor stante æquali electione non est meritorius, immo frequenter actus cum minori labore est magis meritorius: & hinc est, quod ieiunantes ex habitu cum ieiunent delectabiliter, plus habent de merito, quam illi ieiunantes sine habitu, qui abstinerent cum maximo labore actus: ergo ex hoc habeo, quod sit meritorius, quia est decens, & bonus, & perfecte circumstantionatus, sicut dictat diuina voluntas, & recta ratio; sed actus diligendi Deum cum debitis circumstantijs est perdecens, & bonus, quia per istum amorem impendit se amans Deo, nec plus dare potest, & vnit se intime illi, ac reddit Deo, quod instum est, & quod suum est: ergo.

Confirmo hoc per Philosoph. 8. Ethic. cap. 3. vbi dicit, quod amor ex se meretur ad redamationem: ergo amor, quo quis amat Deum, meretur redamari a Deo; sed hoc est amari a Deo, quod acceptari a Deo: esse autem acceptum est esse meritorium: ergo. 8. ethic. c. 3.

Et confirmo per illud. Ego diligentes me diligo; dico autem, quod Angeli boni non habuerunt actum laboriosum, sed actum ardentissimi amoris, quo se Deo totaliter intimarunt, & impenderunt omni alio concepto, & ideo quia cum vehementissimo affectu illud donum fuit maius omni eo, quod nos impendimus merendo ipsi Deo. Ad argumentum in oppositum patet quid dicendum. Sap. 8.

ARTICVLVS II.

Vtrum Angeli prius tempore receperint beatitudinem, quam illam meruerint.

AD secundam quæstionem, Vtrum Angeli prius meruerint beatitudinem suam, quam acceperint, sine argumentis respondeo, ponendo aliquas Propositiones. Prima est ista, quod Angeli non meruerunt suam beatitudinem, sicut Magister dicit expresse, cuius opinio communiter reprobatur. Adducuntur autem contra eum rationes multæ, quæ non concludunt. Et prima quidem est, Quia si sic: tunc Angeli supremi ordinis, vt Seraphini, non meruissent suam beatitudinem, cum non mittantur. Sed respondetur ad illam rationem, quod omnes Angeli mittuntur missione exteriori ad obsequendum nobis, vel missione interiori ad reuelandum secreta ijs, quæ obsequuntur nobis.

Alij arguunt aliter videlicet, quod terminus non præcedit viam: ergo nec beatitudo, quæ est terminus, præcedit merita, quæ se habent, vt via. Sed Magister respondet, quod terminus in intentione est prior via, oportet quod via semper sit prior ex intentione, immo apprehendens illud, quod est prius in executione, potest illud dare prius tempore propter aliquid, quod nondum est, sed postea futurum est. Exemplum ponit Magister de Rege, qui potest militi dare equum, vel aliquod aliud donum, non tamen propter victoriam, & actum fortitudinis, quem exercuit, sed propter aliquem bonum actum, quem ab eo sperat.

Alia ratio communis, quæ adducitur est ista. Nullus actus, qui se habet ad alium actum vt posterius ad prius, potest habere rationem meriti, nisi actus prior sit meritorius. Ratio est, quia propter quod vnumquodque tale, & illud magis: actus autem posterior est meritorius propter priorem: ergo: Verbi gratia, de actu exteriori, qui non est meritorius sine interiori: Sed omnis

omnis actus meritorius est propter actum A amoris, vt patet superius: ergo si ille actus non sit meritorius nullus alius actus posterior erit meritorius: sed actus amoris Angeli, quem elicit circa Deum, videndo Deum, non est meritorius: est enim finis: de ratione autem meriti est, vt sit ad finem. Vnde posset ratio sic formari. Nullus actus, qui procedit a fine, siue ab actu, qui est finis, & sequela eius, potest esse meritorius, non enim habet rationem ordinabilem ad finem. Da enim oppositum, sequitur, quod illud, cuius ipsum est sequela, ordinabitur ad ipsum sicut ad finem, & ratio est, quia cum illud, quod est sequela, ordinabitur, ad quidquid ordinatur in virtute eius, cuius est sequela, si ipsum ordinatur ad aliud, & illud, cuius est sequela, ordinabitur ad illud: sed omnes actus, qui eliciuntur ab Angelo circa nos, sequuntur per modum cuiusdam sequelæ ab actu amoris beatitudinis, quo diligunt Deum summe. Is autem non habet rationem ordinabilem ad finem, cum sit finis vltimus, & vltima perfectio naturæ rationalis: ergo.

Dices, licet huiusmodi actus sequantur actum beatificum, tamen Deus prouidit, quod huiusmodi actus consecuti erant beatitudinem, puta, quod obsequerentur nobis, & elicerent actus aliquos circa nos, & tunc Deus bene potuit dare primo illud, & primo cadebat in intentione sui.

Contra. Etsi sic Deus præuiderit, non tamen præuidit, quod huiusmodi actus haberent rationem meriti, sed sequelæ ad meritum; ergo.

Alia ratio est, quia si obsequia impensa nobis ab Angelis mererentur eis suam beatitudinem, sequitur, quod Angeli essent magis beati, qui magis ministrant nobis, quia sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis, ergo. D

Tertio, quia tunc actus meritorius primo, & per se esset actus dilectionis proximi, quod tamen falsum est, cum meritum principalius consistat in Dei dilectione.

Secunda Propositio est, quod actus concomitantes beatitudinem, vel simul tempore inexistentes non habuerunt rationem meriti in Angelis bonis. Hoc dico propter quandam opinionem, quæ dicit, quod in instanti, quo Angeli fuerunt conuersi ad Deum, habuerunt gratiam, & in eodem habuerunt gloriam, quia tunc actus, quo conuerterent se ad Deum, poterat comparari ad voluntatem, & sic erat actus naturalis; poterat comparari secundo ad gratiam, & sic erat meritorius; tertio ad gloriam, & sic erit beatificus.

Sed non capio istam opinionem. Ideo pono oppositam propositionem, & probo eam. Quæro enim de actu illo, aut in primo instanti illo fuit beatificus, & si sic, impossibile est, quod fuerit meritorius, quia impossibile est, quod idem habeat rationem finis, & eius, quod est ad finem: ergo ille actus in instanti illo fuit alius actus ab actu beatifico. Tunc, aut fuit actus perfectus, quo perfectissime diligit Deum, & si sic, ille fuit beatificus, aut fuit imperfectus, & hoc est impossibile; quia tunc in eodem instanti fuisset in Angelo circa idem dilectio perfecta, & imperfecta. B

Et confirmo, quia actus meritorius est actus inchoatus siue initiatus. Est enim actus, qui elicitur circa absens, actus autem beatificus est actus vltimatæ complacentiæ circa iam habitum, & præsens: contradictio autem est, quod in eodem respectu eiusdem sit desiderium, & complacentia vltimata: ergo. C

Teneo ergo, quod in Angelis meritum præcessit tempore beatitudinem, siue ipsum meritum. Sed quod fuit illud tempus, in quo ponis præcessisse?

Respondeo, dico, quod fuit mora aliqua, cui correspondere potuit aliqua duratio saltem imaginata, vel duratio realis cæli, & hoc extrinsece, vel intrinsece, Angelus licet non habeat, per quod duraret vt sic, esset ille ordo; in aliquo enim instanti conuertunt se ad Deum, & cum in illo instanti super omnia dilexerunt, tunc habuerunt gratiam, & in aliqua mora. Existentes in actu illo, fuerunt in statu meriti, & erat eis actus iste meritorius, & in termino illius moræ Deus dedit illis beatitudinem tanquam finem. De mora autem ista dictum est in Distinctione præcedenti.

DISTIN-

DISTINCTIO SEXTA.

DE PECCATO ANGELORVM MALORVM.

Præterea scire oportet &c. Postquam Magister determinauit superius de conditionibus Angelorum quo ad habitum, & hoc quantum ad beatos: hic agit de eodem in ordine ad reprobos. Est ergo intentio istius Distinctionis de peccato Angelorum malorum. Ad cuius euidentiam duas quæro Quæstiones.

QVAESTIO VNICA.

1 Vtrum peccatum Angeli fuerit superbia.
2 Vtrum Angelus malus potuerit appetere Dei æqualitatem?

ARTICVLVS I.

Vtrum primum peccatum Angeli fuerit Superbia.

QVANTVM ad primam arguo primo, quod primum peccatum Angeli nō fuerit Superbia. Quoniam passiones sunt cōcupiscibiles: ergo actus inordinatus in irascibili præsupponit actum inordinatum in cō cupiscibili: sed superbia est actus, vel passio irascibilis. Est enim erigere se supra omnes: ergo præsupponebat in Angelo passionem, siue actum concupiscibilem: non ergo primum peccatum Angeli erat Superbia. E

In oppositum est illud Isaiæ: In cælum ascendam, &c. vbi loquitur de peccato Luciferi.

Respondeo primo ponam duas opiniones, & secundo mediabo inter illas per duas propositiones.

Prima opinio est, quod primum peccatum Angeli fuit formaliter superbia, vt superbia est peccatum speciale, Quia inordinatus appetitus propriæ excellentiæ est formaliter superbia: sed primus inordinatus Angeli fuit appetitus propriæ excellentiæ: ergo. F

Maior probatur. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod superbia accipitur tripliciter, vno modo pro naturali inclinatione, quæ sequitur complexionē, vel habitum, vel formalitatē; sicut aliqui sunt naturaliter inclinati ad excellentiam. Secundo modo pro actu appetitus inordinato, quod est efferre se inordinate per contemptum superioris, proiiciendo se extra subiectionem per contemptum præcepti maxime a Deo, & hoc modo superbia est communis omni peccato; quia hoc modo superbia est auersio formaliter a Deo. Tertio modo potest accipi pro inordinato appetitu dominij, vel honoris, siue alterius excellentiæ; Primo modo non est speciale peccatum condiuisum contra alia, immo nec est actus elicitus, sed quædam tantum inclinatio habitualis naturæ, siue fomes. Secundo modo superbia est communis omni peccato, iuxta illud: Radix peccati est apostatare Deo. Tertio autem modo superbia est peccatum speciale condiuisum contra alia, & sic patet illa Maior declarata. Minorem probo videlicet, quod in Angelo fuit appetitus propriæ excellentiæ inordinatus tertio modo sumptus. Vbi considerandum est, quod omnis actus voluntatis habet ortum ab amore sui, quia secundum Damasc. Amor est principium motuum voluntatis, & secundum August. Pondus meum amor meus, eo feror, quocumque feror: ergo primum inordinatum velle voluntatis est amare se, & velle sibi bonum inordinate. Bona autem sunt in triplici genere, quia quædam sunt bona vtilia, vt diuitiæ; quædam delectabilia, vt carnales delectationes; & quædam spiritualia, vt propria excellentia, & honores. In appetitu autem Angeli patet, quod non fuit actus inordinatus circa bonum vtile, puta diuitias, nec circa delectabile, vt sunt delectationes carnales: ergo restat quod fuerit circa tertium bonum, puta circa bonum spirituale. Illud autē (vt dictum est) fuit velle sibi propriam excellentiam inordinatè, patet ergo minor, & sic concludit ratio. D

Alia opinio est, quod impossibile est, quod primum

primum peccatum Angeli fuerit ſuperbia. Ratio eſt iſta: Primus actus inordinatus in Angelo fuit amor amicitiæ reſpectu ſui: ſecundus vero fuit amor, & appetitus commodi ſummi, puta appetitus beatitudinis, & ſecundus oritur ex primo, quia enim ſe ſummè diligebat amore amicitiæ; ideo ſummè ſibi commodū optabat, quod optare ſecundum eos eſt amor concupiſcentiæ: ſed neuter illorum actuum eſt formaliter ſuperbia: ergo.

Maiorem probant ſic: quia actus iraſcibilis oriuntur ex actibus concupiſcibilis, quia enim amo, ſiue aliquid concupiſco, & in aliquo delector, per iraſcibilem ad illud conſurgo, & ad repellendum impediens conor per iraſcibilem; ex quo ſequitur, quod nullus actus iraſcibilis eſt actus primus voluntatis: ſed ille, qui eſt primus, neceſſario eſt actus concupiſcibilis.

Iterum: Quia actus concupiſcibilis eſt amor, amor autem quidam eſt amicitiæ, quo diligo te propter teipſum, quidam vero concupiſcentiæ, quo diligo aliquid propter alterum. Ideo amor concupiſcentiæ non poteſt eſſe primus actus voluntatis; non enim volo amico bonum, niſi quia amo, & complaceo in amico: ergo primus actus concupiſcibilis eſt amor amicitiæ; ex quo ſequitur quod amor amicitiæ, quo amo, & complaceo in me, vel in alio, eſt primus, & radix omnium actuum voluntatis. Nullus enim concupiſcit ſibi vel alteri ordinatè aliquid, vel inordinatè, niſi quia prius amat ſe, ſiue alterum ordinatè, vel inordinatè amore amicitiæ.

Vlterius. Primus actus amicitiæ inordinatus non fuit reſpectu Dei, quia Deum non potuit inordinatè amare amando nimis intensè; nam Deus eſt tale obiectum, quod ex ratione ſolæ ſui, vt obiectum eſt, dat perfectam rationem bonitatis actui perfecto, & intenſo amoris circa ipſum.

Secundo, Non eſt veriſimile, quod aliquid aliud à ſe dilexerit nimis intensè amore amicitiæ. Tum quia inclinatio naturalis magis inclinabat ad ſe, quàm ad aliquid aliud. Tum quia, nihil aliud ſic intellexit, ſicut ſe. & confirmant illud per Auguſtinum, Ciuitatem Diaboli fecit amor ſui, vſque ad contemptum Dei: ſic ergo patet maior quantum ad primam partem.

Nunc probo eam quantum ad ſecundam partem, quod ſcilicet primus actus inordinatus amoris concupiſcentiæ fuit appetitus beatitudinis; nam primum velle concupiſcentiæ inordinatum non præceſſit ex affectione iuſtitiæ, ſicut nec aliquod peccatum proceſſit ex affectione commodi, quia voluntas naturaliter inclinatur ad appetendum ſibi commodum, & illud maximè appetit, quando non regulatur affectione iuſtitiæ: maximum autem commodum eſt beatitudo perfecta: ergo.

Secundo, quia omnis potentia apprehenſiua conſequens in actu ſuo apprehendere, primo appetit delectabile conuenientiſſimum ſuæ cognitiuæ; patet inducendo in appetitu, qui ſequitur apprehenſionem viſus, guſtus, & ſic de ſingulis. Vniuerſaliter autem omnis potentia apprehenſiua primo fertur in obiectum perfectiſſimum ſuæ cognitiuæ, vel in delectationem circa illud, cuius conſequentia ſequitur appetere in appetitu: ſed beatitudo eſt ſummum bonum delectabile potentiæ cognitiuæ: ergo.

Tertio, quia illud primo appetitur à voluntate non regulata per iuſtitiam, quod ſi eſſet ſolū, & nihil aliud, adhuc appeteretur: ſed tale, quod eſt delectatio, nec enim excellentia, nec quodcumque aliud, ſi eſſet triſte, appeteretur: beatitudo autem eſt ſummum bonum delectabile: ergo quantum ad actus concupiſcentiæ videtur, quod Angelus malus appetiuit beatitudinem, quàm quodcumque aliud, & ibi fuerit primus actus inordinatus eius, quantum ad actum concupiſcentiæ,

Quomodo autem appetitus beatitudinis poſſit eſſe non rectus, cum ſit bonum conuenientiſſimum ſecundum ſe naturæ, & ab omnibus appetibile, ac per hoc omnibus videatur eſſe naturale (Appetitus autem naturalis ſemper rectus eſt) Reſpondeo. In Angelo non cadebat deformitas in actu appetendi beatitudinem, quantum ad illud appetibile. Nullus enim errat, qui appetit eſſe beatus, cum beatitudo ſit obiectum bonum ex genere, ideo actus circa illam non poteſt eſſe malus ex genere; hoc eſt ratione obiecti: ſed erat malus ratione circumſtantiæ, vt quia forte nimis intenſe beatitudinem appetebat, vel nimis acceleratè, antequam ſibi deberetur. Sic ergo probata eſt maior, quoad vtramque partem.

Minorem autem probant, videlicet, quod neuter illorum actuum ſit ſuperbia. Non enim diligere ſe nimis intenſe, vel appetere nimis intenſe beatitudinem eſt ſuperbire, quia neutrum eſt alijs ſe præferre. Secundum ergo iſtum Doctorem iſte fuit proceſſus Angeli, primo fuit inordinatus amor reſpectu ſui: ſecundo inordinatus appetitus beatitudinis: tertio appetitus inordinatus eorum, quæ poſt beatitudinē erant ſibi magis conuenientia: quarto actus vellendi, qui ſequebatur, qui erant formaliter ira, vel inuidia.

Secundo principaliter concordo iſtas opiniones, ad cuius euidentiam pono duas propoſitiones. Prima eſt iſta, quod primum peccatum Angeli neceſſe eſt dicere, quod fuerit ſuperbia, & quod illud erat amor ſui vſque ad contemptū Dei. Primam probo, quia de peccato Angeli, & cæteris, quæ credimus de facto, nihil ſcimus, niſi quod ex ſcripturis habetur: ſed ſacra Scriptura vbicumque loquitur de iſta materia, non exprimit peccatum Angeli tantum, quantum eſt ſuperbia, & de nullo alio peccato facit mētionem, niſi de ſuperbia, & omnes Sancti ad hoc tendunt, vt patet diſcurrendo per omnes auctoritates, ſicut patet per illud Iſaiæ: Quomodo cecidiſti Lucifer, qui mane oriebaris, qui dicebas in corde tuo: Ponam ſedem meam ad aquilonem, & ero ſimilis Altiſſimo, &c. *Iſai. 13.*

Secundam partem probo. Ad cuius euidentiam conſiderandū eſt, quod amor amicitiæ quo quis diligit ſe, vel alium, non eſt aliud, quàm complacentia quædam, ſi ſit reſpectu habiti, quia ſi reſpectu non habiti, eſſet deſiderium. Vnde cum diligo tibi bonum; ſi habes tunc, complaceo in bono, quod habes, cum vero opto tibi, quod non habes, tunc deſidero. Cum ergo amor amici-

amicitiæ reſpectu ſui ſit reſpectu habiti, quia nihil tantum habeo, quantum meipſum, ſequitur quod amor amicitiæ reſpectu ſui ſit complacere in ſe: quod ſi amor reſpectu ſui ſit inordinatus, ideo eſt, quia complacet in ſe nimis inordinate. tunc aſſumo ſecundo, quod illa inordinata complacentia reſpectu ſui fuit quantum ad bona naturalia, & fuit amor ſupereminentis excellentiæ quoad gradum perſonalem fuit amor, & delectatio ſpecialis ſufficientiæ; hæc autem inordinata complacentia, & delectatio eſt ſpecies ſuperbiæ, quæ dicitur vanitas.

Hæc eſt Concluſio, quam volo probare, arguo ergo ſic. Ad idem genus vitij reducitur complacentia reſpectu non habiti, & complacentia reſpectu habiti. ita enim dicitur guloſus ille, qui inordinate delectatur in cibo habito, ſicut ille qui inordinate appetit non habitum, & per conſequens ita ſuperbus dicitur ille, qui delectatur, & complacet in excellentia, & dignitate, quam habet, ſicut ille qui inordinate appetit excellentiam, & dignitatem, quam non habet.

Et confirmo hoc, quia Superbus, & vanagloriosus dicitur, qui exprimit ſuam excellentiam verbo, ſicut qui exprimit etiam facto, ex his arguo, & oſtendo intentum, videlicet quod amor, quo Angelus inordinate dilexit ſe, fuit ſuperbia, & ſpecialis ſpecies ſuperbiæ, quæ dicitur vanagloria, arguo ſic. Actus, qui eſt complacere in propria excellentia, verè eſt ſpecies ſuperbiæ, cum ſit actus vanægloriæ: ſed amor, quo Angelus inordinate dilexit ſe, fuit complacentia in propria excellentia, & hoc tam quo ad propriam excellentiam in naturalibus, & perfectione prima, quam quoad perfectiones ſecundum alios: ergo.

Hæc eſt intētio Aug. de Ciuitate, vbi diſtinxit duas Ciuitates, Dei ſcilicet & Diaboli, & ibi dicit, quod Ciuitatē Diaboli fecit amor ſui vſq; ad contemptum Dei, & Ciuitas Dei fuit è contra amor Dei ad contemptum ſui. Ex quo elicitur, quod qui non peccauerunt, Deum ſe contemnendo ſuper omnia dilexerūt. E cōtra, qui peccauerunt, ſe ſuper omnia Deū contēnendo dilexerunt.

Sed hic eſt aduertendum, quod licet vanagloria ponatur eſſe ſpecies ſuperbiæ, poteſt tamen aliquo modo diſtingui, & poni ſpecies, ſiue genus diſtinctum ab ea. Vbi ſciēdum eſt, quod quidam volunt; quod ſuperbia non ſit vitium ſpeciale, & capitale, ſed eſt quoddam vitium commune & quaſi rex vitiorum. Alia vero ſeptem vitia capitalia ſunt Duces exercitus, & ideo vanagloria ſecundum eos eſt vnum vitium capitale, ſcilicet Dux vnius aciei ſub illo exercitu, & hoc modo ſuperbia non eſſet ſpeciale peccatum ſub vanagloria. Poſſumus tamen diſtinguere aliquo modo ſuperbiā vt ſpeciale peccatum contra vanamgloriam. Ad cuius euidentiam conſiderandum eſt, quod aliud eſt complacere, & delectari in ſui excellentia habita, & aliud eſt erigere ſe ſuper alios: affectiones enim appetitus ſequuntur conformiter extimationes intellectus: ſed extimatio alia eſt in intellectu extimare qualitatem ſuæ excellentiæ abſolute, & alia eſt extimare excellentiam ſuam comparatiue ad alios ſecundum exceſſum, immo hæc ſecunda oritur ex prima. Primo enim inſtanti intellectus inordinatus extimat ſuas ſufficientias eſſe magnas, & ſupremi gradus: ex hac extimatione oritur ſtatim in intellectu extimatio inſufficientiæ aliorum, quia extimat excellentias aliorum prauas, & hoc dupliciter; vel extimando ſufficientias maiorū minores quam ſint; vel extimando ſufficientiam æqualium ſibi modicas: ergo in appetitu erant affectiones conformes; & primam extimationem, qua extimat excellentiam ſuam magni gradus abſolute ſequitur in appetitu delectatio, & complacentia. Secundum vero extimationem, qua paruipendit aliorum bona, ſequitur in appetitu erectio, & talis erectio reſpectu maiorum dicitur irreuerentia, & hæc ſequitur extimationem, qua iudicat maiores ſufficientias eſſe minores, quam ſuæ ſint. Reſpectu vero æqualium dicitur contemptus, qui ſequitur extimationem, quia bona æqualia aliorum reputat quaſi nulla. Superbia ergo vt eſt ſpeciale peccatum diſtinctum contra vanamgloriam, non eſt affectio appetitus ſequens primam extimatiōē abſolutè: ſed eſt affectio ſequens extimationem ſecundam, de qua dictum eſt, quod eſt erectio appetitus. Affectio enim ſequens primam extimationem, quæ eſt delectatio & complacentia in propria excellentia, eſt actus vanægloriæ.

Tunc ad propoſitum dico, quod primum peccatum Angeli non fuit ſuperbia, accipiendo ſuperbiam hoc modo, vt eſt erectio appetitus; non enim primus actus inordinatus Angeli fuit erectio appetitus: ſed fuit complacentia & delectatio in propria excellentia, ex qua oriebatur contemptus Dei: ſed accipiendo ſuperbiam, vt eſt cōmunis vanægloriæ & aliis ſeptem vitijs capitalibus, ſic dico, quod primum peccatum eius fuit ſuperbia, & erat ordo ille, vt primo fuerit in Angelo extimatio inordinata propriæ excellentiæ, & hanc ſequebatur inordinata complacentia & delectatio in ea; & tunc ſecunda erat extimatio in intellectu inordinata de excellentia Dei, quam reputabat minorem, quàm ſit, & tunc in appetitu ſequebatur inordinata erectio contra Deum, quæ dicitur Contemptus Dei. Primus autem actus inordinatus appetitus erat vanagloria, & ſpecies ſuperbiæ, vt communis eſt; ſecundus erat ſuperbia, vt eſt ſpecies diſtincta contra alia vitia capitalia.

Ex hoc infero ſecundam propoſitionem, quod peccatum Angeli non fuit vnicum, ſed multiplex. Aliud enim peccatum eſt complacentia inordinata, & delectatio in propria excellentia, & aliud erectio contra Deum, ſiue contemptus. aliorū: Quodlibet tamē eorū poteſt dici ſuperbia modo, quo dictū eſt, & in hoc peccato fuit Diabolus obſtinatus, & puto quod adhuc ſit hodie.

Et ex hoc ad difficultatem, quæ oriebatur ex alia parte, cum dicebatur: quod primus actus inordinatus Diaboli fuit in concupiſcibili: ſuperbia autem eſt in iraſcibili; nam non eſt inconueniens ponere ſuperbiam in concupiſcibili, vt ſuperbia eſt vitium commune ad alia vitia capitalia. Illa autem, vt eſt ſpeciale peccatū condiſtinctum contra alia, eſt præcisè in iraſcibili. Delectari enim eſt in cōcupiſcibili, ſed erigi, & extolli eſt tantū in iraſcibili, & ex hoc poteſt patere ſenſus

illius verbi Isaiæ: Quomodo cecidisti Lucifer, &c.

Sequitur Qui dicebas in corde tuo: Ascendã in cælum, sese verbum vanagloriantis, sequitur, Similis ero altissimo. Ecce verbum se erigentis. Illa enim vox, ascendam in cælum, non erat vox appetentis, vel desiderantis: sed gloriantis; cum sit sensus: Tanta est sufficientia mea, quod dignus sum ascendere, &c.

Ad argumentum in oppositum dico, quod omnis actus irascibilis præsupponit actum concupiscibilis secundum Arist. Sciendum est autem, quod in concupiscibili sunt sex passiones, & in irascibili sunt septem: passionis enim concupiscibilis sunt, amor, odium, fuga, prosecutio, delectatio, & tristitia. In irascibili vero respectu mali absentis sunt timor, & audacia, respectu vero præsentis ira, sed respectu boni absentis spes, & desperatio. Tunc dico, quod Superbia, vt est vitium speciale, & est idem, quod erectio, est in irascibili, & oportet, quod reducatur ad aliquam illarum septem, & videtur, quod formaliter sit idem quod audere, sed de hoc alias; sed accipiendo superbiam, vt est communis, & vt est inordinatus amor sui, est primus actus concupiscibilis, & est vanagloria, & species superbiæ, quæ dicitur Vanitas.

Ad propositum ergo dico, quod argumentum bene concludit de superbia, vt est idem quod erectio, non autem vt est communis, & rex.

ARTICVLVS II.

Vtrum Angelus potuit appetere Dei æqualitatem.

QVantum ad secundam quæstionem arguo primo, quod Angelus non potuit appetere Dei æqualitatem, quia nihil est appetibile, quod implicat contradictionem: sed Angelum esse æqualem Deo est contradictio: quia si esset æqualis Deo, esset Deus: ergo non esset Angelus.

In oppositum est illud Isaiæ. In cælum ascendam, &c. Glosa dicit, idest, in cælum diuinitatis, vnde appetijt diuinitatem.

Respondeo. Hic ponam duas Propositiones. Prima est, quod Angelus voluntate elicitiua, & deliberatiua, & efficaci potuit appetere Dei æqualitatem si voluisset, licet voluntas sua esset indiscreta: & dico voluntate deliberatiua, quia aliqui dicunt, quod voluntate deliberata nihil potest appeti, quod implicat contradictionem: In proposito autem dicunt, quod voluntate efficaci non potest, licet possit voluntate simplici: Sed ego dico oppositum illorum, & probo propositionem propositam. Probo sic: Nõ minus est potens voluntas in appetendo, quam sit intellectus in repræsentando, immo aliqua, quæ intellectus sequens naturam rei non potest componere, potest voluntas componere, & appetere: sed intellectus potest repræsentare simultatem contradictionis, vnde potest præsentare, quod esse, & non esse simul sunt contradictoria: ergo voluntas potest velle.

Confirmo, quia posset voluntas velle, quod contradictoria essent simul vera. Confirmo etiã, quia licet intellectus sequens naturam rei non posset componere contradictoria eius, vt sic tantum est formare propositiones indicatiuas; tamen intellectus, qui sequitur determinationem voluntatis, cuius est formare vt sic, propositiones imperatiuas, cuius actus est actus liberi arbitrii (de quo supra dictum est) talis intellectus non videtur, quod non posset formare simul contradictoria.

Secundo sic: Non est minus potẽs voluntas deliberatiua, quam sit voluntas non deliberatiua: sed voluntas non deliberatiua potest appetere contradictoria vnde potest esse impossibilium ex 3. Ethic. ergo.

Dices, ratio non concludit: Non enim est simile de voluntate deliberatiua, & non deliberatiua; quoniam deliberatiua semper sequitur rectam rationem: sed recta ratio non est impossibilium. Contra. Hoc falsum supponit, quia voluntas deliberatiua potest quandoq. esse contra dictamẽ rationis. Ideo dixi voluntate, licet indiscreta.

Tertiò sic: Illi qui sunt alterius rationis, & opinionis, dicunt, quod Angelus potuit appetere æqualitatem Dei indirectè, puta appetendo se habere gloriam a se, ex hoc arguo sic. Ita implicat contradictionem, quod Angelus habeat habeat gloriam a se, sicut, quod esset Deus: ergo propter implicationem contradictionis non oportet ponere, quod Angelus non appeteret Dei æqualitatem. Consequentia patet, probo Antecedens, quia habere gloriam a se est habere gloriam per principia naturalia: sed habere beatitudinem per propria naturalia arguit in Angelo infinitatem essentiæ suæ in ratione obiecti, arguit etiam omnipotẽtiam: ergo. Et dico, voluntate efficaci, idest intensissima, quantum potest.

Nunc pono hic aliqua dubia, & primum est, quia per Philosoph. electio non est impossibilium, licet voluntas sit possibilium.

Respondeo. licet actus voluntatis omnes sint indifferentes ad rectum, & non rectum, tamen ex vsu loquentium accommodate, electio tantũ dicitur de actu voluntatis recto. Exemplum est ad hoc in intellectu; intelligere enim vere est cõmune alicui vero, & falso, & tamen ex vsu intelligere appropriatur intellectioni veræ tantum: vnde si falsum intelligis, dicimus, quod non intelligis. Sic esset, quando visio est falsa, dicimus, quod falsum vides. Vnde decipiuntur multi, qui putant, quod omnis visio sit vera. sic dico, quod est quædam electio recta, & quædam non recta. Electio recta est, quæ sequitur consilium. Ideo electio est appetitus primi consiliati secundum rectam rationem. Electio autem non recta & fatua est appetitus præconsiliati secundum rationem errantem. Arist. ergo in Moralibus accipit electionem secundum vsus accommodationem, pro ea, quæ sequitur consilium secundum rationem rectam, & de tali electione dicit, quod non est præteritorum, nec impossibilium.

Secundum dubium est, quia nullus potest diligere, quod non potest extimare: sed impossibile est, quod aliquis, qui sit creatura, existimet se Deum esse, & hoc propter contradictionem, quia appeteret esse se, & non esse se.

Respondeo, & dixi alias. Intellectus extimatio est duplex,

duplex, quædam enunciatiua sequens naturam rei, & hæc non est impossibilium; quædam vero sequens liberum arbitrium, quæ est imperatiua, & talis extimatio est mere in potestate nostra, nisi quia talis imperatiua extimatio, si est in potestate nostra, quia sequitur determinationem voluntatis. Hinc est, quod velle in primis non est in potestate voluntatis, quia extimatio in eis non imperatur libere a voluntate propter deordinationem fantasmatum. Ad talem autem æstimationem imperatiuam, & liberam non mouetur intellectus ab obiecto: sed illa est a libero arbitrio, qui includit intellectum, & voluntatem, & est actiue, in quantum libera est, a libero arbitrio per rationem voluntatis, passiue vero per rationem intellectus, ita quod totum liberum arbitrium mouet, & mouetur, licet per aliam partem, & huius extimatio bene potest esse impossibilium, licet non indicatiue: Ego sum Deus, vel, ero Deus.

Secunda Propositio est de facto puto, quod Angelus malus de facto non appetijt æqualitatem Dei, non quidem per hoc, quod fuit impossibile: sed quia videbat, quod erat fatuum, & impossibile haberi. Vnde dico, non est ponenda tanta fatuitas in eo, cum habuerit ita splendida naturalia. Quid ergo est primum, quod primo appetijt?

Respondeo, non æqualitatem Dei (vt dictum est) nec etiam gloriam a se ipso, vt dicunt alij, quia vidit, quod erat impossibile omnino: ergo primus actus eius non est huiusmodi desiderium, nihil autem desiderauit, quod non habuisset, si non peccasset, secundum Sanctos. Primus ergo actus eius fuit inordinata complacentia in propria excellentia: quam prærogatiue vidit se habere super alia, & hoc, modo superborum; non quod illam æstimaret se habere à se, sed quod erat dignus illa, & ex hoc appetijt excellentiam gloriæ, quam postea habuisset, si non peccasset, & appetijt illam habere a Deo, sed æstimauit illam deberi sibi propter excellentiam naturalium. Et hic est modus communis superborum, qui cum extimant suam sufficientiam superexcedere sufficientiam aliorum, continuo appetunt, & extimant sibi dari debere aliquid magnum super alios. In hoc ergo erat primum, quod appetijt Angelus, ac primo desiderauit, & hoc statim sequebatur extimatio, qua extimauit bona minora æqualia, & æqualia minora, & tunc oriebatur in appetitu quædam erectio contra superiorem, vtpotè contra Deum, & contra alios Angelos, & in hoc quod erigebat se contra Deum, quod ponebat se iuxta Deum, & in hoc videbatur quasi tendere ad Dei æqualitatem per quendam ipsius contemptum. & sic intelliguntur Sancti, & auctoritates Isaiæ, qui dicunt, quod appetijt æqualitatem Dei.

Dices, ille appetitus, quo appetijt excellentiam gloriæ debere sibi dari ex meritis, erat fatuus, & videbat, quod erat ad impossibile: quo modo ergo potest poni, quod fuerit in Angelo in tam præclaris naturalibus creato?

Respondeo dico, quod Angelus ille fuit excæcatus in intellectu ab actu vanægloriæ, qui erat immoderata complacentia sui. Ex hoc enim statim putauit debere sibi dari aliquid præcæteris excellens, sicut accidit communiter vanagloriosis.

Dico ergo ad quæstionem, quod Angelus malus de possibili potuit appetere Dei æqualitatem, sed de facto dico, quod illud primo appetijt; quod sibi fuisset datum, si non peccasset, quod erat excellentia gloriæ, (vt dictum est) quam vtique appetijt habere a Deo, sed tamen ex meritis sibi debitis propter excellentiam naturalium suorum, & similiter ad argumentum in oppositum patet ex dictis.

Et ad argumentum principale, & similiter ad argumentum in oppositum ex dictis patet quid dicendum.

DISTINCTIO SEPTIMA
DE MALITIA ANGELORVM
quantum ad eorum obdurationem.

Supra dictum est, &c. In ista Septima Distinctione Magister agit de malitia Angelorum quantum ad eorum obdurationem; Ideo quæro duas Quæstiones.

QVAESTIO VNICA.

1 Prima est. Vtrum obstinatio Angeli in malo fuerit ex habitu malitiæ intenso.
2 Secunda est: Vtrum obstinatio Dæmonis posset habere ortum ex causa intrinseca.

ARTICVLVS I.

Vtrum obstinatio Angeli in malo fuerit ex habitu malitiæ intenso.

QVANTVM ad primam arguo primo, quod obstinatio Angeli in malo nō fuerit ex habitu; quia nullus habitus potest immutare naturalem modum voluntatis: sed naturalis modus voluntatis est posse ferri in aliquid, & resilire ab illo: ergo per nullum habitum potuit Dæmon obstinari.

In oppositum est Magister, qui dicit in littera, quod mali Angeli sunt obstinati ex malitia sua: sed non est verisimile, quod ex malitia actuali: ergo ex malitia habituali.

Respondeo, primo ponam vnam Propositionē. Secundo vnam Conclusionē principalem. Propositio prima est hæc: Possibile est esse habitum in voluntate, contra cuius inclinationem non potest voluntas moueri.

Hanc probo sic. Omne, quod in aliquo gradu positum facit difficultatem in voluntate resilien F di ab actu aliquo, magis, siue in maiori gradu factum facit maiorem difficultatem, in vltimo tantum potest intendi, quod faciet impossibilitatē: sed habitus aliquis est in voluntate, qui positus in ea dat sibi difficultatem resiliendi ab actu: ergo habitus aliquis poterit tantum intendi, quod dabit sibi impossibilitatem resiliendi. Maiorem probo exemplo, inducendo in omni malitia, si enim aliquid in aliquo gradu det potentiæ motiuæ difficultatem ad ambulandum, si fiat in maiori gradu, dabit maiorem difficultatem, & tantum potest intendi, quod dabit impossibilitatē ad ambulandum. Patet de pondere magis, & magis intenso; & similiter de maiori infrigidatione magis, & magis facta; patet in paralitico, in quo inducit impossibilitatem ambulandi.

Dices, non est aliquid tale in voluntate, quod faciat difficultatem.

D Contra: Instas in proposito. Secundo probo eandem maiorem ratione: Illud, quod inducit difficultatem in aliqua potentia, ideo inducit difficultatem, quia ibi concurrit cum contrario agente, quod inclinat ad oppositum eius, ad quod illud inclinat, sicut patet de pōdere, quia inclinat deorsum, & potentia motiua, quæ fert, & tenet illud superius: sed quanto in aliqua potentia est maior inclinatio ad aliquid vnum, tanto conatus oportet, quod sit maior, si tendat ad oppositum, & velit resilire ab eo: ergo.

E Vlterius suppono, quod conatus ille in qualibet potentia citra Deum est finitus. Tunc accipio conatum alicuius potentiæ in maiori gradu, quo conuenit illi potentiæ, excedat difficultatem, quam fecit habitus, siue quodcunque aliud in duplici proportione, ibi conatus excedit in duplo difficultatem illam. Pono autem, quod illud, quod facit difficultatem, crescat in duplo, & æquabitur conatui. Pono vlterius, quod crescat in triplo, tunc difficultas excedet conatum, & non poterit tunc potentia moueri contra illud, nec resilire ab eo. Minorem rationis probo, quia intemperatus ante habitum intemperantiæ abstinet sine difficultate, acquisito autem habitu intemperantiæ iam abstinet cum magna difficultate, & tantum potest habitus intemperantiæ intendi, quod non poterit abstinere. Secundo in speciali eodem medio arguo de voluntate, quia voluntas, quæ sic se habet ad habitum, quod non posset venire contra habitum, nisi cum conatu; necessario oportet, quod vel eius conatus sit infinitus, qui a nullo faciente difficultatem

tatē possit adæquari, vel si est finitus, illud quod facit difficultatem, poterit crescere in tantum, quod voluntas non poterit conari contra illud.

3.ethic.c.5. Tertio probo idem auctoritatibus; nam Arist. 3. Ethicor. cap. 5. in medio capitis ponit similitudinem de proijciente lapidem, quod postquā proiectus fuerit lapis, non potest reuocari: eodē modo dicit, quod ante habitum operationes sunt in potestate nostra, sed post habitum non.

7.ethic. Item 7. Ethic. dicit. quod consuetudo est altera natura; ergo habitus consuetudinalis secundum eum est natura quædam: sed si duæ naturæ B trahentes ad contraria concurrant, tantum potest vna trahere, quod non poterit reliqua, contra agere: ergo si concurrat natura voluntatis trahens ad vnum, & habitus naturæ trahens ad oppositum, tantum poterit voluntas intendi, quod nullo modo poterit contra agere.

Ad hoc est commune dictum, quod actus inducit consuetudinem, & consuetudo necessitatem.

Hoc docet experientia, vnde quod quidam homines sunt incorrigibiles, non est propter C aliud, quam propter consuetudinem ad oppositum, & habitum acquisitum.

Secundo principaliter infero conclusionem intentā: Quod obstinati non aliter possunt resilire, nisi quia iusto Dei iudicio cum peccato mortali intenditur habitus malitiæ intensiuus in voluntate, contra quem nullo modo potest voluntas venire, & hæc est eius obstinatio in continua miseria. Sed dubium est, Cum enim cuilibet habitui correspondeat adæquate aliquis vnus actus, ad quem inclinat habitus ille, qui ponit D secundam illam viam, respectu cuius actus esset in Dæmone, & alijs damnatis.

Respondeo, puto quod actus ei correspondēs sit actus essentialis miseriæ, in quo formaliter sunt damnati. actus autem in quo formaliter cōsistit miseria, & infelicitas damnatorum non est carentia visionis diuinæ, vt dictum fuit sæpè: sed est actus contrarius ei, in quo consistit formaliter beatitudo, scilicet displicentia intēta de deitate: sunt enim in continua displicentia & continuo malignari de deitate, & hoc est quod dicit E
Psal.73. Psalmista: Superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper. Ratio autem est ad hoc, quia vnumquodque tale debet fieri, vt aptum natum est fieri.
2.phys. Voluntas autem nata est per habitum immobilitari, respectu alicuius actus, nō tollendo propter hoc naturam libertatis, nec complacentiam nec libertatem, immo per illud magis augetur: quanto enim magis crescit talis habitus, tanto est intensior complacentia respectu actus, facit autem habitus connaturalitatem potentiæ ad actum. Hinc est, quod habituatus summe non po F test resilire, quia summe cōplacet. Si ergo debeat voluntas angeli mali immobilitari in bono, vel in malo, rationabile est, quod immobilitetur per habitum: ergo Dæmon sic immobilitatus per actum intellectui etiam reflexum potest pœnitere, vnde & si cōsideret, quod odire Deum est malum, tamen inclinatio habitus immobiliter formans est ad oppositum: ergo.

Et confirmo, quia sicut est de habitu gloriæ, ita per oppositum debet esse de miseria, & infœlicitate, quia sicut propositum in proposito, &c. sed beatitudo, & gloria consistit actualiter in actu amoris complacentiæ, & habitualiter in habitu charitatis: ergo sic miseria damnatorum actualiter consistit in summa displicētia de deitate, habitualiter autem in habitu inclinante ad illam: ergo.

Sed hic sunt quædā dubia. Primum est, quod tunc habitus immutabit naturam potentiæ in Angelo malo: Natura enim voluntatis suæ est libertas: de ratione libertatis est habere dominium actus, vt sic possit in actum, quod possit in oppositum: sed talis habitus facit, quod voluntas Angeli non habeat dominium actus, & quod non possit in oppositum: ergo facit; quod non sit libera: ergo.

Dico, quod in voluntate aliud est contingentia, & aliud libertas: De ratione autem contingentiæ respectu actus bene est habere dominiū: sed de ratione libertatis non plus est nisi complacentia; vnde si complacenter facis, omni alio remoto, libere facis, & si displicēter, omni alio posito, non libere facis: placentia autem (vt dictum est) includit dominium actus, imo stat cum immobilitate. Potest enim aliquis esse immobiliter respectu actus, & tamen habere complacentiam respectu illius; immo quanto aliquis magis immobiliter fertur in actum, tanto magis complacet in illo.

3.ethic. Confirmo, quia Spiritus Sanctus liberrime procedit, & non procedit contingenter. Similiter 3. Ethic. de pueris dicitur, quod participant spontaneum, non tamen habent dominium actus, cum vsus à commoditate libertatem accipit pro dominio actus. Tunc ad propositum habitus, qui causat obstinationem in Angelo, etsi auferat contingentiā, pro quanto aufert dominium actus, non aufert tamen libertatem.

Dices, adhuc stat argumentum, quia si aufert contingentiam, aufert naturam voluntatis, cum de natura eius (vt comparatur ad actum) sit contingentia.

Respondeo. Nego quod assumitur, quod contingentia sit de ratione voluntatis comparatæ ad actum suum, nam Deus voluntarie diligit se, & tamen non contingenter.

Confirmo, quia voluntas agit modo nobilissimo, sed in voluntate respectu boni nobilissimus modus est immobilitas, maioris enim perfectionis arguitur voluntas, si immobiliter feratur in bonum, quam si mobiliter. Respectu autem mali est imperfectio in voluntate, & ideo potest voluntas Angeli mali argui ex hoc imperfectissima. Sic ergo patet, quod contingentia non est de ratione libertatis, sed bene complacentia, & ideo necessario omnis actus voluntatis vel est complacentia, vel oritur ex complacentia, & in proposito talis complacentia est respectu actus, in quo est damnatus formaliter, vt dictum est.

2. de Cœl. & mun. Et confirmo per Commentatorem, vbi loquens de immobilitate intelligentiarum dicit, quod talis est earum immobilitas, qualis est in bono viro, quasi dicat, sicut bonus vir per habitum immobilitatur in voluntate, sic, &c.

Secunda difficultas contra prædicta est, quia secundum hoc Deus esset causa malitiæ, quia

habitus ille, qui influit, est malitia formaliter.

Respondeo, non video, quod Angelus malus posset habere habitum huiusmodi ex puris naturalibus; quod enim mouens, quando mouetur causat in se per actum talem habitum, non videtur bene rationabile.

Dico tunc, quod aliud est considerare malum secundum suum absolutum, & aliud sub ratione, qua culpabile, & imputabile; & aliud sub ratione, qua est deforme, non tamen imputabile. Nullum ergo est positiuum, quod Deus non possit. Vnde Deus potest causare in me odium sui quãtum ad illud, quod licit positiuum: sed si causaret in me odium sui, non haberet rationem imputabilis, vel culpæ.

Ad propositum dico, quod iusto Dei iudicio facere hunc habitum in voluntate Dæmonis, & & damnati absque hoc, quod sit culpa in eo, licet sit potentia in Angelo, non tamen est sibi culpa. Dico tamen quod est iusta, quia iustum est, quod dæmon quandoq. sit in termino, & opposito beatitudini: ergo oportet, quod sit in actu opposito beatitudini; scilicet ei displicere de Deitate. In isto autem displicere oportet, quod manuteneatur, alias non esset in termino: sed non manutenetur aliter, quam per habitum: ergo. Ergo sicut Deus dat beato habitum, quo ligatur in complacentia sui; sic dat damnato habitum, quo ligatur in displicentia opposita, & sic ille habitus in beato non habet rationem meriti, sed est aliquid, quod requiritur ad terminum: sic in damnato non habet rationem culpæ, sed est illud quod facit ad hoc, quod sit in termino, & est vltimum malum eius; sicut è contra habitus beati est vltimum bonum eius.

Tertia difficultas est, quia non videtur, quod possit poni difficultas propter habitum ex parte voluntatis, nisi quia habitus excedit conatum voluntatis: sed nullus habitus videtur posse excedere conatum voluntatis, cum sit nobilior, cũ etiam voluntas recipere non possit habitum, nisi mediante conatu: ergo non maiorem, quam sit conatus eius.

Respondeo, non est inconueniens, quod potentia passiua voluntatis in recipiendo excedat potentiam actiuam sui in determinato, & maior sit potentia eius ad recipiendum, quam sit potentia eius ad se determinandum. Nunc ad propositum, quantitas habitus mensuratur secundum quantitatem potentiæ passiuæ: quantitas vero conatus secundum quantitatem potentiæ actiuæ in determinando: potest ergo (in quantum passiua est) dari habitus, qui excedat conatum suum in quantum actiua est: ergo.

Quarta difficultas est, quia ex dictis videtur sequi, quod aliquis posset se obstinare in hac vita, quia tantũ posset augere habitum malitiæ, quod conatus eius non posset ad oppositum.

Respondeo, aut loqueris de obstinatione simpliciter, aut de obstinatione secundum quid. (Voco autem obstinationem simpliciter, qua quis est obstinatus in omni actu malo, vel formaliter, vel virtualiter) & loquendo de hac obstinatione non puto, quod sit possibile ex puris naturalibus; aut loqueris de obstinatione in specie, & secundum quid, quæ est in vno peccato, non video inconueniens, quin aliquis viator in tantum possit se obstinare in aliquo vitio, quod nunquam corrigi possit, nisi Dei auxilio, & hoc videtur habere Scriptura, vt patet de Epulone, & similibus.

Dices: Illud erat contra subtractionem gratiæ, quæ coadiuuat. Contra, nunquid potest viator demeritorie se priuare gratia? Vel possum tenere viam aliam, quod nec secundum quid, nec simpliciter possit quis se immobilitare in malo in via, & tunc dico, quod voluntas non posset in se causare talem habitum sic intensum, quod immobilitaret eam. Ratio est, quia voluntas causat in se habitu mediante conatu: ergo non potest causare habitum excedentem suum conatum: ergo oportet, quod Deus det talẽ habitũ, quod nõ disposuit dare aliter in via.

Ad argumentum in oppositum patet ex solutione primi Dubij.

ARTICVLVS II.

Vtrum obstinatio dæmonis habeat ortum ex aliqua causa naturali intrinseca.

AD secundam Quæstionem, Vtrum obstinatio dæmonis habeat ortum ex aliqua causa naturali intrinseca. Respondeo, pono aliquas propositiones. Prima est, quod non potest habere ortum ex conditione intrinseca intellectus: hoc dico propter quandam opinionem, quæ dicit, quod oritur ex immobilitate apprehensionis intellectus angelici. Ratio est ista, quia intellectus angeli non discurrit: intelligit enim principia, & statim à principio ad conclusiones.

Tunc vltra, cum motus appetitus debeat esse conformis motui apprehensionis, oportet, quod qualis est apprehensio Angeli, tale sit eius appetere: sed vlterius est quidem intellectus, qui discurrit à principio ad conclusionem, ita quod immobiliter apprehendit principium, & conclusionem mobiliter, & ideo appetitus ibi mouetur conformiter respectu finis, qui est principium in appetibilibus immobiliter, respectu autem eorum, quæ sunt ad finem, fertur contingenter. Ideo voluntas respectu finis necessario mouetur per actum, qui dicitur voluntas, & immobiliter, vnde non potest non velle finem: respectu vero eorum, quæ sunt ad finem, mouetur contingenter, & potest illa non velle. Sed quia Angelus non discurrit, ideo immobiliter apprehendit tam principia, quàm cõclusiones, & ideo appetitus Angeli immobiliter fertur & in finem, & in ea quæ sunt ad finem.

Ratio ergo obstinationis in Angelo est conditio intellectus intrinseca, qua immutabiliter fertur. Consimiliter dicunt de Damnatis, quod quia intellectus eorum est immotus in æstimatione, ideo est voluntas immobilitata in affectione. Quia verò viator non est immobilitatus saltẽ respectu eorum, quæ sunt ad finem per intellectum, ideo non est obstinatus per affectum.

Sed ego non puto, quod obstinatio huiusmodi possit esse per talem causam intrinsecam ex parte intellectus. Tunc arguo sic. Nunquam intellectus immobilitatur in aliqua conclusione respectu oppositi, cuius potest habere propositionem aliquam magis probabilem per rationem; Intellectus enim mouetur ab obiecto, & ideo fortius mouetur à fortiori obiecto: sed intellectui Dæmonis potest occurrere ratio fortior, & magis probabilis ad oppositum conclusionis, in quam dicis, quod fertur immobiliter: ergo in illam non fertur immobiliter, Vnde potest fortius, & clarius occurrere, & magis probabiliter mouebit eum, & efficienter, quod est in statu malo, & peruerso in hoc, quod est in continua Dei displicentia: ergo non videtur, quod sit immobilitatus in oppositio.

Item confirmo hoc, quia intellectus est passiuus respectu obiecti. Tunc sic, obiectum quod est magis natum ducere potentiam ad oppositũ actum, immobilitat in actu oppositio illi: sed sic est displicentia Dei. Illa enim apprehensa magis nata est mouere intellectũ Dæmonis ad resiliẽdum ab ea, cum sit summum detestabilium: ergo non immobilitabit voluntatem in ea.

Ad motiuum opinionis respondeo, quod ibi est non causa, vt causa: non enim sequitur, non discurrit: ergo immobiliter apprehendit: quia non discurrere, non est causa immobiliter apprehendẽdi. Vnde in principio falsò potest quis sine discursu apprehendere conclusionem falsam, nec tamen immobilitabitur in ea.

Secunda propositio est, quod ratio intrinseca obstinationis Angeli non potest esse conditio intrinseca voluntatis. Hoc dico propter opinionem quandam, quæ dicit, quod voluntas tanto est perfectior, quanto magis immergit se in volito. Voluntas autem Angeli est perfecte libera, nec coniuncta corpori corruptibili, tamen habet bonitatem diminutam, & ideo licet ratione huius habeat libertatem ad oppositum, quia tamen separata est à corpore corruptibili, ideo potest se sic immergere in obiectum, vt non possit resilire. Vnde voluntas perfecta præcedente perfecta electione efficaciter currit in volitum, ponendo in finem; sed contemplando adeò fortiter inpingit, quod ibi conducitur, & se retrahere non potest. Exemplum est de spiculo, seu ferro immerso in os aliquod, quod non potest inde retrahi, nec virtute eadem, nec maiori.

Hanc opinionem non puto veram. Arguo cõtra eam sic. Ratio enim, & exemplũ sunt quædã metaphysica. Quæro enim, quid sit illa recuruatio, qua dicitur, quod voluntas recuruatur in volitum. Vel illud est esse Angeli, siue voluntas: sed hoc nihil est dictum, quod essentia sit recuruata; aut est aliquid aliud datum, & non patet quid: quia vel esset positiuum aliquid, vel nihil: si nihil, habeo propositum. Si positiuum, aut illud est actus, vel habitus, vel passio, neutrũ videtur, ergo. Confirmo, quia in dãnato remanet vere syndereſis respectu aliquarum conclusionum, sicut Arist. dicit 6. Ethic. & potest elici ex cap. 9. vbi dicit quod inexistẽs in passionibus dicit verũ aliquãdo, non tamen operatur conformiter. *6. ethic. c. 9.*

Item, in Angelo malo, cum naturalia sint integra, remanent omnes propositiones, & principia practica, & hæc accepta indicatiue, licet non vt accipiuntur imperatiue, vt sequitur determinationem voluntatis, & moueret ad volitionem. Vnde & Salomon pessima enunciabat de mulieribus, tamen iudicio imperatiuo, & deliberatiuo eligebat illãs. Sic Angelus malus potest dicere; pessimum est odire Deum, & tamen actu arbitratiuo imperat contrariũ, & isti sunt actus, in quibus syndereſis extinguitur.

Tertia propositio est, quod obstinatio Dæmonis non potest oriri præcisè ex subtractione gratiæ Dei, sicut dicunt quidam, quod ideo obstinati sunt, nec possunt elicere actum aliquem acceptum, quia Deus proponit se nunquam dare eis gratiam, sine qua actus nullus acceptus est de congruo, nec de condigno. Hæc positio non videtur rationabilis, quia Sancti videntur dicere, quod scilicet Dæmones, & damnati non possent, obijcere Deo odium contra ipsos, quia Deus esset paratus dare eis gratiam, ita quod subtractionem gratiæ reducunt ad non impænitentiam, non è conuerso.

Item: licet ratio concluderet, quod non posset mereri, tamen non assignat quid est, per quod tenẽtur in continua Dei displicentia. Bene enim cõcludit, quod non possent habere actus formatos sine gratia, sed quod sine gratia non statim prorumpant in odium Dei, non apparet.

Quarta propositio est, quod causa obstinationis nõ est manutenentia Dei in actu displicentiæ de Deo. Hoc dico propter opinionem, quæ dicit, quod Dæmon elicuit actum malum tunc obstinate, cum non fuerit aliud, quam ipsum in illo manuteneri. Hæc via bene est possibilis, habet tamen aliqua inconuenientia. Primum est, quod vnumquodquè fit, vt aptum natum est fieri: sed potẽtia libera nata est immobilitari in actu per habitum, vt supra probatum est: ergo.

Cõfirmo, quia sicut Deus nõ immediate agit, quod potest agere per causas secundas: sic non immediate manutenet, quod potest manutenere per illas. Confirmo, quia liberum, in quantum liberum, magis est aptum natum immobilitari ab intrinseco per habitũ, quia cum illo stat complacentia, quam ab extrinseco per aliquod agens; quia ex hoc violentaretur, cum complacentia non stet cum tali immobilitatione.

Item, oporteret ponere continuum miraculum in ista manutenentia, non sic in habitu, cum habitus sit permansiuus in actu reflexo: potest Angelus conuerti super illam manutenentiam, & displicere sibi, quod manuteneatur in illa, & quod illam displicentiam habeat per talem manutenentiam.

Dices: Ita dicam tibi de manutenentia per habitum. Respondeo, non est simile quia habitus reddit actum placibilem, cum faciat connaturalitatem, & habet suspendere extimationem de quocũque: quia qualis est vnusquisque, talia sibi videntur & alia. 1. Ethic. & 6. Ethic. dicitur, quod malitia corrũpit principiũ: ergo si per habitum illum auferretur cõtraria extimatio, melius est ponere, quod obstinatio fit per habitum malitiæ, quam per manutenentiam ipsam. *1. ethic. & 6. ethic.*

DISTINCTIO OCTAVA.

DE ANGELIS COMPARANDO eos ad corpora.

Solet etiam in quæstionibus versari, &c. In ista Distinctione Octaua Magister in speciali agit de Angelis comparando eos ad corpora, & quæro hic quatuor Quæstiones.

QVAESTIO VNICA.

1 Vtrum Angeli habeant corpora naturaliter sibi vnita.

2 Vtrum Angelus possit vniri corpori, vt forma materiæ.

3 Vtrum Angelus moueat corpus per intellectum, & voluntatem, vel per aliam potentiam executiuam.

4 Vtrum Angelus in corporibus assumptis possit exercere opera vitæ.

ARTICVLVS I.

Vtrum Angeli habeant corpora naturaliter sibi vnita.

QVANTVM ad primam quæstionem arguo primo, quod Angeli habeant corpora naturaliter sibi vnita; quoniam maioris nobilitatis sunt Angeli, qui mouent orbes, quam alij qui non mouent. Sed Angeli, qui mouent orbes, habent corpora orbium naturaliter sibi vnita, vnde vniuntur eis vt forma, iuxta Commentatorem de substan. orbis, & 12. metaph. com. 48. dicit: ergo similiter, & alij Angeli cum non repugnet eis hoc nisi ratione perfectionis. Maior patet, quia nobilior est operatio, quam habent Angeli in corporibus cælestibus, quam illa quam habent alij in corporibus assumptis.

12. metaph. com. 48.

Dam. lib. 2. cap. 4.

In oppositum est Dam. lib. 2. c. 4. qui dicit, quod Angelus est substantia incorporea. Respondeo, pono Conclusionem negatiuam, quod Angeli non habent corpora naturaliter sibi vnita. Ratio est, quia circa ea, quæ in Angelis sunt consideranda, maxime standum est sententiæ Dionysij, qui fuit discipulus Pauli, qui naturam Angelorum, & ordinem habuit per reuelationem, quando fuit raptus, vsque ad tertium cælum: sed ipse vbi tractat de natura Angelorum ponit, quod Angeli non habent corpora naturaliter sibi vnita. Vnde cap. 2. cælestis hierarchiæ dicit, quod Angeli aliquando apparuerunt in similitudine vituli, quandoque in specie hominis, vt ex hoc appareat, quod non sunt secundum suã naturam corporei. Idem de diuin. nom. cap. 2. dicit, quod sunt incorporei, & immortales.

Sed hic faciunt dubium quædam auctoritates, & prima est Augustini. Videtur expresse dicere, quod sunt corporei. dicit enim quod habent corpora aerea, & lib. de Eccles. dogmatibus dicit, quod habent corpora subtilia. Item idem videtur sentire Gregorius in homilia quadam, vbi dicit, quod Angelus est rationale animal. Idem dicit Porphirius.

Ad ista respondeo. Quod hæc Conclusio Platonica est, nec Augustinus curauit illam improbare, quia nec hæc, nec suum oppositum erat fidei tunc motiuum.

Secundo adduco rationes ad præmissam Conclusionem, & primo rationes quorundam, quæ videntur mihi parum concludere. Arguunt aliqui, quod non: Quia tunc illa corpora essent nobiliora, quam humana, cum essent nobilioris formæ. Hoc autem videtur inconueniens: ergo. Inconueniens consequentis patet, quia corpus humanum est optime cõplexionatum inter corpora mixta, sed ratio ista non videtur concludere. Non enim haberetur pro inconuenienti, quod esset aliquod corpus simplex nobilius quocunque mixto, & de corpore cæli dicetur hodie a quibusdam, quod est nobilius, quam sit corpus humanum.

Secunda ratio adducitur a Philosopho, quod virtus mouens cælum non est virtus in magnitudine. Sed hæc ratio non plus concludit, nisi quod Angelus non sit forma extensa, sicut anima est forma corporis. Hoc non apparet ex ratione ista,

ideo adduco rationes alias. Prima est hæc. Regula est Philosophi 8. phys. a tex. 18. & 12. metaph. a text. 36. & infra, quam Commentator exponit, quod quando aliqua inueniuntur coniuncta, si alterum inueniatur separatum, reliquum potest inueniri separatũ, nisi alterum sit antecedens; sicut quia inuenitur mouens motum, & inuenitur motum non mouens: ergo est inuenire mouens non motum. Sic in proposito. Aliqua est substantia intellectualis, quæ inuenitur coniuncta substantiæ corporeæ naturaliter, ita quod est aliqua substantia naturaliter composita ex natura intellectuali, & natura corporea; & inuenitur substantia corporea sine intellectuali: ergo inuenitur natura intellectualis per se sine substantia corporea.

8. phys. a 1. 18. & 12. metaph. a tex. 36.

Secunda ratio addita est ista. Duarum differentiarum sub aliquo genere si imperfectior constituit speciem sub genere, & inuenitur in rerum natura; multo magis hoc est de differentia perfectiori: sed corporeum, & incorporeum sunt differentiæ diuidentes genus substantiæ, & corporeum secundum Augustinum est ignobilior differentia, quam sit incorporeum, & constituit speciem, & inuenitur in rerum natura: ergo.

Secundo argũo sic. Philosophus enim ipse 2. de generat. a tex. 16. & infra, per combinationem quatuor qualitatum probat combinationem quatuor elementorum, & ex hoc probat, quod secundum elementum est impossibile, extremum quod calidum, & humidum, frigidum, & siccum. Tunc sic. quando ex quatuor datis aliqua membra inueniuntur possibilia in natura, & aliqua impossibilia, illa possibilia sunt ponenda in natura, sicut ille probat ibi, quod quatuor elementa sunt ponenda in natura: sed illa possunt combinari per corporeum intellectuale, incorporeũ intellectuale, & corporeum non intellectuale. Quartum vero impossibile est, quod nec sit corporeum, nec intellectuale: ergo illa ponenda sunt in natura.

Dico ergo, quod licet Angeli possint habere corpora illa, tamen non sunt naturaliter vnita: sed sunt voluntarie assumpta.

Ad ampliorem autem euidentiam circa illam assumptionem duo sunt consideranda. Primum qualia sunt corpora, quæ assumunt. Secundum, hæc assumptio quid importet. Quantum ad primum dico, quod sunt corpora, quod apparet statim, quia apparent colorata. Color vero non est nisi in corpore mixto. Sed sciendum est, quod mixta sunt in duplici differentia, quædam sunt imperfecte mixta, quædam vero sunt perfecte mixta. Perfecte mixta sunt, quæ habent formam substantialem specificam in natura, & completã in esse permanentem, quæ sunt principium conseruandi actum, & ea quæ sunt in eis. Incomplea vero sunt, quæ non habent formam specificam in natura, nec possunt esse principium conseruandi actum, & perfectiones suas: sed tunc in via ad completum formæ specificæ principaliter intentæ, nec per se intenduntur a natura, sed tantum in ordine ad aliud, sicut patet in istis impressionibus.

Nunc secundo nota, quod sunt quædam corpora, quæ Angeli nunquam assumunt; quædam vero, quæ quandoque assumunt, sed raro; quædã vero frequenter: assumunt enim nunquam corpora animata, & ideo Arepticij non dicuntur assumi a Diabolo. Imaginantur enim homines, quod tales homines habeant animam, quæ mouet eos, & facit omnes illos motus corporis, licet Dæmone quasi cogente per afflictionem, & & per tractum. Alia autem, quæ raro assumunt, vt illa cadauera ab anima separata, sicut legitur, quod Dæmon assumpsit cadauer Regis mortui, & iuit ad totum regnum. Illa vero, quæ frequenter assumunt, sunt mixta imperfecta, quæ miscent ipsimet Angeli, non imprimendo formam mixtionis, sed applicando actiua passiuis, & sic assumit corpus canis, & huiusmodi, quæ possunt subito misceri: sed perfectè mixta nunquam proprie dicuntur assumere, quæ videlicet sunt in sua forma substantiali specifica. Ideo nec Angeli, nec Dæmones dicuntur assumere lapidem, vel lignum, vel aliquid huiusmodi.

De secundo, quid importet hæc assumptio. Dicunt quidam, quod relationem solum, scilicet, vnionem ad corpus, quæ est motoris ad mobile. Sed hoc non satisfacit, nec dat causam, quia secundum hoc Arepticij dicerentur assumi, quod non conceditur. Alij dicunt, quod importat præsentiam in hoc, quod est præsens tali corpori: sed hoc etiam non valet, quia secundum hoc assumpsisset cælum empyreum, cui est præsens, vel aliquod aliud cælum. Dico, ergo quod importat aliquid plus, quam vnionem motoris ad mobile: illud autem est vnio similitudinaria materiæ ad formam, quia in illis corporibus supplet Angelus omnes operationes, quas natus esset spiritus vitalis exercere, seu forma propria, & ideo videtur constituere vnum per modum formæ dantis operationes, & extremas perfectiones. Vnde qui imaginantur ipsum, imaginantur quasi vnũ suppositum requirens tales perfectiones ad exercendum tales operationes. Vnde Angelus, qui portabat nubem coram filijs Israel, non assumpsit illam; Angelus autem, qui apparuit Tobiæ in forma corporis humani, assumpsit corpus humanum.

Exod. 15. Tob.

Tunc ad argumentum in oppositum, Aristoteles, & Commentator dicerent, quod non est aliqua substantia separata, & abstracta à corporibus, nisi solum prima, & omnis alia vnitur modo largientis extremas perfectiones exigitiuè, non effectiuè. Theologus autem diceret, quod non oportet quod sint vnitæ, nec sunt secundum fidei veritatem.

ARTICVLVS II.

Vtrum Angeli possint vniri corporibus, sicut forma vnitur materiæ.

QVoad secundam quæstionem arguo primo, quod Angeli possint vniri corporibus, vt forma vnitur materiæ: Quia illud cadit sub diuina omnipotentia, quod non includit repugnantiã in primo modo dicendi per se: sed hæc repugnantia nõ est in proposito, quia si sic esset, sequeretur, quod subsistens fieret inhærens: sed hoc nõ includit contradictionem, sicut non includit

contradictionem, quod inhærens fiat subsistens, vt patet de accidentibus in Sacramento altaris: ergo.

Contra. Impossibile est, quod species perfecta fiat pars speciei, & illud, quod est directè, & per se in prædicamento fiat ens in prædicamẽto per reductionẽ: sed Angelus est perfecta species in vniuerso: si autẽ fieret forma in materia, esset pars speciei, & esset in genere per reductionem, sicut sunt forma, & materia: ergo.

Nunc primo videndum est, quid faciat hic difficultatem. Secundo ponam Conclusionem intentam.

Quantum ad primum videtur hic facere difficultatem vnio naturæ humanæ ad diuinum suppositum. Arguo enim sic. Non magis dat esse forma materiæ, quam quidditas supposito: sed virtute diuina quidditas, quæ non est apta nata quiddificare alienum suppositum, concurrit cum alio ad esse quid, quia Christus ita dicitur vere, & quidditatiuè homo, sicut Petrus; & Alexander Papa dicit in Decretali, quod Christus est quidditatiue duo, scilicet homo, & Deus: ergo non videtur obstare illud, quod subsistens det esse cori pori, sicut forma materiæ. Maior patet 7. metaphys. quia quidditas est, & cuius est idipsum sunt, non sic forma, & materia: ergo quidditas magis intime dat esse supposito, quam forma materiæ. Minor autem nota est per fidem. 7. metaph.

Secunda ratio, quia si repugnat, aut repugnat sibi, vt natura intellectualis subsistens, aut vt natura intellectualis differens ab anima specifice: non repugnat propter primum: quia anima est naturæ intellectualis, & tamen vnitur per modum formæ ipsi materiæ; nec secũdo modo, quia anima separata est aliquod hic subsistens; nec tertio modo, quia si vniretur, adhuc specifice differret ab anima.

Nunc pono Conclusionem intentam, tamen præmitto vnam distinctionem, secundum enim Philosoph. 2. de Anima c. 2 ibid. & de substant. orbis, & Commentatorem, quædam est forma, quæ non est nisi terminus, & finis, & complementum materiæ dans perfectionem non aliam, sed eiusdem rei, & talis forma est inseparabilis, nec potest manere separata, nec ponit numerum cum materia, sed est vnum indiuisum cum materia. Quædam vero est, quæ non est sic perfectio, & finis materiæ, sed ponit numerum cum materia, & dicitur forma, in quantum largitur extremas perfectiones exigitiue, & hoc modo secundum Commentatorem intellectus vnitur nobis, & motores orbium vniuntur cælis, excepta prima substantia. Hoc declaratur, quia loquendo de prima forma, non est aliud, formam vniri materiæ, quam ipsam effectum suum communicare materiæ, & esse exigitiuum postremarum perfectionum ipsius materiæ, vt dicatur sibi vniri participatiue: sicut esse rectum non est aliud, quam participatio rectitudinis ipsi lineæ; Loquendo autem de forma secundo modo accepta, effectus formalis talis formæ non est participatio, & communicatio, siue esse in materia: sed est communicatio postremarum perfectionum, non actiue, sed exigitiue, sicut alias dictum est, sicut dixi de forma triangulari; alias de forma 2. de anim. cap. 2.

A trianguli, quæ est causa omnium passionum trianguli, non subiectiua, & materialis, nec efficiens, sed est causa per modum formæ, nec exigitiue, siue exigentis necessario tales proprias passiones, & ideo respectu talium passionum dat effectum formalem non participatiue, sed exigitiue: quia quæ sunt in tali materia, sunt secundum exigentiam talis formæ: sic membra Leonis sunt sic disposita, quia sic exigit forma eius, & sic intellexit Commentator de substant. orbis, quod motores orbium coniunguntur corporibus orbium, vt forma.

B Nunc pono Conclusiones, & Prima est, quod nulla virtute etiam diuina potest Angelus vniri materiæ, vt forma primo modo dicta.

Hanc Conclusionem probo sic. Nulla virtute potest fieri, vt res, quæ est hoc aliquid perfecta, & terminata in natura, fiat purus modus; seu modificatio, & non hoc aliquid, sed interminata, & imperfecta (Hoc enim omnino includit contradictoria) sed Angelus est res completa in natura, & est entitas nobilissima in speciebus vniuersi: ergo. Maiorem declaro.

C Rectitudo enim est non aliud, quam pura modificatio, & terminatio lineæ, & hoc, quia quantitas non habet ex se propriam terminationem, quia tunc rectitudo fieret ens terminatum suis terminis, & perfectum in natura. hoc est omnino impossibile. Et confirmo. Non enim minus est impossibile, quod vnũ genus conuertatur in aliud, quã de vna specie, quod cõuertatur in aliã: sed impossibile vnam speciem conuerti in aliam, sicut quod homo fiat asinus: ergo multo magis erit impossibile, quod vnum genus fiat aliud genus sub ente, quod esset ens quoddam natura sua, & hoc aliquid perfectum, & terminatum fieret pars, & modificatio alterius, & per consequens reduceretur ad imperfectum. Minor autem est satis euidens: ergo.

Dices, quod non sequeretur, quod Angelus ex hoc fieret res imperfecta, & interminata, sed posset esse res perfecta dans materiæ perfectum esse, & terminatum.

Contra: hoc est omnino impossibile, quia quæro a te: aut forma, quæ vnitur materiæ, est mera actuatio, & habeo propositum: aut actuatio illa est aliquid derelictum, & quæram de illo, aut est aliquid absolutum, aut respectiuum; non absolutum, quia tunc forma per hoc, quod informaret, causaret aliquid in materia, & sic magis esset efficiens, quam forma; nec est relatiuũ, quia tunc informare non esset aliud, quam relationem imprimere in materia: ergo.

Dices, quod non sequitur ex hoc, quod sit causa efficiens, quia causa efficiens est a materia separata.

F Contra: hoc omnino accidit causæ efficienti. De ratione autem causæ efficientis tantum est, quod aliquid aliud recipiat entitatem aliquam ab ea. Confirmo, quia si illud esset aliquid absolutum, tunc posset Deus separare formam a materia, illo absoluto remanente, & sic esset effectus formalis sine forma.

Secunda Conclusio est hæc, quod loquendo de forma dicta secundo modo, non videtur esse repugnantia aliqua, quod Angelus fiat forma in materia, quia hoc modo Commentator posuit Intelligentias esse formas corporum cælestium, quæ mouent, tamen posuit eas subsistentes: sed Theologicè loquendo, nunquid secundum veritatem hoc posset Deus facere, dicunt quidam quod non, quia non essent in completa specie, eo quod essent pars speciei. Et hæc ratio non valet, quoniam posito quod Angelus hoc secundo modo fieret forma materiæ, non esset pars alicuius speciei; non enim resultaret hoc modo ex Angelo, & materia numero per se vna in specie perfecta, cuius illa esset pars. Posset ergo talis ratio assignari secundum mentem vnius Doctoris Subtilis moderni: quia si Angelus hoc modo vniretur materiæ, talis vnio esset per dependentiam essentialem mutuam, sicut istum modũ imaginantur multi in vnione materiæ, & formæ, quod vnio materiæ ad formam sit quædam intrinseca dependentia, consimiliter facerent ambo vnum secundum essentiam, & hanc vnionem videntur concessisse Philosophus, & Commentator de anima nostra, & corpore, sed non quod talis vnio sit partitio formæ. Tunc posset ratio sic formari, quando aliquid fundat aliquam relationẽ respectu alicuius termini nõ potest fundare oppositã relationem respectu illius, quam fundat per quantamcumque virtutem: quia non potest etiam Deus facere, quod eadem albedo fundet relationem similitudinis ad aliam albedinem, & dissimilitudinis ad eandem: sed Angelus fundat hodie independentiam in ordine ad quamcumque materiam: ergo non potest fundare dependentiam respectu alicuius materiæ. Hæc ratio non concludit de natura humana respectu verbi: nam natura humana sibi relicta fundat independentiam ad quodcumque aliud suppositũ: ergo non poterit fundare dependentiam ad suppositum diuinum. Ratio ergo non concludit, quia independentia est relatio opposita dependentiæ: sed inconueniens est, quod aliquid, quod quantum est ex se, fundat negationem dependentiæ alicuius naturæ per diuinam virtutem, quod fundet dependentiam, vt patet de natura humana in Verbo.

Alia ratio assignatur, quia si ita esset, aut Deus præcise imprimeret in esse Angeli relationem, siue respectũ ad materiam, & hoc immediate: aut causaret in eo absolutum, quo mediante Angelus fundaret respectũ ad materiam; non potest dari primus modus, quia tunc motus esset ad relationem primo, & per se, esset enim motus ad illam vnionem, quam ponis immediate impressam Angelo; si detur secundus modus, sequitur, quod Angelus non per essentiam suam informet materiam, sed mediante illo absoluto: nõ ergo Angelus vniretur vt forma, sed absolutum illud, vt ponis.

Hæc ratio si valeat, æquè valet ad probandũ, quod Deus non potest naturam humanam vnire diuino supposito.

Alia ratio est fortior, quia non videtur, quod posset aliquod corpus ingeminari exigitiuè ad essentiã Michaelis, vel alterius Angeli, ita quod tale corpus, & eius postremæ perfectiones essent exigitiue à natura ipsius Angeli. Hoc probatur, quia Angelus quilibet habet perfectiones

A suas, & proprietates in se omni alio circumscripto, ita quod non exigit perfectiones alias in alio, siue cum alio; aut ergo hodie habet illam naturam, quæ exigat perfectiones aliquas cum aliquo, quas non habet in se, & si sic, hodie est vnibilis, imo alias esset vnitus, alias tota multitudo Angelorum careret perfectione aliqua, quã exigit secundum naturam, & esset imperfecta, non habens omnem suam perfectionem, quam exigit in alio, & simul cum illo: aut hodie non habet talem naturam, & habeo propositũ, quod

B per naturam suam hodie caret tali virtute: ergo Deus non potest Angelum vnire materiæ manente eadem natura, quæ est hodie. Per hoc ad argumentum in oppositum patet, includit enim contradictionem, quia mutaretur natura in naturam.

ARTICVLVS III.

Vtrum Angelus moueat corpora per intellectum & voluntatem.

AD tertiam quæstionem arguo primo, quod Angelus mouet corpora per intellectum & voluntatem, quia non minoris potentiæ est Angelus in mouendo, quàm sit anima separata, si non sit corpori coniũcta: sed mouet per intellectum, & voluntatem: ergo. Probo minorem per Commentatorem, vbi dicit quod appetitus, & intellectus mouent, & dicit ibi, quod in mouendo sunt vnum mouens. Præterea, Actus genere differentes reducuntur ad potentias genere differentes: sed intelligere, & velle ex vna parte, & mouere ex alia, sunt actus genere differentes, quia intelligere, & velle sunt actus vitales, mouere non: ergo. 3. de anim. text. 48. & 12. metaph. text. 37.

Respondeo primo, pono vnam propositionem, quod in nobis potẽtia motiua est alia à potentia intellectiua, & voluntate. Hoc dico propter opinionẽ quandã, quæ dicit, quod potentia motiua ad locũ non est nisi intellectus ipse, & voluntas, in quantum ambo integrant rationem vnius principij mouentis, quod confirmant per Arist. vbi qua supra, & Commentatorẽ. Dicit ergo hæc opinio, quod motus corporis ad locum potest esse immediate ab anima, per intellectum & voluntatem absque alia potentia, & videtur prima facie opinio esse rationalis, quia in motu voluntario videtur, quod voluntas, & intellectus moueant immediatè secundum quendam ordinem, ita quod potentia motiua sit immutabilis, quæ immediatè exequitur motum, tamẽ motus eius reducitur immediatè ad voluntatem, vt ad potentiam motiuam primam; ita quod desiderium est causa motus non tantum per imperium, sed causando motum secundum talem ordinem, ita quod sicut causatur habitus per volitionem, ita causatur motus localis, & ita videtur dicere de causa motus animalium, quod desiderium est virtus motiua in loco, & Commentator in suo Colliget, & dicit, quod in separatis à materia non sunt de potentijs animæ nisi duæ, intellectus scilicet & desiderium, quæ mouent in loco. Sic ergo videtur, quod secundum Commentatorem & Philosophum, quod voluntas suo actu 3. de anim. text. 48. 12. metaph. com. 3.

cau-

causaret primo motum in potentia motiua, quæ est in articulis subiectiuè, & illa respicit motum passiuè, ita quod potentia motiua brachiorum quando mouetur non elicit motum brachiorũ, sed illud, quod elicit est voluntas, non quidem imperando, sed verè causando.

Sed quia non puto quod opinio sit vera, nec de mente Aristotelis, & Commentatoris, vt puto. Ideo pono oppositam propositionem, quam probo primo sic: accipio quod idem sit motus naturalis, & voluntarius, quod possibile est etiã de facto, sicut motus palpebrarum & cordis, qui est respirare. Potes enim voluntariè respirare, & tamen cogeris necessario respirare. Sunt tamen quidam motus omnino motorij, quidam autem non. Nunc ostendo, quod motus ille qui est naturalis, & cum hoc etiam voluntarius non fit à voluntate immediatè, sic: Cessante potentia agere, cessat necessario effectus, qui attribuitur illi potentiæ: sed cessante intellectu, desiderio, & imaginatione non cessat motus respirationis, nec palpebrarum: ergo.

Item primo Ethic. in fine dicit Arist. quod virtus motiua est inobediens intellectui, & voluntati, sicut patet in paralyticis, & comparat illam potentiam motiuam appetitui continentis. Tũc sic: impossibile est quod potẽtia eliciat actũ & quod actus ille non fit in eius obedientia, siue fit totaliter, siue principaliter eliciens.

1.ethic.cap. 7.& 9.met. Item dicit Philosophus, quod operationes intellectus & voluntatis sunt fines, ita quod ab ipsis non sunt alia operata. Item, potentia motiua ponit obiectum suum in esse reali, ponit enim motum: sed potentia intellectiua siue volitiua non ponit sic obiectum in esse reali: ex hoc enim, quod res est volita, vel intellecta non habet res, quod sit posita in esse reali: ergo.

Propter solutionem autem auctoritatum Philosophi, & Commentatoris, quæ videntur esse ad oppositum, sciendum est, quod ad actum, quo homo mouetur ad locum, concurrunt necessario tres potentiæ. Vna est per modum dirigentis, & hæc est intellectus; altera vero per modum determinationis imperatiuè; alia vero per modum exequentis, quæ quidem subiectiuè est in musculis, & determinatur ad exercitum actus per vŏluntatem. Tales enim potentiæ motiuæ de se sunt indeterminatæ secundum Philosophũ, *8.phys.tex. 32.* & ideo oportet, quod determinẽtur, ad hoc, quod eliciant actus suos. Et sic intelligitur Arist. & Cõmentator, quod intellectus & voluntas sunt causæ suæ motionis.

Secunda Propositio est, quod in substantijs abstractis & separatis, non solum est potentia intellectiua, & volitiua, sed potentia motiua in loco. hoc patet per Commentatorem de substan. *12.metaph. com.36.& 37.* orb. tract. 1. & 12. metaph. commen. 36. & 37. Et potest ratio formari ex intentione eius, quia substantia intellectualis in eo quod substantia intellectualis est, habet desideriũ: sed vnde habet desiderium, habet, quod habeat virtutem motiuam ad locum: ergo. Maior patet, quia omnem apprehensionem sequitur desiderium. Minor patet, quia desiderium est ad vniendum cum suo desiderato: ad huius autem vnionem requiritur necessario actus motionis: ergo. Vnde in omnibus substantijs sese mouẽtibus sunt illa tria, & secundum quod apprehensio, siue imaginatio est perfectior, vel imperfectior, sic desiderium, & motus sunt proportionaliter perfectiora, si autem aliqua haberent desiderium, & non haberent virtutem motiuam, qua possent consequi desideratum, illud esset semper imperfectum, & natura fecisset aliquid frustra, & deficeret in necessarijs: ergo. Ex ijs ergo quæ dicta sunt, concluditur, quod in substantijs separatis sit aliqua potentia motiua.

Nunc ponam tertiam propositionem, quod hæc potentia motiua non est ipsum desiderium, & volitio, cum Angelus moueat præcisè per intellectum, & voluntatem. Hoc dico propter dictum quorundam, qui dicunt, quod sicut intellectionem sequitur immediatè volitio, quam imprimit in voluntate, sic volitionem sequitur immediatè positio obiecti voliti, vt sic, quando Angelus vult tale, quod statim ponatur in effectu à voluntate eliciente. Et hunc modum dicendi fuciunt, quia Arist. & Commentator non ponunt in separatis, nisi duas potentias, intellectum scilicet, & voluntatem; sed in nobis cõcedunt, quod est alia, & alia potentia. Hanc conclusionem non puto veram, ideo posui oppositam propositionem, quam probo primo per articulum excommunicatum Parisijs, qui dicit, quod Angelus mouet per intellectum, & voluntatem contrarium, est error.

Item secundo arguo sic, quia si motio in loco, qua Angelus mouet corpus, esset à volitione, aut esset à volitione, vt est imperium nullo exequente; aut vt est imperium illamet exequente; vel tertio vt est imperium aliquo exequente. Primus modus est impossibilis, videlicet, quod motus fiat nullo exequente; nec secundus modus, quia velle voluntatis nihil aliud est quam imperium, puta volo, quod festuca moueatur, non est autem idem imperium, & executio: ergo. Quod autem non sit idem imperium, & executio, patet, quia tunc voluntas super seipsam, vt exequens est, erit actiua, & passiua, similiter & mouens, & mota, quod est impossibile. Nec tertium, quod executio sit à mobili illo, quoniam tunc idem moueret se: ergo oportet necessario dicere, quod potentia exequens sit alia à volitione, & mobili. Confirmatur, quia alias actus voluntatis esset productiuus, quod falsum est. Ad argumentum patet, quid dicendum sit, & ad auctoritates etiã Philosophi patet, quomodo sunt exponendæ.

ARTICVLVS IV.

Vtrum Angelus in corporibus assumptis possit exercere opera vitæ.

AD quartam quæstionem respondeo, quantum ad opera vitæ, quæ reducuntur ad potentiam motiuam, dico quod non. Ratio breuis, quia Angelus non potest imprimere formas: sed omnes operationes, quæ non profluunt à potentia, quæ est motiua in loco, fiunt per impressionem: ergo. Minor patet de potentia vegetatiua, cuius actus sunt digerere, nutrire, & augmentare. Omnes enim istæ operationes sunt impressiuæ formarum: similiter patet de operationibus sensitiuis apprehensiuis, & appetitiuis, quæ non sunt aliud, quam receptiones formarum.

Secunda ratio est ista: Nulla forma potest exercere operationes suas in corpore nisi cui vniatur vt forma, vel communicatiue, participatiue, vel exigitiue. Hanc distinctionem in præcedentibus declaraui. Sed Angelus, nec sic, nec sic potest vniri corpori, vt ibidem probatum est: ergo.

Ex hoc infero, quod licet Angelus posset in assumptis corporibus quantum ad vegetatiuam, cibum tenere, & ad ventrem transmittere, non tamen potest comedere, nam comedere vltra ista includit digestionem fieri in dentibus, vel stomacho: digestio autem est corruptio præcedentis formæ, scilicet alimenti, & alterius noua generatio.

Consimiliter dico quoad generatiuam, quod non potest generare, potest tamen mediante potentia motiua ad locum succubus, semen maris recipere, & portare fouendo ipsum in qualitatibus suis, & postea incumbus fieri, & tunc per applicationem actiui ad passiuum potest generatio vera fieri, & hoc ministerio suo. Vnde & ille nouit complexiones hominum, & mulierum, & constellationes, & virtutes stellarum, & corporum superiorum, & ideo potest accipere semen maris proportionatum menstruo mulieris, & tantum, secundum tantam virtutem, vt deueniat ad tantam quantitatem, & qualitatem, & potest illud ponere in materia mulieris ad hoc proportionatæ, & in debita influentia constellationis debite aspicientis illum effectum, & hoc modo sunt generati Gigantes aliqui, & aliqui intelligentes, & subtiles, vt dicitur de Merlino.

Quantum vero ad potentias sensitiuas, non possunt causare sensationes, possunt tamen motũ facere in potentijs secundum species varias, & hoc modo causare visiones, & illusiones, &c.

DISTINCTIO NONA.

DE ANGELIS QVANTVM AD ACTVS Hierarchicos & ad maiorem euidentiam.

Post prædicta supereſt cognoscere, &c. In ista Distinctione Nona Magister de Angelis agit quantum ad actus Hierarchicos. Et ad maiorem euidentiam est hic primo videndum de actibus eorum Hierarchicis, quos exercent infra se, & secũdo aliquid de ipsis Hierarchijs. Quoad primum quæro quatuor Quæstiones.

QVAESTIO PRIMA.

1 Vtrum Angelus possit videre naturaliter cogitationes alterius Angeli, vel nostras.
2 Vtrum Angelus cognoscens cogitationes alterius eo modo, quo iste cognoscit, ex hoc ipso cognoscat cogitatum.
3 Vtrum Angelus possit alterum illuminare.
4 Vtrum vnus Angelus possit alteri loqui.

ARTICVLVS I.

Vtrum Angelus possit videre naturaliter cogitationes alterius Angeli, vel nostras.

QVANTVM ad primam quæstionem arguo primo, quod Angelus vnus potest videre naturaliter cognoscere cogitationes alterius Angeli siue etiã nostras. Secundũ enim Philosophũ 3. de ani. tex. 2. sicut se habet sensus ad sensibilia, sic se habet intellectus ad intelligibilia: sed nullum est sensibile, in quo sensus non potest ferri naturaliter, ergo. Minor patet per Philosophum, vbi vult, quod si esset aliud sensibile, quod non percipereꝰ aliquo quinque sensuum, necesse oporteret dare sextum sensum.

Et confirmo, quia nõ videtur, quod illud, quod est maxime intelligibile, possit subterfugere intellectum in nullo impeditum: sed cogitatio est ens maxime intelligibile, cum sit abstractum, & intellectus Angeli est maxime remotus ab omni impedimento: ergo.

Contra. Ier. Prauum & inscrutabile est cor hominis, & quis cognoscit illud? sequitur, ego Dominus, &c. *Ierem. 17.*

Respondeo. Hic pono aliquas propositiones. Prima est de facto, & tantum dicit, quia est. Secundo ponam aliam dicentem propter quid. Et Tertio remouebo dubia.

Quantum ad primum teneo de facto, quod Angeli non cognoscant cogitationes suas ad inuicem, nec nostras, & hoc naturaliter ex puris naturalibus

ralibus. Hanc Conclusionem teneo propter scripturam sacram, in qua debet captiuari intellectus, licet quandoque sequendo proprium lumen intellectus aliud appareat. Et formo ad hoc talem rationem. Non est minus potens Scriptura sacra ad faciendum adhærere vni Conclusioni, quàm sit sensualis experientia. Hoc patet, quod Scripturæ sacræ non potest subesse falsum, sicut potest sensuali experientiæ, sed non absolutè quod aliud videatur intellectui, si tamen experientia sensualis ostendat oppositum relinquit homo iudicium intellectus, & captiuat iudicio experientiæ: ergo multo magis si aliquid videatur intellectui, cuius oppositum doceat Scriptura sacra, captiuandus est intellectus sententiæ Scripturæ: sed sacra Scriptura docet pluribus locis, quod solus Deus intuetur corda hominum, &c. & primo, quia homo videt quæ patent foris, Deus autem intuetur corda. Item Apostolus: Nemo mouit sensum hominis, &c. *1. Cor. c. 2.*

Dicetur, quod Scriptura loquitur de facto, sed non negat de possibili: ita enim Deus statuit, vt ille solus cognosceret cogitationes. Vnde magis est ex miraculo, quod Angelus videat cogitationem meam, quam oppositum.

Aliter dicitur, quod Scriptura hic vult habere tantum, quod Angelus non potest cognoscere omnes cogitationes nostras simul propter continuam illarum variationem. Solus autem Deus sic cognoscit, quia nihil est quod subterfugiat intuitum eius; non negat autem, quin Angelus possit naturaliter videre vnã cogitationem.

Sed illæ responsiones videntur derogare Scripturæ. Cum enim dicitur, quod miraculum est, quod non videant, hoc non valet. Miraculũ enim esset respectu alicuius individui, vel aliquorum, sed quod sit respectu totius speciei, hoc nõ videtur probabile; sicut si maior pars, & quasi omnes viderent, & alter non videret, miraculum vtique esset de isto, qui non videret.

Secundo, quia auctoritates videntur loqui de possibili secundum expositionem Sanctorum. Augustinus enim expresse dicit, quod nõ est possibile, quod Angelus videat hominis cogitationes, imo quia quandoq. dixerat oppositum, illud retractat in libro Retractionum. Item Chrysostomus dicit, quod cogitatio cogitationum in Christo erat arbitrium diuinitatis, sed quod arbitriũ erat, si possibile erat homini relicto in puris naturalibus. *Lib. de Eccles. dogm. cap. 5.*

Secunda solutio nõ valet propter duo. Primo, quia sic dicetur, quod Angelus nõ potest cognoscere vndam maris, quia nõ omnes simul potest. Secundo, quia Chrysostomus loquitur de vna cogitatione, non de omnibus, quando dicit, quod erat in Christo arbitrium diuinitatis cognoscere hominis cogitationem.

Nunc secundo videndum, propter quid lateat Angelum cogitationis alterius Angeli, siue nostras. Hoc valde difficile est: ideò vt melius videatur intentum, moueantur circa hoc dubia, quæ occurrunt, & sunt in vniuerso quinque. Primum est: Potentia, quæ habet commune pro obiecto adæquato, & primo potest ex suis naturalibus in omne contentum sub illo, sicut patet de visu, qui ex puris naturalibus potest in omne cõtentum sub colore, qui est primum, & adæquatum obiectum: sed obiectũ primum, & adæquatum intellectuum est ens, in quantum ens. Cogitationes autem, & volitiones intellectus Angeli sunt quædam contenta sub ente: ergo.

Secundo quia Angelus potest ex puris naturalibus ferri in substantiam alterius: ergo multo magis in actus, & cogitationes eius. Antecedens patet. Consequentiam probo, quia nobilior est substantia, quã eius cogitatio: quod autem potest in maius, videtur quòd possit in minus.

Tertium dubium est ex dictis Commẽtatoris. Ille enim ibi assignat duplicem causam, quare aliquid est, quod nõ possumus cognoscere, & dicit quod vna est debilitas potentiæ, alia est paruitas entitatis obiecti. Exemplũ de primo. Propter hoc enim non possumus cognoscere (secundũ eum) substãtias separatas propter intellectus debilitatem. Exemplum de secundo, quod ideo fantasticas relationes rationis, materiam, & etiam alia non possumus cognoscere, non propter debilitatem intellectus nostri, sed propter paruitatem obiecti; Sed nulla istarum causarum est hic in cogitationibus, nõ enim sunt improportionatæ intellectui pẽr hoc, quod virtutes eius sint debiles, & modicæ respectu illorum; quoniam plus excedit substantia Angeli intellectum alterius, quam eius cogitatio; nec sunt cogitationes ita paruæ entitatis, quod intellectus Angeli non possit in eas, cum possit in quantitatem, & multas qualitates alias, quæ sunt minoris entitatis, quàm intellectio Angeli.

Quartum dubium est, quia omne actiuũ proportionatum debite passiuo, & approximatum sufficienter potest agere in ipsum: sed omne ens in actum est actiuũ proportionatum intellectui Angeli, vt passiuo: ergo potest agere in ipsum.

Quintum est, quia eiusdem rationis est intellectus vnius Angeli, & alterius, quia vnus Angelus potest per suum intellectum naturaliter cogitationem suam cognoscere: ergo & alius Angelus poterit cognoscere illam.

Nunc antequam soluam dubia, ponã propter quid istius conclusionis, quare scilicet Angelus vnus non potest cognoscere cogitationes alterius, vel nostras: & pono aliam propositionem, quod volitio, & cogitatio, siue intellectio subsunt voluntati ipsius Angeli, quantum ad hoc, quod est mouere intellectum suum, vel quemcũque alium, & quod dico de Angelo, dico etiam de nobis. Eadem enim ratio est hic, & ibi, ita quod prædicta; licet quantum ad actum primũ, ex quo sunt in intellectu, non subsunt imperio voluntatis, subsunt tamen quantum ad actum secundum, qui est gignere sui similem in mentẽ alterius actiuè, ita quod nullo modo volitio siue cogitatio, siue intellectio Angeli possunt gignere sui similem in aliquo intellectu, nisi mediante imperio voluntatis.

Hanc conclusionem probo primo esse possibilem sic. Non habet magis dominium voluntas super potentiam motiuam respectu caloris, quo vtitur illa potentia motiua, quæ existit in ea subiectiuè, quam habeat super cogitationem existẽtẽ in mente: sed potentia motiua caloris naturalis, siue calor ille naturalis non profluit in actũ, nisi

nisi mediante imperio voluntatis: ergo. Maior patet, quia magis est intima animæ cogitatio, quæ est subiectiue in ea, quam sit calor potentiæ motiuæ, quæ est in musculis subiectiue. Minor est ex parte. Calor enim qui est in musculis nunquam trahit neruum, nec mouet, nisi ad imperium voluntatis, & ideo agit ad imperium ipsius.

Dices, non est simile, quia potentia motiua est vitalis, sed potentia qua cognitio imprimit suam similitudinem non est vitalis, non est autem bona consequentia ista potentia vitalis sub est imperio voluntatis; ergo non vitalis.

Dico, quod immo est simile. sicut enim calor ille denominatiuè est vitalis, quia est in potentia vitali, sic dico de cogitatione, vnde non accipio hic tantum potentiam illam motiuam, sed potentiam, qua ipse calor, qui est in potentia motiua, trahit neruum ad hoc quod fiat motus membri.

Secunda ratio est ista: Non plus subest species existens in memoria de intentionibus, & existens in imaginatiua de rerum formis imperio voluntatis, quantum ad agere, vel imprimere, quam volitio, & cogitatio, quia materia est intima voluntati, quam sint species illæ: sed illæ species in memoria, vel imaginatiua subsunt imperio voluntatis, quantum ad mouere: ergo. Maior patet per experientiam: quando enim fuerit neruus amotus, qui secundum Auicennam claudit thesaurum memoriæ, ibi tunc sunt præsentes formæ, & similitudines, siue species multæ, & similiter dico in imaginatiua, & licet sint æque omnes in actu, & subiectiue in eodem, omnes tamen non mouent, sed vna secundum imperium voluntatis copulantis parentem cum prole, siue actiuum passiuis, secundum Augustin. in tot. lib. de Trin. & maxime in 9. alias, nisi ibi aliquid faceret voluntas; vel simul omnes agerent, vel nulla. *Lib. de Tri.*

Tertia ratio. Si cogitationi repugnat subesse imperio voluntatis, quoad mouere, aut hoc est, quia repugnat omni obiecto intelligibili sic subesse, quasi omne tale habeat, quod de necessitate immutet intellectum præsentem, aut quia repugnat solùm obiecto intelligibili creato: sed non repugnat omni obiecto intelligibili. Essentia autem diuina contingenter, & non necessitate naturæ mouet intellectum Angelicum ad intellectionem sui, & hoc, quia sui mouere subest imperio voluntatis. Non repugnat etiam obiecto creato, in quantum creatum est, quia creatum esse non addit super esse intelligibili, nisi limitationem; non tollitur autem ab eo limitatio, dato quod ponatur sub esse imperio voluntatis, sic ergo non omnia mutant necessitate naturæ, sed quædam sic, vt substantia Angeli, quædam non, vt cogitatio, volitio, & huiusmodi. Interpono autem hic, quomodo ex hoc soluatur, quod Deus solus potest omnia intueri, quia nihil recipit a rebus, sed intelligit omnia, quia est omnia eminenter, vt alias dictum est, sed non sic est de intellectu creato.

Nunc ad dubia præmitto vnam distinctionem. Aliud enim est esse obiectum motiuum, aliud obiectum terminatiuum. Illam enim duplicem habitudinem habet obiectum in ordine ad potentiam, & illa separantur ad inuicem de facto, maxime secundum illos, qui ponunt, quod intelligit omnia per species concreatas. Tunc enim obiectum non mouet, sed tantummodo habet terminare. Tunc dico; Omne ens de mundo habet habitudinem termini respectu intellectus: sed nulla est contradictio, quod habeat ad ipsum habitudinem termini motiui, & immutantis, sicut secundum aliquos materia non mouet ad actum ipsum intellectum, licet terminet; similiter relatio non mouet, sed fundamentum mouet, & relatio precisè habet rationem terminandi. Sic in proposito dico, quod cogitationes, & huiusmodi, licet terminent actum intellectus, non tamen mouent totaliter, sed concurrit ibi voluntas, vt determinans, & illa cogitatio se habet postquam determinata est, vt similitudinem suam gignens.

Tunc ad formam argumenti concedo, quod omne ens est obiectum, & ideo contentum omne sub ente potest terminare actum intellectus, nec tamen oportet, quod omne contentum sub ente moueat ex se intellectum sine alio, alias essentia diuina moueret de necessitate intellectum Angeli, & non posset non mouere.

Ad secundum, Chrysostomus videtur dicere, quod Angelus bonus latet Angelum malum, non è conuerso, & Angelus bonus multa cognoscit in malo, non è conuerso, & non solum quoad cogitationes, sed quoad ipsam substantiã, & tunc reducendo hoc ad naturalia oportet dicere, quod etiam substãtia Angeli, quoad mouere, subsit imperio voluntatis. Sed vnde est hoc? dico, quod Angeli boni vident multa in verbo, in quo nihil videt malus: Si vero teneatur, quod substantia Angeli non subest imperio voluntatis, tunc potest dici, quod non est simile de substantia, & de cogitationibus, quia sicut substãtia est præuia voluntatis, sic actus eius; volitio autem, & cogitatio non sic.

Ad tertium dico, quod non habet veritatem de intellectione, siue quocũque alio obiecto terminãte, quia videlicet possibilitas oritur ex obiecto sub ratione terminantis, nõ sub ratione mouentis, sed veritatem habet de obiecto sub ratione immutantis, & mouentis, quia ex conditione sua habet, quod non possit immutare sine imperio voluntatis. Et potest illa cõclusio principalis confirmari per opinionẽ eorũ, qui dicunt, quod colores in corpore glorioso subsunt imperio voluntatis, quoad immutãdum, licet illam opinionem non teneam. Vnde autem est, quod color nõ subest imperio voluntatis, sicut cogitatio, quoad mouere? dico, quod hoc est ex conditione propria cuius libet in quantum talis res, & talis natura est.

Ad quartum concedo maiorem. ad minorem dico, quod *sufficiens* actiuum ad mouendum intellectum non est cogitatio sine imperio voluntatis: non dico, quod voluntas det actum primũ, quo eliciat, sed quia determinat, quod ante indeterminatum agere non valeret.

Ad vltimum dico, quod licet sint eiusdem rationis, tamen cogitatio est intima ei, cuius est, non sic alteri. Ideo potest vnus, quando vult,

non sic alteri, cuius non est.

Ad argumentum in oppositum concedo, quod sicut nullum est sensibile, quod terminative tollat, seu tollat actum alicuius quinque sensuum, tamen motive, siue immutative est aliquid sensibile, bile, quod non mutat sensum: sic dico, de quocunque intelligibili respectu intellectus.

ARTICVLVS II.

Vtrum Angelus eo ipso, quod cognoscit cogitationem, cognoscat etiam cogitatum ipsum.

QVoad secundam quæstionem arguo primo quod Angelus eo ipso, quod cognoscit cogitationem, cognoscat cogitatum ipsum: quia impossibile est cognoscere vnum correlativorum, nisi altero cognito: sed cogitatio, & cogitatum sunt correlativa: ergo.

In oppositum est, quia cognito reali non necessario oportet cognosci illud, quod habet esse intentionale. Exemplum. Video enim radium Solis, qui est species Solis, & tamen non video in eo esse intentionale ipsius Solis: sed cogitatio habet esse reale, cogitatum vero esse intentionale: ergo.

Respondeo primo, hic pono punctum quæstionis. Secundo ponam propositiones aliquas. Quoad primum quæstio illa mota est propter opinionem cuiusdam Doctoris, qui dicit, quod licet videatur substantia cogitationis actu posita, non tamen oportet, quod videatur cogitatum. Relatio, quæ fundatur in cogitatione in ordine ad cogitatum. Distinguit tamen de cogitato; quoddam enim cogitatum est per se, & primo; quoddam est cogitatum per accidens, & secundario, & quod idem est, quoddam est obiectum primarium cogitantis, & quoddam obiectum secundarium. Primum autem obiectum, & per se videtur visa cogitatione, sed non secundarium & per accidens. Exemplum, Intellectus potest plura cogitare sub vnitate, sicut vnam ciuitatem, & multos homines sub vnitate vnius congregationis, non cogitando hunc, vel illum, & ita qui videret cogitationem nostram, videret vtique cogitatum primum quod est ciuitas illa, & congregatio, sed non videret obiecta secundaria, puta istum, vel illum. Sic dicunt de volitione, quod videns eam videt, vtique obiectum volitum primarium, sed non secundarium, cuius sunt multæ circunstantiæ, & per hunc modum dicunt, quod saluant Scripturam, quia secundum hoc nullus videt omnes circunstantias cogitati, nisi solus Deus. Hoc probant, quia actus sortitur speciem non ab obiecto secundario, sed primario, & ideo viso actu, videtur illud, a quo talis actus sortitur speciem, & entitatem. Alia autem obiecta secundaria non faciunt variationem aliquam in actu.

Item, Angelus licet non videat notabilem variationem, quæ est in substantia actus, non tamen videt minimam, scilicet circunstantiam: sed non potest fieri variatio in actu, nisi secundum variationem obiecti primi, quæ secundum circunstantias sit minima: ergo.

Item: Mouens quanto plus distat a mouere, tanto potest minus agere in ipsum, & effectum imprimere. Exemplum dant de specie in speculo, quæ minus exprimitur in oculo, quam color extra, siue species coloris, vt est obiectum visus, quę existat in oculo, quia magis est sibi præsens, sed obiectum primarium est magis sibi præsens, quã secundarium, quia magis imprimit, & hinc est, quod videtur obiectum primarium, licet non videatur secundarium.

Nunc pono Propositiones. Prima est hæc, quod loquendo de visione directa, videndo cogitationem, non video directe, nec obiectum primarium nec secundarium.

Hanc probo primo, quia alias posset quis esse beatus ex puris naturalibus. Pone enim, quod Angelus bonus velit ostendere malo Angelo intellectionem, quam habet de essentia diuina, si primũ videret obiectum videndo intellectionem, videret essentiam directe, & sic esset beatus.

Dices, non videret notitia intuitiua, sed abstractiua, quæ non facit beatum.

Contra, nec abstractiua potest videre, quia daret sibi mirabiles delectationes. Probo etiã quod necessario videret intuitiue, quia si eo, quod videtur cogitatio, videtur in ea obiectũ primariũ; eo modo, quo videtur cogitatio, videretur obiectũ in illa. Intellectus enim tunc non abstrahit: sed videt obiectum in ipsa.

Dicetur, quod malus Angelus videndo intellectionem boni Angeli de diuina essentia, non ex hoc videt diuinam essentiã, cuius ratio est, quia diuina essentia est sibi obiectum supernaturale. De obiectis autem naturalibus solum concedit, & tenet opinio.

Hæc responsio non valet. Obiectum. n. pro tãto dicitur supernaturale, quia non est præsens intellectui, nec intellectus habet naturaliter, vnde faciat sibi ipsum præsens; sed in proposito essentia diuina esset præsens in cogitatione: ergo.

Itẽ: si haberet lumen gloriæ, & tamen essentia non moueret, non esset beatus. Vnde secundum aliquos intellectus ex se est proportionatus ad recipiendum visiones diuinæ essentiæ, nec requirit lumen aliquod, siue habitus, sed solum sufficit, quod essentia moueat. & præterea habeo propositum, quia si in aliquo potest videri cogitatio sine cogitato: ergo non sunt necessario connexa: ergo opinio non vera.

Secunda ratio est, quia obiectum nõ habet esse reale in cogitatione, sed solũ intentionale apparens, & lucẽs sibi in cogitatione, nullo modo attingitur obiectum in esse reali: non ergo directe.

Secunda Propositio est, quod arguitiue, & indirecte potest intellectus videndo cogitationẽ videre etiã cogitatum. Hoc probo, quia Angelus videns cogitationẽ alterius, scilicet cogitationem rosæ, si reflectatur super cogitationem suam de eadem rosa, arguet, quod cogitatio sua de rosa est similis cogitationi alterius Angeli de eadem, & eiusdem rationis, & cum ille per suam cogitationem sciat se cogitasse de rosa perpendens, quod cogitatio alterius est eiusdem rationis cum sua, arguit ex consequenti, quod ille cogitat de rosa; & sic indirecte arguitiue per cogitationem cognoscitur cogitatum.

Ex hoc patet, quod si malus Angelus videret cogitationem, quam habet Michael de diuina,

diuina essentia, non propter hoc videt diuinam essentiam, nec directè, nec arguitiuè, quia in se non habet propriam cogitationem de diuina essentia, per quam possit arguere; quia intellectio Michaelis est eiusdem rationis cum illa sicut ille per suam propriam intelligit diuinam essentiam, sic Michael per suam,

Hæc propositio consonat experientiæ. Videmus enim per vitrum intensionem coloris, & tamen non videmus istum colorem.

Tertia propositio est, quod non saluat scripturam sufficienter, dicere, quòd Angelus potest naturaliter videre cogitationes, non tamen ex hoc videt circumstantias omnes. Hoc enim falsum est. Patet per secundam propositionem, quia possum in me experiri consimilem cogitationem, quantum ad omnes circumstantias illi, quæ est alterius Angeli: ergo si Angelus reuelet mihi illam, possum arguere, quod est de tali obiecto, & talibus circumstantijs, & concludit, quod obiectum primum dat specificatiue actum, non secundum. Dico quod non absolutè circumstantiæ illæ faciunt variationem in actu. Non enim est idem actus, vbi variantur circumstantiæ, & ideo actus, in quo deficiunt circumstantiæ, siue omnes, siue aliquæ, non est idem cum actu, in quo concurrunt omnes circumstantiæ. Impossibile est enim de non intelligente fieri intelligens nisi facta variatione in intellectione, quia intellectio est intelligens. Si ergo intelligo nunc hoc cum tali circumstantia, & ante intelligebam sine ista, necessario oportet, quod facta sit variatio in intellectione, cum de non intelligente factus sum intelligens. Et ita arguit alius Angelus, quia enim experitur, quod facta est in actu suo, quem videt esse eiusdem rationis cum actu alterius, ideo videt ex consequenti arguitiuè variationem in alio, quoad similes circumstantias.

Ad argumentum in oppositum concedo maiorem de relato formaliter, hoc est quantum ad relationem, non fundamentaliter, hoc est, quantum ad fundamentum: licet enim nota relatione oporteat cognosci terminum, tamen noto fundamento, non oportet, quod cognoscatur eo ipso relatio.

Ad propositum dico: quod cogitatio non est relatio ad cogitatum, sed est fundamentum relationis ad ipsum, & ideo non videt ipsum visa cogitatione, quia, vt est in cogitatione, est aptum natum immutare:

ARTICVLVS III.

Vtrum Angelus possit alium illuminare.

AD tertiam quæstionem arguo primo, quod vnus Angelus non possit alium Angelum illuminare, & hoc sic. Ioannis primo dicitur: Erat lux vera, quæ illuminat omnem, &c. Tunc sic: Maioris nobilitatis est intellectus Angelicus, quam humanus, sed humanus illuminatur à solo Verbo: ergo.

Contra est Dionys. in toto libro de Angel. hierarchia. Hic pono aliquas propositiones. Prima assignat illa, respectu quorum sit illuminatio, & est illa, quod licet sit eadem visio semper eorum, quæ videntur in verbo, nec illa intendatur, nec remittatur, & ideo de illis non fiat illuminatio; tamen illuminatio potest fieri de tribus, scilicet de quibusdam notis in ordine ad habitudinem ad verbum, quia licet possit Angelus inferior cognoscere habitudinem, quam illa habent ad verbum, & per consequens non cognoscit illa in tali habitudine; potest etiam fieri de quibusdam non notis naturaliter; & potest fieri de quibusdam notis per reuelationem, sicut sunt aliquà futura contingentia. Vbi est aduertẽdum, & dicunt quidam, quod Angelus superior potest illuminare inferiorem respectu notitiæ, quæ est in Verbo, quia superior videt ibi plura, & tunc potest dicere alteri inferiori, Vide illa in verbo, quæ relucent ibi, & hoc modo illuminabit eum.

Alij dicunt, quod impossibile est, quod superior illuminet inferiorem respectu illius notitiæ, quæ est in Verbo, & ratio est, quia si Angelus ostendat illi aliquid in Verbo, aut erit intelligendo actum, quo cognoscunt verbum, aut extendendo; non primo modo, quia cum notitia, quæ cognoscit verbum, sit beatifica, faceret illum beatiorem: Nec secundo modo. Non enim est assignare vnam portionem, quam modo cognoscat de deitate, & aliam, qua cognoscat, posteriora.

Dices, quod augetur extensiue, non quantum ad deitatem, quæ est obiectum primarium ● sed quantum ad creaturas visas in verbo, vt obiecta secundaria.

Contra hoc arguitur: Quod res sit in Verbo, non sit aliud quam verbum, mihi videtur, quod aliquo modo possit dici fieri illuminatio respectu eorum, quæ cognoscuntur in verbo. Vbi sciendum, quod res ostendi in Verbo potest esse dupliciter, primo quod ostendatur aliquid in Verbo vt idipsum, quod Verbum, & cognoscatur eadem notitia, qua cognoscitur Verbum; & de tali concedo, quod non potest fieri illuminatio, & sic procedit Opinio secunda.

Secundo modo potest aliquid arguere ostendi in verbo. Est enim quædam notitia, quæ est rei in se in proprio genere; alia, quæ est rei in verbo; alia habitudinis rei ad verbum.

Quantum ergo ad primam notitiam non potest fieri illuminatio in Verbo, nec quantum ad secundam, sed quantum ad tertiam, sic. Angelus enim inferior videt res in se, videt etiam notitia intuitiua beatifica Verbum, sed ex istis duabus non necessario cõsurgit notitia habitudinis, quam res habent ad Verbum (Vtrum habeat ad ipsam habitudinem, vt ad causam exemplarem, vel alio modo) Angelus autem superior potest ei ostendere illam habitudinem, & hoc modo fiet illuminatio, de his quæ videntur in Verbo. Exemplum; ponatur quod vna conclusio dependeat à duobus principijs, vel quod aliquis cognoscat conclusionem illam per diuersas demõstrationes constantes ex illis principijs, ponatur etiam alius, qui sciat conclusionem dependere ab vno principio tantum, & ideo tantum sciat illam per vnam demonstrationem ex illo principio. Tunc, ille primus, qui cognoscit conclusionem illam per duo principia potest alium docere, vel dicere: Vide, quomodo etiam hæc conclusio deduci-

tur, & demonstratur ex illo principio: & tunc ille cognoscit aliquo modo aliud, quod ante non cognoscebat. Sic in proposito, Angelus superior videns quomodo hæc veritas dependet ab illa veritate, quã inferior non cognoscit; dicit: Vide quomodo hæc veritas rei creatæ dependet à veritate increata, & à Verbo, & secundum quam habitudinem; & tunc ille videt, & hoc modo dicitur illuminare.

Potest etiam secundo Angelus superior illuminare inferiorem de ignotis naturaliter, qũia superior potest ratione excellentiæ suæ aliqua videre naturaliter, quæ non videt naturaliter inferior, & sic potest deducere inferiorem ad notitiam illius sibi noti, & hoc modo dicitur illuminare ipsum. Vnde licet inferiori possit esse notum omne obiectum, quod est notum superiori, non pũto tamen, quod regulariter quicquid nouit superior, cognoscat inferior, & sic quoad hoc poterit eum illuminare.

Tertio dico, quod superior potest ill luminare inferiorem respectu veritatum contingentium, quas Deus reuelat contingenter superioribus, non reuelando inferioribus, & tunc Dei beneplacito potest superior illa reuelare inferiori, & sic illuminare.

Ex hoc patet differentia trium actuum Hierarchiarum, qui dicuntur, purgare, illuminare, & perficere. Aliqui istos actus distinguunt secundum differentiam termini a quo, & ad quem, & medij, vt respectu termini a quo dicatur purgare, videlicet ab ignorantia, à qua recedit, sed perfici dicatur in ordine ad quem, qui est scientia, & notitia perficiens: sed in ordine ad medium dicitur illuminare. Non placet mihi iste modus, ideo aliter dico, quod isti tres actus non sunt distincti realiter, sed ratione. Ille enim actus potest comparari ad oppositum, scilicet ad nescientiam, & sic dicitur purgatio; vel ad obiectum, & sic dicitur illuminatio; vel ad subiectum, & sic dicitur perfectio. Si dicas, quod Dionysius ponit eos tres actus distinctos tali distinctione dicta, sciendum tamen, quod licet Angelus non habeat ignorantiam contrariæ dispositionis, habet tamen bene ignorantiam simplicis negationis, scilicet puræ nescientiæ, & vltra hanc, dubitationem de aliquibus, & per hoc incipit admirari, quia videt effectum admirabilem, & non videt causam. Potest etiam aliqua imperfectè scire, sicut quidam Angeli sciebant, quod Christus debebat incarnari: sed qualiter forte nesciebant, & poterant scire, quod incarnaretur, & dubitare de passione.

Quantum igitur ad primum, quando nihil cognoscit de re sine futuro aliquo, purgatur a nescientia: ad secundum quando videt effectum, & nescit causam, si superior ostendit causam, dicitur eum illuminare; quando vero ostenditur sibi totum perfectè, quod tamen imperfectè ante sciebat: tunc dicitur eum perficere. Vel potest dici quod illuminatio sumitur penes futura contingentia, quantum ad naturalia, dicitur purgatio; quantum ad habitudinem, quam habent ad Verbum, dicitur perfectio.

Secunda Propositio est: quod illuminatio, qua inferior dicitur illuminari, non est lumen iam habitum intendere, nec lumine coagere: sed est idem, quod cogitationem alteri exprimere. Hoc dico propter duas opiniones. Quidam dicunt, quod superior non causat lumen inferiori, quia sic crearet: sed lumen intendit ex assistentia luminis proprij cum lumine suo; sicut candela addita candelæ dicitur lumen intendere, non de nouo causare: sed hic modus non placet mihi. Ratio est, quia ab eodem agente res causatur, & intenditur. Vnde quia causalitas est per solam causationem, ideo intenditur per solam creationem: sed secundum omnes illud lumen est a solo Deo per creationem: ergo a solo Deo habet intendi.

Dices, quod ratio nulla est, quia videmus, quod dimensiones interminatas non potest dare materiæ aliquod agens creatum, & tamen agens creatum potest illas intendere.

Contra, non est verum, quod dimensiones intendantur: sed quantitas, quæ est in potentia ad terminationem, educitur de potentia materiæ ad actum, sed lumen non est in potentia Angeli, vt de Angelo possit educi, quare oportet, quod intendatur, & perficiatur a solo Deo.

Prima imaginatio est metaphysica. Imaginatur enim, quod lumen Angeli sit quædam qualitas radiosa, quod falsum est: Talis enim qualitas non inuenitur in substantia spirituali: sed lumen in ea non est aliud quam vigor intellectus.

Alia opinio dicit, quod illuminare Angelum inferiorem est coadiuuare lumen eius, sicut videmus, quod ignis appositus vni igni adiuuat ipsum; ita Angelus per suum lumen adiuuat lumen inferioris, vt si inferior non possit intelligere vnã Conclusionem, demonstrat illi statim alius superior suo lumine, quasi coagendo.

Contra, quia illud lumen est lumen intellectus agentis: sed posito, quod intellectus meus agens esset præsens tuo, non propter hoc adiuuaret ad intelligendum conclusionem.

Item: Hæc lumina habent sua possibilia distincta; quia lumen istius non habet pro adæquato possibili lumen alterius: ergo lumen Angeli superioris non est respectu intellectus possibilis Angeli inferioris. Dico ergo, quod illuminatio in Angelis non est aliud, quam expressio cogitationis Angeli illuminantis diuersimode, vt dictum est supra.

Dices: ergo illuminatio non est aliud, quam locutio. Dico immo, quod locutio est expressio magis extensa, quia est de omnibus, non autem illuminatio, vt dictum est. Sed contra, quia multa sunt, quorum Angelus non potest habere cogitationes, & sic non potest indirecte, vt supra dicebatur, cognoscere cogitationẽ alterius respectu omnium rerum, quarum est cogitatio: ergo locutio non potest esse talis expressio de omnibus, & sic extensa.

Respondeo. Dico, quod habet notitiam terminorum, & videt tales terminos, & sic superior docet conclusionem illorum.

ARTI-

ARTICVLVS IV.

Vtrum vnus Angelus possit alteri loqui.

DE vltima quæstione. Primo videndum esset, quid est locutio in Angelis, ex diuersis operationibus Dei, quod non est aliud, quam illammet cogitationem per imperium voluntatis determinare, vt immuteret intellectum, & hoc est loqui, & conceptus, & cogitationes aperire. Ostensum est autem in prima quæstione istius distinctionis, quod Angelus potest per imperium voluntatis suæ determinare cogitationem suam ad hoc, quod sit motiua intellectus alterius; immo quod cogitatio vnius Angeli nullo modo est sufficiens motiuum intellectus alterius ad sui similitudinem, nisi præuia determinatione voluntatis, ita quod omnino quoad actum secundum est mouere substantiæ imperio voluntatis ipsius Angeli: ergo hoc modo Angelus poterit cogitationem suam, quando, & cui voluerit, exprimere: ergo potest alteri loqui.

Secundo, ex hoc essent saluanda quatuor circa locutionem Angelorum, scilicet occulti manifestationem, audientis excitationem, secretam, & singularem allocutionem, medij interpositionem. De ijs nihil ad præsens.

QVAESTIO SECVNDA.

DE HIERARCHIIS, ET ORDINIBVS eorum.

Postquam visum est de actibus Hierarchicis Angelorum, videndum est nunc aliud de ipsis Hierarchijs, & ordinibus eorum, & primo quantum ad distinctionem. Et quia duplex distinctio reperitur in Angelis, videlicet multorum Angelorum vnius ordinis, & Hierarchiæ ad inuicem, & illarum Hierarchiarum, & ordinum inter se, ideo Primo videndum est de distinctione Angelorum inter se vnius Hierarchiæ, quæ est distinctio principalis: & vt melius appareat propositum, videndum est in generali de distinctione indiuiduorum substantiæ, & primo de communitate naturæ specificæ in indiuiduis: secundo de formali principio indiuiduationis, quod contrahit speciem ad determinatum indiuiduum. Quantum ad primum quæro quatuor quæstiones.

1 Vtrum vnitas specifica sit vnitas alicuius rei communis extra animam in indiuiduis existentis.

2 Vtrum vnitas specifica sit vnitas rei indifferentis.

3 Vtrum vnitas specifica sit vnitas tantummodo similitudinaria, & qualitatiua.

4 Vtrum vnitas specifica sit in re, vel in intellectu tantum.

ARTICVLVS I.

Vtrum vnitas specifica sit vnitas alicuius rei communis extra animam in indiuiduis.

QVantum ad primam arguo primo, quod vnitas specifica est vnitas rei alicuius existentis extra intellectum, sic: Quia impossibile est aliqua eadem realiter conuenire, & differre: sed si non detur vnitas alicuius realis extra intellectum, sequitur, quod aliqua eodem reali omnino conueniant realiter, & realiter differant: ergo. Probo minorem, quia hæc albedo, & hæc albedo differunt inter se realiter, & certum est, quod conueniunt realiter in albedine, circumscripto actu intellectus; magis enim ex natura rei conuenit hæc albedo cum hac albedine, quam cum hac nigredine, & hæc conuenientia non est, nisi in vnitate specifica: ergo.

Contra. Si talis vnitas rei alicuius daretur, esset vnitas rei vniuersalis: sed vniuersalia non sunt extra animam: ergo. quia vniuersalia in solis, meris, purisque intellectibus secundum Aristot. vt tractat Porphyrius in prohemio prædicabilium.

Respondeo. Hæc fuit opinio Platonis, quæ durauit vsque ad tempora Philosophi, in quam iudicio meo multi hodie realiter incidunt: Dicunt enim, quod alia est realitas, in qua conueniunt Sortes, & Plato; & aliæ sũt realitates, per quas differunt: sed dimissis multis opinionibus ponam propositionem intentam; deinde instabo.

Proposito est ista: quod vnitas specifica non potest esse vnitas alicus rei existentis extra animam realiter in indiuiduis. Hanc probo primo rationibus fundatis super intentione Philosophi, deinde aliquibus alijs.

Prima ratio est adducens ad impossibile: quia si talis vnitas daretur, Deus non posset aliquod vnum indiuiduũ sub vna specie annihilare, quin eo ipso annihilaret omnia indiuidua eiusdem speciei: Consequens est falsum: ergo. Probo cõsequentiam, quia si annihilaret totum indiuiduũ, aut tollit totam suam realitatem, & tunc cum realitas illa specifica sit in alijs indiuiduis, quæ

est

est ista, qua annihilatur: ergo oportet eam in
A alijs annihilari, vel si non: ergo tota entitas ipsius indiuidui non est annihilata.

Consimile argumentum in consimili forma, sit, quod Deus non poterit creare vnum indiuiduum, nisi creet omnia indiuidua ipsius speciei, quia creare est de nullo facere.

Tunc capio animam, quæ creatur, quando creatur, quæro, aut realitas communis est in anima, alia quæ prius fuit creata isti, quæ nunc creatur, vel non. si non, ergo nulla est communitas alicuius rei extra, si erat iam in alia anima: ergo
B cum in illa anima sit creata, quia anima illa creatur secundum totam suam realitatem: ergo in alia anima creatur, & sic in omnibus istis indiuiduis.

Dices, quod ratio ista procedit, ac si illa vnitas esset vnitas numeralis, quod non est de mente opinionis alterius; sed est vnitas specifica, & communis, & tunc verum est, quod totum creatur in illo, quod creatur, quod est vnum vnitate numerali. similiter totum corrumpitur in illo, quod corrumpitur, quod est vnum vnitate nume-
C rali, & tamen adhuc manet illa alia realitas communis communitate specifica.

Hæc responsio confirmat propositum, quia illa realitas, quando est vna existens, & eadem in multis, non tollit creationem vnius sine alio. Vnde non potest esse realitas existens extra animam. Da enim, quod esset extra animam, ex quo esset in alio iam posita, non posset creari de nouo in illo, alias idem bis crearetur. Creare enim est de nullo facere: Illa vero realitas per te iam prius est in alio.

D Secunda ratio est Philosophi, quia si ponatur aliqua talis res communis in pluribus, sequeretur, quod in homine essent duæ humanitates. Hoc est falsum, quia tunc vnus homo esset duo homines. Probo consequentiam, quia homo ille datus particularis per te habet humanitatem, & veram rem, quæ est communis alteri. Certum est autem, quod habet humanitatem propriam, quam nullus alius habet, quia substantia cuiuslibet rei est propria sibi, sicut substãtia, qua Sortes
E est, Sortes est propria sibi: ergo cum Sorteitas sit quædam humanitas, quia Sortes in existendo est quidam homo: ergo humanitas Sortis est substantia Sortis: & sic dicam de Platone: ergo quilibet est homo per propriam humanitatem: sed secundum te est alia communis istis: ergo.

Sequitur etiam ex hoc consequenter, quod sit dare tertium hominem a Sorte, & Platone: hoc est inconueniens, ad quod Aristoteles adducit.

Dices, illa communis realitas non est humanitas distincta ab illa, sed fit propria, & determinata per proprietatem hypostaticam isti, quæ quidem proprietas trahit eam ad esse indiuiduũ,
F & ideo indiuiduum super illam non dicit aliam humanitatem, sed tantum dicit proprietatem illam contrahentem, & ambo sunt vna propria substantia ipsius indiuidui. Hæc solutio non valet, quia quæro post illam appropriationem factam, vtrum sit verum dicere, quod aliqua res sit communis Sorti, & Platoni, vel non: Si sic, cum illa humanitas appropriata per te sit communis, sequitur, quod Sortes, & Plato non differant substantialiter, sed solum hypostatice, quia per proprietatem hypostaticam, qualis distinctio ponitur inter personas in diuinis. Si dicis, quod facta appropriatione, & determinatione non remanet communis, sed hæc, & illa est altera totaliter, tunc sequitur, ep vel nulla erat realitas communis, vel si sit aliqua communis, alia ab illa propria humanitate, tunc vnus homo erit duo homines, vt prius.

Tertia ratio est, quia sicut ponitur secundum hoc vna natura communis extra intellectum, ita per eandem rationem oportet ponere de omnibus generibus, & sic erit animalitas communis extra intellectum, & similiter corporeitas, & sic de alijs. Consequentiam probo, quia Sortes, & Brunellus realiter conueniunt in animalitate, circumscripto omni intellectu, plus conuenit Sortes cum Brunello, quam cum planta. Hoc non potest esse, nisi sit vnitas alicuius rei extra animam, in qua conueniunt Sortes, & Brunellus. Consequentia est falsa, quia sic essent multæ substantiæ discretæ in vna substantia. Impossibile est autem, quod vna substantia per se constituatur ex plùribus substantijs; sed homo est per se vna substantia: ergo.

Quarta ratio est ista. quæro de illa realitate communi, aut prædicatur identicè, & formaliter de illa realitate propria, & de qualibet, cui est communis, aut non, Verbi gratia: Vtrum sic prædicetur homo de Sorte, & Platone, quod verum sit dicere, hæc humanitas est Sorteitas, & è conuerso, aut non prædicatur identice de ipsis, vt non sit verum dicere, quod humanitas sit Sorteitas, & Platonitas, sed sit res quædam in Sorte, & Platone: non potest dari primum, quia tunc vna res prædicaretur identicè de pluribus differentibus realiter, & non male intelligimus etiam in diuinis; immo esset quasi vna res communis realiter pluribus, sicut est in diuinis: nec potest dari secundus modus, quia tunc cognoscendo humanitatem, nihil in toto mundo cognoscerem de Sorte, quia aliud omnino est.

Confirmatur, quia si est communis, tunc quando Sortes generat Platonem, vel non generat totum Platonem, vel idem generaret se; nisi dicatur, quod generatio non est aliud, quam cõmunicatio essentiæ per transmutationem in alio, sicut dicimus de essentia in diuinis, & hæc est ratio Aristotelis. Generans enim, non generat, sed generat tale, quale ipsum est.

Nunc pono instantias, & difficultates, quæ occurrunt circa hoc, & Prima quidem est: quia omni vni potentiæ correspondet vnum obiectũ formale sub vna ratione: sed visus est vna potentia circumscripto actu intellectus: ergo correspondet sibi vnum obiectum formale sub vna ratione. Illud est color, & non hic color: ergo color, in quantum abstrahitur ab hoc colore, est aliud in rerum natura. Probatio minoris, quia si hic color sub ratione huius coloris esset obiectum visus, non posset visus cognoscere aliquid, nisi sub ratione huius coloris. Et confirmatur, quia sensus non decipitur circa proprium obiectum: sed visus decipitur circa vnitatem numeralem obiecti: ergo color sub vnitate numerali non est obiectum formale ipsius visus. Probo assumptũ,

quia

quia visus tendit in radium solarem, qui continue est alius, & alius sicut in vnum radium: ergo
A non attingit visus radium, vt hic radius est, sed vt radius in communi.

Secundo sic: hæc est vera. Sortes est homo, quæro tunc aut prædicatur pura ratio fabricata per intellectum, aut Sorteitas de sorteitate, siue Sortes de seipso; aut res realiter distincta, & separata, aut res communis non realiter distincta.

Non potest dici primus modus, quia tunc vna ratio fictiua prædicaretur de vera re: nec secun-
B dus modus videtur possibilis, quia tunc prædicaretur idem, & non esset aliud dicere: Sortes est homo, quam Sortes est Sortes: nec potest dari tertius modus, quia tunc propositio esset falsa, nam hoc modo res distincta prædicaretur de re distincta prædicatione, quæ dicit, hoc est hoc: ergo oportet dare quartum, quod illud quod prædicatur ibi, sit res ipsa aliquo addito ei, quo est Sortes.

Tertio, quia diffinitio est vere alicuius diffinibilis rei veræ, quia non diffinitur pura ratio.
C Tunc sic: Illud habet veram entitatem realem, quod verè diffinitur, sed hæc est vnitatis specificæ, non indiuidui: ergo.

Quarta ratio est ista. Cuicunque reali passioni correspondet subiectum adæquatum ex primo Posteriorum; sed risibilitas est passio realis: ergo habet subiectum adæquatum. Primum reale, hoc non est aliquid indiuiduum, quia sibi non adæquatur: ergo est aliquod commune, puta natura speciei.

D Quinta ratio est ista. Illud, à quo incipit diuisio realis, est vere entitas realis habens vnitatem realem: sed realis diuisio incipit à ratione generis, & sic per differentias reales: ergo in genere erit aliqua vnitas realis.

Sexto sic, quando aliqua comparantur in vna forma, oportet illa habere vnitatem realem. Vnde comparatio non est secundum genus propter æquiuocationem, sed indiuidua comparantur secundum vnitatem specificam: ergo illa esset realis.

E Septimo sic: Cuilibet rationi mensuranti conuenit aliqua vnitas: sed ratio mensuræ conuenit rei secundum rationem specificam, non secundum rationem indiuidui, nam vnum indiuiduũ respectu alterius non habet rationem mensuræ, cum inter indiuidua non sit magis, vel minus, prius, vel posterius: ergo ratio specifica habet propriam aliquam vnitatem: sed vnitas mensuræ non est vnitas rationis: ergo.

Hæc sunt rationes fundamentales eiusdem opinionis, quæ fuit valde communis, & famosa, vsque ad tempora Aristotelis; & fuit opinio Platonis secundum rei veritatem: non enim fuit opinio Platonis, quod ideæ essent separatæ subiecto & loco, sed erãt separatæ separatione reali, quia erant realiter aliud ab indiuiduis, quibus erant communes, & erant omnino ingenerabiles, & incorruptibiles, per communitatem talis realitatis isti, & illi, & iste, & ille erant homines, & sic de alijs indiuiduis aliarum specierum, & hunc intellectum tangit Philosophus, qui dicit, quod apud illos generatio fiebat per ingressum, &
A egressum, ita quod mens eorum erat, quod idea erat realitas intra indiuiduum, sed tamen extra, non per separationem localem, sed entitatiuam, quia realiter distincta ab indiuiduo, & realitas istius ideæ communis fiebat hæc, & illa particularis per materiam contrahentem, & hoc modo Callias & Sortes non differunt nisi per materiã, & sic procedit Aristotelis contra illam opinionem ad istum intellectum.

Tunc ad difficultates, quæ adducuntur, dico, quod omnes procedunt ex rationibus communibus, & logicis; & ideo sunt difficiles ad soluendum, tamen ex rationibus logicis non debet iudicari verum, posito quod appareat aliquod in-
B conueniens secundum rationem logicam.

Tunc ad primum dico, quod ratio supponit falsum, quod actus sensationis terminetur ad aliam realitatem quàm indiuidui. secundum enim Arist. Intellectus est vniuersalium, sensus vero particularium, & ideo radius, qui terminat visum, est hic radius numeraliter tantum.

Tunc ad formam, cum dicitur, Vni potentiæ
C correspondet vnũ formale obiectum, dico, quod potentia comparatur ad obiectum per actum, suum mediante quo attingit obiectum; sicut ergo est de actibus indiuiduis in ordine ad obiectum, sic de potentia ad actum: ergo actus numeraliter sunt distincti ad hanc vnitatem distinctã; sic à parte obiecti color, qui aspicit actus materialiter distinctos, est hic color, & hic color secundum vnitatem numeralem. Color vero, qui aspicit actus, vt sunt vnum specie, habet vnitatem communem speciei, siue generis: sic ergo
D vnitas obiecti correspõdet vnitati potentiæ mediante actu, & ideo mediante actu numerali respicit hunc colorem numeralem: mediante actu communi respicit colorem secundum rationem communem: secundum autem rationem specificam actus obiectum, est color abstractus, quam quidem abstractionem non facit sensus, sed intellectus: & per consequens intellectus est, qui dat sibi illam vnitatem.

Ad illud de radio, quod visus non decipitur in vnitate propria sui obiecti formalis, concedo,
E & ideo actus ille numeralis non decipitur circa hunc radium. Quot enim sunt radij, tot sunt visiones, & inde sicut annihilatur, & euanescit visio, quæ erat respectu illius: & cum dicit, sensus indicat per totum decursum esse vnum radium, nego de sensu particulari, sed verum est de sensu communi. Ille enim indicat esse vnum, & ratio est, quia omnes sunt apti facere vnam impressionem, & sunt similia, & eiusdem rationis, & ideo ibi decipitur sensus communis, sed non sensus particularis, & sensus cuius hic radius est pro-
F prium obiectum, vt hic & hic.

Ad illud de prædicatione dico, quod non prædicatur alia res, quàm Sorteitas, cum dicitur, Sortes est homo. Ad inconueniens quod adducitur, quod idem prædicaretur de se: dico quantum ad rem, ita est; vere enim secundum rem eadem est res, quæ ponitur in subiecto, & quæ ponitur in prædicato; sed loquendo de re in ordine ad intellectum, qui cognoscit eandem rem alio & alio conceptu, cum accipit Sortem, vt sortem, & vt hominem; quælibet enim res singularis

gularis nata est facere de se alium conceptum, & vnum notiorem altero, per quem declarat illum, & sic eadem res sub conceptu noto prædicatur de se sub conceptu ignoto. Est enim res omnino vna sub vnoquoque conceptu, & intellectus ponit per eandem similitudinem confusam omnia indiuidua vnum conceptum specificum.

Dices; ergo pura ratio, & purus conceptus prædicabitur de vera re, & erit falsa prædicatio.

Respondeo, rationem prædicari de re potest intelligi dupliciter: vno modo quod pura ratio prædicetur sic, quod sit illud, quod prædicatur, & tunc curreret inconueniens, quod adducitur. Secundo modo, quòd ratio non prædicetur, sed sit aliud inclusum necessario in prædicato, quia cum prædicatio sit actus intellectus, impossibile est rem prædicari, nisi sub concipi passiuè; & tunc prædicatio est impossibilis, nisi prædicatum, & subiectum accipiantur sub alio, & alio conceptu, qui faciunt alium, & alium conceptum, & per consequens aliam & aliam rationem, & sic res est, quæ potest concipi: aut est illud, quod subijcitur, & quod prædicatur, & sic totum prædicatur de toto; nec propter hoc est prædicatio entis per accidens, quia non potest intellectus præscindere intelligi rem, & suum concipi sine contradictione. De hoc quæritur plenius cum agebatur de genere, & differentia, de ratione generis, & differentiæ.

Dico, quod quando prædicatur homo de Sorte, & Platone, homo non est res alia a Sorte, & Platone, nec tamen est vna res in ipsis, nisi vnitate rationis, quæ consistit in vno concipi, quia omnes illæ res, puta Sortes, & Plato, & sic de alijs, conueniunt in vno concipi passiue, & ideo sub illa ratione attinguntur vnica intellectione, & vno intelligi, & ideo est vna ratio, quæ non est aliud, quam vnitas conceptus: nec illud concipi, vt dictum est alias, respicit rem vt substratum, sed per indiuisionem, quia intellectus rem concipi non potest solui in duo, sed quantumcunque accipiat rem præscire, semper ibi includit concipi.

Ad aliud de diffinitione, dico, quod diffinitio negatiua est singularium vt Commentator dicit 2. de anim. com. 8. exponens mentem Aristotelis fuisse illam.

2. de anim. com. 8.

Sciendum ergo, quod circa rem, circa quam intellectus negotiatur, est duo considerare, scilicet rem illam, & operationem intellectus. Diffinitio autem, cum sit actus intellectus, oportet esse in diffinitione, & rem illam, & operationem intellectus. Res ergo, quæ ibi est, est singularis, & particularis: sed quia ibi concurrit operatio intellectus, ideo diffinitio est rei, secundum communem conceptum, quem res illa facit. Sic ergo diffinitio est rei particularis secundum explicationem vnitatis, quam facit intellectus, diffinitio est rei sub concipi.

Ad illud de passione, quod habet subiectum adæquatum. Respondeo, sic est de passionibus, sicut de subiectis, quia sicut hic homo, & hic homo faciunt vnum communem conceptū, quia quodlibet illorum est res cum tali concipi: sic etiam hæc risibilitas adæquatur humanitati simpliciter, ita quod quælibet realitas sit sub vno communi concipi passiue, & sic adæquantur passiones substantijs proportionaliter hinc inde.

Ad aliud de diuisione reali, concedo, & minorem nego. Illa enim non est realis diuisio per differentias, nec incipit ab vnitate rei absolute, sed vt cadit sub concipi.

Ad illud de comparatione dico, quod comparatio fit per vnitatem conceptus, non rei.

Ad probationem de Philosopho dico, quod si illa esset intentio Philosophi, ita diceret, quod comparatio sit secundum genus, sicut secundum speciem: nam generi secundum istos correspondet propria realitas, quam non importat differentia, & rationes suæ aliquæ potissimæ, ita probant de genere, sicut de specie, & tamen Philosophus negat comparationem secundum genus, & concedit secundum speciem,

Dico ergo quod ad comparationem sufficit vnitas in concipi, sub qua intellectus ponens omnia potest comparare illa in illa ratione conceptus. Potest enim intellectus habere vnam speciem omnium indiuiduorum, & ideo potest habere actum vnum, & per consequens potest habere concipi, & vnum compositum, & secundum illūm esset comparatio. Sed quare non sit comparatio indiuiduorum secundum vnum conceptū generis, sicut speciei?

Respondeo: Vnitas conceptus generis prouenit à quodam concipi diminuto & imperfecto, qui sequitur speciē actum imperfectū, quatenus est à specie quadam diminuta proueniente ab imperfecta impressione, quam nata sunt facere indiuidua in intellectu; & hinc est, quod conceptus generis expectat semper differentiam contrahentem, quia non est secundum concipi simpliciter, sed imperfectum: & hinc est, quod genus est aliquod medium inter potentiam, & actum, & quia comparatio est inter habentia vnū concipi simpliciter, ideo inter indiuidua non est comparatio secundum genus.

Ad illud de mensura dico, quod mensura non accipitur secundum vnitatem alicuius rei communis, sed tantum in intellectu, & in concipi, & ideo intellectus facit illam mensurationem, quæ metitur plura secundum vnitatem aliquam, quæ est tantum in intellectu, licet proueniat à re mediante vno concipi, quæ est per vnum actum, qui prouenit ab vna specie, quam causant plura indiuidua ratione vnius impressionis, quam apta nata sunt facere in intellectu.

Ad argumentum in oppositum, quod per idem re non potest aliud conuenire cum alio, & differre.

Respondeo, aut loqueris de conuenientia, & differentia formaliter, & tunc concedo maiorem; per idem formaliter non possunt aliqua conuenire, & differre, quæ etiam conueniunt formaliter per relationem conuenientiæ, & quæ differunt, differunt formaliter per relationem mutuā differentiæ, quia ergo non est eadem relatio cōuenientia, & differentia, ideo non eodem formali, quo aliqua conueniunt differunt.

Si vero loqueris non formaliter, sed fundamentaliter, tunc maior non est vera, quia per eandem realitatem albedinis, hæc albedo conuenit magis cum hac albedine, & minus conuenit cum hac

hac nigredine. Vnde realitas eadem huius albedinis est illud, quo hæc albedo fundat conuenientiam ad albedinem illam, & illud quo caret hæc albedo tali gradu conuenientiæ ad nigredinem; ita quod ex parte fundamenti non est aliquis gradus distinctionis rei, & rei, nec formalitatis, & formalitatis, sed per idem omnino conuenit cum isto tantum, & cum isto non tantum: gradus autem distinctionis est tantū penes relationes conuenientiæ, & disconuenientiæ formaliter.

ARTICVLVS II.

Vtrum vnitas specifica sit vnitas alicuius rei differentis.

QVoad secundam quæstionem arguo primo, quod vnitas specifica sit vnitas rei alicuius differentis; quia quando aliqua realitas talis est, quod ei non repugnat vniuersalitas, nec particularitas, illa necessario est realitas indifferens, nec eadem cum illa, cui repugnat vniuersalitas: sed albedini conuenit, quod possit concipi vniuersaliter, quod repugnat huic albedini: ergo albedo importat realitatem aliquam vnam vnitate differentiæ, aliam a propria realitate huius albedinis, vt est hæc albedo: sed vnitas albedinis, vt distinguitur ab vnitate huius albedinis, est vnitas specifica: ergo.

In oppositum est, quia quæro, quid intelligitur per illam differentiam, aut quod res vna, vt sit in pluribus partibus, & tunc reddit in opinionem improbatam in præcedenti quæstione; aut illa est vna res particularis, & tunc distinguitur ab omni alia: ergo non est indifferens.

Respondeo, hæc quæstio introducta est, quia quidā Doctores moderni distinguunt de triplici vnitate. Quædā. n. vnitas singularis, cui repugnat contradictorie plurificari, & concipi vniuersaliter. Alia est vnitas vniuersalis, qua dicitur, quod vniuersale est vnum in multis, & hæc vnitas non est alicuius rei, quia secundum Damascenum: Nulla res est, quæ sit eadem in pluribus præter essentiam diuinam, rediret opinio etiam Platonis, & ideo illa vnitas non est prima, nec fundatur immediate super vnitatem singularitatis, quia illi repugnat concipi vniuersaliter: ergo requirit aliam vnitatem in re, quam singularis, & illa est vnitas, quæ dicitur vnitas cuiusdam indifferentiæ, quia extra intellectum est accipere rem existentem in isto indiuiduo, vt in Sorte, accipio humanitatem, quæ non habet vnitatem singularitatis, alias non posset concipi plurificabilis: ergo oportet, quod habeat vnitatem indifferentiæ alicuius ad hanc vnitatem numeralem, & illam, & super illam fundat intellectus vnitatem vniuersalitatis, quando concipit vnum in multis, & pro tanto vnitas istius dicitur vnitas indifferentiæ, quia potest esse vniuersalis in conceptu, & potest esse hæc signata extra intellectum: sed neutrum horum habet per naturam propriam, sed vniuersalitatem habet per actum intellectus. Quod autem sit hæc signata, hoc habet per differentiam indiuidualem, quæ facit eam hanc. & hæc est secundum illos vnitas, quæ est minor vnitate numerali, & maior vnitate rationis: Rationes autem factas in præcedenti quæstione euadunt isti; quia omnes procedunt, ac si vna res in pluribus, sed non concedunt, quando vna res possit esse indifferens ad plures res. Tunc ad propositum vnitas specifica nō est prima vnitas, quæ est vnitas singularitatis, quia nec specificæ repugnaret concipi vniuersaliter; nec est vnitas vniuersalis, quæ tantum est in intellectu: ergo est vnitas indifferentiæ extra intellectum, tertio modo dictæ. Licet illa opinio sit valde pulchra, & subtilis: & rationes factæ in præcedenti quæstione non videantur esse contra eam; tamen videtur mihi, quod non sit rationabilis vllo modo. Ideo pono vnam Conclusionem contra eam propositionem primam, & est ista. Quod vnitas specifica non est vnitas rei indifferentis extra intellectum cū extra illum sit indifferens, immo quælibet res sita extra intellectum est determinata ad particularitatem, hoc tamen non absolute potest concipi vniuersaliter.

Probo autē Conclusionē illā sic. Res differēs, & res indifferens nō sunt eædē res: sed res Sortis est indifferens, qui sibi propria est res humanitatis; per te est indifferens; ergo, & Sorteitas est quædam humanitas: ergo extra intellectum est in Sorteitate duplex humanitas. Vna propria sibi, alia vero indifferens. Ex quo sequitur, quod est dare tertium hominem communem Sorti, & Platoni, & alia inconuenientia similia, quæ adducebantur supra.

Dices, Volo quod humanitas, & illūd per quod Sortes est homo signatus non sint eadem res, quia humanitas ista, quæ est indifferens indiuiduatur per additum, scilicet indiuidualem differentiam. Argumentum ergo non probat, quod in Sorte sit duplex humanitas, sed vna, quæ, quantum est de se, est indifferens. Illa autem sit humanitas Sortis per illud additum, & sic humanitas Sortis, & Sorteitas, licet includant duas res, non tamen duas humanitates, sed vnam tantum cum aliquo addito, quod non est humanitas, nec hæc humanitas, sed illud, quo humanitas formaliter est hæc humanitas Sortis.

Contra. Secundum hoc tu vis habere in Sorte humanitatem, vt quandam rem indifferentē, & proprietatem hypostaticam, qua sit hæc humanitas Sortis propria. Tunc sic, aut Sortes & Plato differunt humanitate sua, aut humanitate communi, & differunt tantum penes differentias indiuiduales, & proprietates hypostaticas. Si secundo modo, ergo Sortes, & Plato non differunt quidditatiue, & substantialiter, sed proprietate extrinseca; & quasi sicut in diuinis: ergo necesse est dicere, quod differant humanitatibus proprijs, vt sic non sit in isto tantum humanitas indifferens, & proprietas hypostatica; sed sit humanitas propria, quæ fundet immediate differentiam à Platone ita, quod humanitas Sortis, quæ est Sorti propria, est alia in se ab humanitate propria Platonis. Non autem, quia proprietas est alia; ideo humanitas est alia. Tu autem ponis humanitatem indifferentem: ergo argumentum stat, quod in Sorte est duplex humanitas.

Dicitur, quod multum refert dicere, nec est idem, quod est aliud, & quo est aliud, quia in huiusmodi effectibus formalibus non est idem

quod,

quod, & quo; sicut nón est idem, quod est album, & quo est album. Ad propositum bene verum est, quod humanitas Sortis est illud, quod est aliud ab humanitate Platonis, & è conuerso. Sed tamen humanitas Sortis non est illud, quo inest hæc alietas, nec humanitas Platonis è conuerso, sed illud est indiuidualis differentia. Hinc inde non est ergo inconueniens, quod aliqua realitas sit seipsa differens ab illa tanquam quod differt, & cum hoc, quo illud differt, non sit illa, sed aliquod additum: & per hoc saluatur, quod Sortes, & Plato differunt substantialiter, quia ad hoc sufficit, quod humanitas Sortis se ipsa differat ab humanitate Platonis tanquam quod: non requiritur autem, quod se ipsa differat tanquam quo.

Contra. Quando forma aliqua aduenit alicui substrato indifferenti, ita quod inuenit ipsum indifferens, totam differentiam intrinsecam ei relinquit, quia non tollit ab eo aliquid, quod ei inesset intrinsece, & præcise pónit effectum suum formalem circa eam. Ideo si facit differre, tantũ facit differre penes suum effectum formalem; & ratio huius est, quia non causat distinctionem, nisi per hoc, quod communicat suum effectum formalem, & ideo in substrato priori nullam facit differentiam, sed tantum in suo effectu formali, quem communicat: sed effectus formalis illius differentiæ indiuidualis, non est esse hominem, sed aliud extrinsecum: ergo Sortes, & Plato non distinguuntur, ex hoc, quod est esse hominem, & sic non distinguuntur in humanitate, sed in aliquo alio extrinseco actuali, quod est esse hypostaticum: ergo sequitur, vt prius. Maior istius rationis potest probari exemplo.

Albedo enim adueniens superficiei non aufert sibi indifferentiam, quam habet ad alios colores, sed tantum ponit distinctionem, quantum ad effectum suum formalem, qui est esse album, & hoc modo distinguit à non albis.

Item secundo ad idem: secundum Philosophum 9. metaph. eodem formaliter aliud est homo, & hic homo, & vnus homo: Sed Sortes est humanitate homo: ergo, & hic humanitate; non ergo per talem proprietatem, quam ponis.

Tertio sic. Omnem realitatem indifferentem ad plura aliqua potest Deus transferre ab vno eorum in aliud. Hoc patet exemplo isto: quia enim materia est indifferens ad plures formas, non repugnat ei transferri ab vna in aliam; sed humanitas est res extra intellectum indifferens ad proprietatem meam, & tuam, per te: ergo Deus potest transferre humanitatem, quæ est sub proprietate mea ad tuam proprietatem, & per consequens potest fieri tua: & per consequẽs, humanitas mea potest esse humanitas tua, quod videtur absurdum.

Dices, quod ratio non valet, quia humanitas in me pro tanto est indifferens, quia non claudit infra rationem suam formalem aliquam proprietatem, tamen illa in secundo modo determinat sibi proprietatem meam, cum qua est realiter idem, licet non formaliter: ex hoc autem habetur hoc indiuiduum, quod nullo modo potest fieri aliud, nec humanitas sub alio indiuiduo.

Contra: quærò per quid humanitas, quæ est in me, appropriat sibi meam proprietatem, aut per rationem humanitatis simpliciter, & hoc non, quia ponitur, quod est indifferens. Indifferens autem sibi ad plura non appropriat sibi alterum eorum per rationem propriam, quia iam non esset indifferens: ergo per aliquod additum, quod tollit ab ea indifferentiam: sed ablata ab ea differentia est indiuidua: ergo humanitas ante aduentum illius proprietatis est indiuidua.

Item arguo aliter remouendo rationem eorũ, per quam probant indifferentiam illam. Ratio enim eorũ est, quod humanitas est indifferẽs ad proprietates indiuiduales, quia non claudit eas in actu suo, & potest concipi sine eis.

Contra. In eodem genere sunt actus, & potentia: ergo in eodem genere debet poni vnitas potentialis ad recipiendum actum, in quo est potentia ad illum actum: sed potentia ad plurificari, qua humanitas dicitur possibilis concipi; vniuersalis non est in re; sed tantum in intellectu. Non enim potest actu esse humanitas vniuersalis, nisi in intellectu: ergo potentia ad illam plurificarì est tantum in intellectu: ergo humanitas vt indifferens est, hoc est, vt possibilis est plurificari, non est in re, sed tantum in intellectu. Si ergo agens aliquod posset ponere humanitatem, nunc sub ista proprietate, nunc sub illa, tunc in differentia humanitatis ad illam, & istam esset vtique realis: sed quia hoc habet facere tantum intellectus; ideo indifferentia illa nullo modo est in re, sed in conceptu.

Confirmo conclusionem illam, quia omne, quod est, vnum numero est, secundum Boetium: ergo videtur, quod omnis entitas eo ipso, quod est extra intellectũ, sit singularis de se, nec debeo nec quærere aliam causam.

Ad argumentum in oppositum patet, quia nõ repugnat particulari concipi vniuersaliter: quomodo autem hoc sit verum, patuit supra, & apparebit infra.

ARTICVLVS III.

Vtrum vnitas specifica sit tantum vnitas similitudinaria, & qualitatiua.

AD tertiam quæstionem. Respondeo dico, quod sic; & ad hoc est auctoritas expressa Arist. in prædicament. substantiæ, vbi dicit, quod prima substantia significat hoc aliquid, secunda vero substatia, cuiusmodi sunt omnia vniuersalia, significat quale quid.

Item dicit, quod vniuersalia sunt qualitates, & Commentator 7. metaph. tex. 44. ibi com. 44. ibi dicit, quod genus & species non significant rẽ, prout est res, sed significant naturam, prout est similis naturæ.

Item: ibidem dicit, quod vniuersalia sunt de capitulo ad aliquid, & loquitur ibi de intentionibus primis.

Item primo de anima. Vniuersale autem nõ est, aut posterius est. Quomodo autem intelligendum sit, quod vnitas specifica sit vnitas similitudinaria, & qualitatiua, in sequentibus apparebit.

ARTI-

ARTICVLVS III.

Vtrum vnitas specifica sit in actu extra intellectum.

AD quartam quæstionem respondeo, dico quod partim est in re, partim in specie; partim in actu, partim in conceptu. Vbi considerandum est, quod ille est ordo, quia res illa particularis, est apta nata facere in intellectu similes impressiones, & eiusdem rationis, ideo causant in intellectu speciem eiusdem rationis. Ad speciem autem eiusdem rationis sequitur in intellectu actus vnus eiusdem rationis; siue species sit actus ille, siue non, non curo modo. Ideo indiuidua, quæ possunt communicare in vna specie, communicant in vno actu: Ad vnum autem actũ sequitur in intellectu vnus conceptus, ita quod si actus sit perfectus, & terminatus, conceptus obiectiuus erit perfectus, & terminatus; & ideo quæ possunt communicare in vno actu, communicant ex consequenti in vno conceptu obiectiuo: Conceptus autem obiectiuus non est aliud, quam res apparens obiectiue per actum intellectus, qui dicitur conceptus, quia intrinsece includit ipsum concipi passiuum, & ideo secundũ aliud, & aliud concipi est alius, & alius conceptus cum identitate rei.

Tunc ad propositum dico, quod vnitas specifica habitudinem aliquam habet ad conceptum obiectiuum in intellectu, & aliam ad actum intellectus, aliam autem ad speciem, & aliam ad rem extra. Est ergo vnitas specifica in conceptu obiectiuo formaliter, & hoc est in re, in quantum obijcitur intellectui, & includit intrinsece concipi. Ideo si quæras, vnitas specifica humanitatis, in quo est formaliter? Dico, quod in humanitate, non in animalitate, sed vt concepta est, & hoc modo idẽ est, quod conceptus obiectiuus hominis: sed illa vnitas est in re extra in potentia, & inchoatiue, in quantum nata est causare in intellectu impressionem perfectam consimilem alterius rei, ex qua sequitur vnitas actus, & ex consequenti vnitas vnius conceptus obiectiui; sed in specie si ponatur alia ab actu, & causa actus, dico, quod talis vnitas esset vnitas, sicut in causa: nam eo modo, quo species est causa actus, est causa conceptus obiectiui; est formaliter talis vnitas. Sed ad alterũ, quam habitudinem habet talis vnitas, dico, quod habitudo ista reducitur ad habitudinem, quam habet actus ad ipsum conceptum obiectiuum, siue ad rem positam in esse apparenti, & intellectu, de quo dictum est in primo, & alias.

QVAESTIO TERTIA.

PER QVID CONTRAHATVR ad indiuiduum.

Postquam visum est de communi entitate naturæ specificæ: nunc secundo videndum est de eo, quo contrahitur ad indiuiduum, quod est principium indiuiduationis. Et quæro circa hoc quatuor quæstiones.

1 Vtrum indiuiduum sit formaliter indiuiduum per aliquid positiuum pertinens intrinsece, & per se ad rationem speciei.

2 Vtrum generaliter loquendo species contrahatur ad indiuidua per aliquod additum positiuum, vel priuatiuum.

3 Vniuersaliter, quid est principium indiuiduationis, siue quid addit indiuiduum super speciem.

4 Descendendo ad propositum ad Angelos, Vtrum omnes Angeli sint eiusdem speciei.

ARTICVLVS I.

Vtrum indiuiduum sit formaliter indiuiduum positiuum pertinens intrinsece ad rationem speciei.

QVantum ad primam quæstionem arguo primo, quod sic: Quia indiuiduum non est indiuiduum per aliquid, quod pertinet per accidens ad rationem speciei; ergo per aliquid intrinsece. Antecedens patet, quia alias indiuiduum esset ens per accidens, non per se, & per consequens non esset in prædicamento, nec in genere, nec in specie. Consequentiam probo, quia illud, per quod est indiuiduum, vel est substantia speciei, vel accidentale. Si ergo non accidentale, esset substantiale, & si substantiale: ergo non accidentale: ergo pertinet ad rationem speciei.

In oppositum est, quia secundum Porphyrium innitentem auctoritati Platonis in specie specialissima oportet quiescere: sed si indiuiduum per aliquid intrinsecè pertinens ad speciem non esset in statu, vel quiete, adhuc esset inuenire differentias intrinsecas, & essentiales præter differentias constituentes species: ergo.

Respondeo: hic pono primo punctum quæstionis, secundo propositionem intentam. Quoad primum. Quæstio ista mota est propter vnam subtilem valde opinionem cuiusdam Doctoris. Dicunt enim quidam cum illo, sicut genus intrinsecè diuiditur per differentias pertinentes ad rationem generis, sicut dicit Philosophus, quod pedale, si debet diuidi intrinsecè, oportet, quod diuidatur per duas partes pertinentes per se ad rationẽ pedis, puta per bipedem, & quadripedẽ; 7. metaph. tex. 43.

non per duas extrinsecas, & accidentales, vt per A
alatum, & non alatum. Hoc ergo modo accipiendo pertinere ad rationem generis, dicit illa opinio, quod species suo modo diuiditur in indiuidua per duas aliquas pertinentes ad rationem speciei, quibus intrinsece, & formaliter constituuntur illa indiuidua, vt sic indiuidua constituantur in esse tali, & differant ab inuicem aliquibus constitutionibus intrinsecis, quæ per se diuidunt rationem specificam, & aliqui illa talia intrinseca vocant gradus indiuiduales: eadē enim forma potest habere plures realitates, & B
in proposito indiuiduum habet in se tot realitates, quot sunt genera, a genere generalissimo vsque ad speciem, & vltra hæc realitatem speciei, & propriam, per quam sit hoc indiuiduum.

Alij talem differentiam vocant proprietatem hypostaticam, non quod sit proprietas accidentalis, & consequens indiuiduum: sed dicitur proprietas respectu naturæ, quòd particulariter determinat, & contrahit illam naturam. Sic ergo hæc est opinio, & videtur esse probabilis propter duo. Primo, quia posterius non est causa prioris: C
sed indiuiduum substantiæ est prius indiuiduo cuiuscunque accidentis; ergo non est formaliter indiuiduum per aliud, quod sit accidens.

Antecedens patet, quia causa prior est effectu Minor probatur per Commentatorē 7. metaph. tex. 4. expresse. Si ergo species contrahatur ad indiuiduum non potest esse per aliquid, quod sit alterius generis a substantia, vel accidens speciei, nisi accipiendo accidens large, vt accipit Auicen. pro omni eo, quod non includitur infra rationē quidditatiuam ipsius rei, eo modo, quo dicit Porphirius, quod differentia accidit generi.

Secunda ratio, quia ex hoc apparet, quomodo differunt ad inuicem: Ratio enim speciei est in potentia ad differentias indiuiduales, etiam infinitas, sicut sunt possibilia infinita indiuidua esse sub specie, & quodlibet indiuiduum constituitur intrinsece per aliquam talem differentiam & differt a quocunq. alio, ita quod per differentiam indiuiduali mea sit, quod humanitas mea nō sit humanitas tua; sicut per rationale fit, quod animalitas, quæ est in homine, non sit animalitas asini. E

Secundo pono intentam Propositionem oppositam directe isti opinioni, quod indiuiduum non est formaliter indiuiduum per talem differentiā intrinsece constituentem ipsum, & per se ad speciem pertinentem.

1. Hanc Conclusionem probo tripliciter, Primo per motiuum principale oppositæ opinionis, sic: Posterius sub ratione qua posterius nunquam est causa prioris in ratione, qua est prius: sed proprietas illa hypostatica est posterior natura specifica indiuiduata, & particulata: ergo. Maior est alterius opinionis. Minorem probo. Accipio illam proprietatem, quæro, cui aduenit primo, aut naturæ specificæ, vt vniuersalis est, vel vt iam particulata est. Verbi gratia. Vtrum adueniat humanitati simpliciter, vel isti humanitati; si aduenit naturæ, vt particulari, puta huic humanitati, habeo propositum, quod proprietas erit posterior natura particulata; si vero aduenit naturæ simpliciter, puta humanitati indifferenti.

Contra, Primo, quia qua ratione humanitas fit tibi propria per tuam differentiam, eadem ratione fiet mihi propria per meam differentiam, & tunc humanitatem tuam faciet Deus in me destructa differentia propria, quæ est in te.

Dices: Verum est, quod humanitas mea accepta in generali potest fieri tua, sed non sub illa ratione, in quantum est mea: quia Deus non potest facere, quod humanitas, in quantum est mihi appropriata, sit tua.

Contra. Hæc humanitas mea, aut est mea, & mihi propria per se nullo addito, & habeo propositum; aut per aliquod additum, tunc remanet argumentum, quia per virtutem, qua proprietas mea auferetur, & tua ponetur, fiet humanitas mea tua.

Dices; argumentum concluderet bene: si humanitas mea, & differentia mea essent separabilia, sed esto, quod separentur.

Contra. Non est contradictio, quod humanitas simpliciter fiat sub diuersis proprietatibus, quia non est contradictio, quod aliquid fiat sub diuersis, ad quæ est indifferens: sed per te est contradictio, quod humanitas mea fiat sub proprietate tua: ergo humanitas mea non est humanitas simpliciter: ergo est hæc humanitas: ergo indiuidua, priusquam proprietas adueniat.

Item, non est formale, quo constituitur indiuiduum, quo non est commune omni indiuiduo, Probo, quia constitutum non potest reperiri sine formali principio constitutiuo: sed non est commune omni indiuiduo constitui per gradum indiuidualem: ergo. Probo: Capio albedinem, & D
albedinem in eodem gradu, & tamen sunt duo indiuidua: ergo duæ albedines non constituuntur inesse indiuiduo per gradum indiuidualem, & manente eodem gradu variantur in esse indiuiduali.

Item: capio duas lineas pedales, quid est ibi, in quo differant præter rationem lineæ? Certum est enim, quod conueniunt in eodem gradu lineæ: ergo cum non differant in gradualitate, videtur quod differant intrinsecè per rationem lineæ, in quantum indiuidua sunt.

Item: Si gradus indiuidualis constituit indiuiduum, & distinguit eum ab omni alio, sequitur quod Deus non poterit facere duo indiuidua in eodem gradu, quod tamen falsum: quia Deus potest facere duas animas æqualis gradus, & perfectionis, quantū ad omnia; similiter eundem gradum gratiæ potest Deus facere in anima mea & tua, & similiter duo de gradu gloriæ.

Item Philosophus 7. Metaph. tex. 25, & 26. in fine, vbi inquirit ex intentione, quæ differentiæ faciunt contrarietatem, & diuersitatem specificam, & quæ non; dicit, quod est vltima diuisio, & essentialis, & per se rationis ordinabilis; in genere est diuisio per duas specificas, & nulla per se est vlterior: sed si fiat diuisio extra illam, non potest esse nisi accidentalis, & per ea, quæ sunt extra rationem specificam: sed si species diuiderentur per aliquid absolutum intrinsecè, illa diuisio, quæ est generis per species, non esset vltima, cum tu ponas aliam per se, videlicet per differentias indiuiduales: ergo, &c. 10. metaph. tex. 25.

Et

Et potest maior illa, quæ est Philosophi proba A
ri per rationem, sic: Impossibile est, quod aliqua ratio diuidatur per se, & primo, vltimate per infinitas; rationes enim per se, & essentiales non procedunt in infinitum. Processus enim in infinitum solum conceditur in ijs, quæ insunt per accidens: sed differentiæ indiuiduales sunt infinitæ: ergo diuisio speciei per duas indiuiduales non potest esse per se, & essentialis, & vltima in prædicamento; immo diceretur, quod genus poterit diuidi per duas infinitas, prima diuisione. Non enim videtur, quod possit ratio infinitatis ad hoc signari, nisi per hoc, quod diuisio generis est diuisio per se, & essentialis. Si ergo diuisio speciei sit in duas specificas, illa non esset per se, & essentialis, sed per accidens, idest per aliquid, quod non pertinet per se ad speciem, nec ad genus, sed est extra rationem vtriusque.

Confirmo, quia alias dictum Porphirij non haberet colorem, qui dicit, quod Plato iubet quiescere in species.

Item species specialissima non esset ratio atoma. Ratio est, quia tunc ratio speciei esset possi- C
bilis ratio respectu differentiarum. Item tunc species specialissima esset genus. Probo per Cōmentatorem 7. Metaph. supra cap. 2. Aristotelis, qui dicit, quod differentia, quæ constituit genus, est partim in actu, partim in potentia. Differentia vero speciei est totaliter in actu: sed si vltra differentiam specificam sit dare indiuidualem, tunc differentia specifica esset partim in potentia: expectabit enim determinationem differentiæ specificæ aliquid, quod ipsam haberet per se contrahere, & determinare. Sequeretur etiam, D
quod quodlibet indiuiduum esset vna species; & probo, quia Philosophus dicit 7. Metaph. tex. 42. & 43. quod natura differentiarum diuidentium aliquid per se, alia est à natura differentiarum diuidentium aliquid per accidens. Ratio est, quia differentia per accidens non facit diuisum esse alterius rationis: differentiæ vero diuidentes per se faciunt diuisum alterius rationis. Exemplum. Masculinum, & fœmininum non variant rationem animalis, sed si animal diuiditur per duas aliquas differentias pertinentes in- E
trinsecè ad ipsum sensum, tales differentiæ variabunt vtique speciem animalis, & ideo differentiæ diuidentes animal in hominem, & asinum, sunt alterius rationis: sed per te hæ differentiæ diuidunt rationem speciei per se: ergo faciunt naturam speciei in indiuiduis esse alterius rationis ab alio indiuiduo: ergo quodlibet indiuiduū secundum hoc esset vna species. 7. met. t. 42.

Dices, sicut quidam imaginantur, quod nos possumus loqui de constituto ex natura specifica, & differentia indiuiduali, vel de substrato ipsi differentiæ indiuiduali. Ad propositum dices, F
quod verum est, quod constitutum ex differentia & specie indiuiduali est alterius rationis ab alio constituto, & hoc, ratione alterius, & alterius differentiæ indiuidualis hic, & ibi, sed tamen substratis, puta species illa non sit alterius rationis ex hoc. Non enim variatio fit inter rationem naturæ specificæ in se, sed in constituto ex vtrisque.

Contra: Idem dicam tibi de differentijs specificis. Certum est enim, quod non variant substratum, licet varient ipsum constitutum. Vnde rationale, & irrationale variant rationem hominis, & asini; sed non variant rationem animalis, quod non est verum, vt patet per Philosophum, vbi supra, quod differentiæ, quæ non aduenient intrinsecè, sicut masculinum, & femininum, non variant rationem animalis: Differentiæ enim animalis per se variāt rationem eius: ergo si differentiæ indiuiduales sint per se, Sortes, & Plato in ratione humanitatis erunt alterius rationis. B

Confirmo hoc per Philosophum 10. metaph. Ille enim dicit ibi, quod omnis differentia, quæ est in actuali, & formali, & differentia specifica: sed differentiæ, quæ essent indiuiduorum, in differentijs indiuidualibus, essent penes actuale, & formale, & conueniunt in aliquo possibili, quod expectat determinari per illas: ergo differentia indiuidualis erit differentia formalis, cuius oppositum dicit Philosophus 10. metaph. vbi supra. 10. metaph.

Item sequeretur, vt dixi, quod Sortes, & Pla- C
to erunt duæ species.

Dices, quia ratio propria, per quam Sortes est indiuiduum, est indiuiduale formaliter in plura talia, sed ratio speciei de se est indiuisibilis in aliqua plura huius.

Sed contra. Possibile est dare speciem aliquam cui repugnat habere amplius, quam vnum indiuiduum: ergo instantia non obstat: Præcipue cum secundum hoc sit dare infra naturam indiuidui differentiam possibilem, & actualem, quod videtur contra Philosophum 10. metaph. quia secundum eum diuisio in species est illa, D
quæ est alterius, & alterius in omni per se, sicut motio visus albedinis, & nigredinis sunt alij, & alij modi per se, ideo variant specifice rationem coloris sub albedine: ergo oportet, quod vel differentiæ indiuiduales constituant aliam speciem, vel quod non diuidant per se rationem speciei, & sic diuisio speciei in indiuidua esset per duas accidentales.

Quarta ratio est ista. Illud, quod est ex ratione sua aliquid communicabile, non potest E
esse ratio formalis, quo species contrahitur ad hoc indiuiduum; si enim sic est communis alteri indiuiduo, sicut isti non magis constituet illud indiuiduum, quam illud: sed quæcunq. differentia indiuidualis de se habet, quod possit esse communis, & communicabilis alteri, immo hoc habet quæcunque accidentalitas, quæ est extra nihil, vt probabo: ergo. Maior probatur, quia differentia communi non abundat indiuiduum speciei.

Item: ex quo illa proprietas indiuidualis est F
communis, aut indiuiduabitur se ipsa, aut aliquo alio. Si primo modo, ergo & natura speciei potest se ipsa esse indiuidua; si aliquo alio, de illo quæro; aut est actualitas se ipsa indiuidua, & sic dicam in proposito; aut per aliquid aliud, & procedetur in infinitum. Minorem probo; quia da, quod Deus producat hunc hominem in humanitate contracta per gradum indiuidualem istius hominis, quæro, vtrum Deus possit facere alium hominum in isto gradu: & oportet dicere, quod sic; alias Deus non posset Petro

annihilato facere alium eiusdem gradus, quod A
est absurdum, cum nullus hoc facere possit.
Corrupta enim vna albedine, potest aliam in-
eodem gradu constituere. Item nulla est con-
tradictio, quod sint duæ tales albedines in eo-
dem gradu. Pone enim duas, tales erunt si-
millimæ, & ex hoc non erunt eædem, immo
vna non erit alia. Nec est contradictio, quod
sint duo simillima vltimate, & non eadem;
quinimmo ex hoc sequitur, quod non eadem,
Hilarius. quia secundum Hilarium, Impossibile est, quod
duo homines habeant eandem proprietatem, & B
tamen erunt proprietates eorum similes, immo
simillimæ. Tunc sic, quando duæ rationes sunt
ad inuicem simillimæ, possibile est intellectum
formare de eis aliquem vnum conceptum com-
munem illis. Tunc quæro. Ratio communis
correspondens conceptui illi, per quod appro-
priatur, & determinatur ad indiuiduum? si se
ipsa: ergo pari ratione dicam de illa natura
speciei; si alio, quæram de illo, & sic in infinitum.

Confirmo, quia omnis quidditas, & omnis ra-
tio, quæ essentialiter est aliquod quid, est com- C
municabile: De ratione enim quidditatis est
communicabilitas: sed illa differentia, quam
ponis esse indiuidualem, habet vere rationem
quid: Omnis enim res habet rationem quid,
7. metaph. quod probo, quia primum, quod quæritur de
quolibet est quid 7. metaph. De ratione autem
eius, quod est quid, est quod ei non repugnet
communicari, quia omne tale potest abstrahi,
& concipi, vt commune. Ex hoc infero aliud in-
conueniens: sequitur enim, quod erunt duo
quid, vnum indiuiduum, alterum speciei infra D
vnam rationem indiuidui; vnum proprium, aliud
commune. Omne enim huius potest intelligi, vt
commune etiam situs, & hecceitas, nam Sortes
est hic, & Plato est hic.

Item: hæc differentia propria Petri est proprie
tas, & similiter hæc differentia Martini est pro-
prietas. Similiter possunt esse duo gradus simi-
les duorum indiuiduorum, vt pluries dictum
est: ergo.

Et confirmo, quia quælibet realitas eo quod
est extra intellectum est hoc aliquid: sed per te E
realitas naturæ specificæ per proprietatem in-
diuidualem non est formaliter primo extra in-
tellectum: ergo per eum non est formaliter hoc
aliquid.

Et iterum confirmo ex hoc secundo, quod
nunquam aliqua realitas contrahens aliquid
potest sibi dare, quod sit hoc aliquid, quia il-
lud contrahens, ex quo inuenit proprietatem il-
lam esse extra intellectum, inuenit eam singula-
rem, & hoc aliquid.

Ad argumentum in oppositum cum arguitur F
de priori, & posteriori, quod posterius non dat
priori, quod sit hoc, sed illud, argumentum non
valet: concludit enim æque de differentia indiui
duali: quia posterior est, & supponit, & per con-
sequens naturam esse hanc, quia pro quocunque
stanti aliquis est in rerum natura, est aliquid hoc
singulare.

Ad argumentum principale, cum arguitur,
non contrahitur per accidentale: ergo per essen-
tiale. Dico, quod est fallacia consequentis, quia
nec per hoc, nec per illud: per quid ergo difficile est videre, & ideo quæro secundo.

ARTICVLVS II.

Vtrum species contrahatur ad indiuiduum per aliquod positiuum, vel priuatiuum additum?

ARguo primo, quod sic: quia quando ali-
quid est commune pluribus differentibus,
ita quod illa mediate conueniunt in aliquo ne-
cesse est, quod sint differentia, quod abundent
aliquo super illud: sed indiuidua habent aliquod
commune, & sunt ad inuicem differentia: ergo.

Sed contra hoc, quia illud additum, aut perti-
neret per se ad rationem speciei, aut per acci-
dens: non per accidens; quia omne indiuiduum
accidentis supponit suum subiectum esse hoc,
quia indiuiduum substantiæ est prius omni indi-
uiduo accidentis per Commentatorẽ 7. metaph. *7. met. t. 4.*
tex. 4. Nec per se, quia illud esset aliquod quid:
ergo aliquid commune, quia tunc quæreretur
de illo, per quid est indiuiduum, sicut supra quæ-
stione præcedenti.

Respondeo; hic sic procedo, primo enim po-
nam vnam distinctionem: Secundo ponam propo
sitionem, tertio probabo eam.

Distinctio est ista. Aliud est quærere, per quid
formaliter vniuersale contrahitur, vt sit contra-
ctum, sit indiuisibile in partes subiectiuas; aliud
est quærere, per quid habet participem rationem
infra eandem speciem. Exemplum. Diuina Es-
sentia est indiuisibilis in partes subiectiuas, & hoc
vnde habet? dico quod habet se ipsa, quia omnis
res, in quantum res, est extra intellectum se ipsa,
vt sit indiuisibilis in partes subiectiuas, hoc mo-
do. Hæc albedo est indiuisibilis in huiusmodi
partes, & causa est. Differentia enim est inter
conceptum, & rem, quia conceptui non repugnat
plurificari. Si aũt vno omni plurificari repugnat:
singulare autem, cui repugnat habere compar-
ticipem, non idem est, quod indiuiduum, secun- E
dum etiam illos, qui ponunt Angelos non esse
plures eiusdem speciei, quilibet Angelus est
indiuisibilis, cum sit quilibet vna species tota
subsistens. Tunc quilibet Angelus ibi est singula-
ris, & tamen nullum est ibi indiuiduum, quia non
habet coindiuiduum, & comparticipem: & ra-
tio est, quia nulla res habet comparticipem, nec
est indiuidua, nisi quæ potest esse pars etiam: &
totum indiuiduum, aut indiuisibile primo modo,
licet in se sit indiuisibile in plura talia, tamen
ei non repugnat habere comparticipem; & ra-
tio est, quia indiuiduum non dicit totam ratio-
nem illam, sed est portio quædam speciei. Vnde
indiuiduum dicit duo; quia aliud in se indiui-
sum, & diuisum contra aliquid aliud infra illam
speciem: Illud autem, quod est singulare sic,
quod ei repugnat habere comparticipem, sed
in se sit indiuisum, cum nihil habeat commu-
ne cum eo, a quo sit diuisum. Breuiter ergo in-
diuiduum largo modo ponit dupliciter. Vno
modo illud, quod est indiuisibile in plures par-
tes subiectiuas, potest tamen habere similem
sui

sui comparticipem: alio modo cui repugnat di- A
uidi in tales partes, nec tamen potest habere
comparticipem. Exemplum de primo modo,
sicut hæc albedo; exemplum de secundo, sicut
hic Angelus, si non sit, nisi vnus in vna spe-
cie. Nunc dico, quod indiuiduum primo mo-
do est indiuiduum eo ipso, quo est in rerum
natura (vt dictum est) indiuiduum secundo mo-
do est indiuiduum, quia est tota natura subsi-
stens. Hoc modo repugnat, quod sint plures
Dij; quia Deus est tota entitas eminenter sub-
sistens, ita quod sua ratio adæquata est con- B
ceptui entis. Hoc etiam modo si vna rosa po-
neretur extra subsistens, quæ esset rosa simpli-
citer, & tota natura speciei rosæ subsistens, il-
la adæquaret totam multitudinem possibilem
rosarum, nec posset alia rosa esse. Hæc est ra-
tio potissima, quæ probat, quod est impossibi-
le plures Angelos esse in eadem specie.

Tunc ad propositum, per quid indiuiduum
est indiuiduum. Non quæritur de indiuiduo
secundo modo, scilicet, per quid repugnat tali
habere comparticipem in eadem specie: sed C
quæritur de indiuiduo primo modo, quod est
illud, per quod repugnat tali rationi diuidi in
partes subiectiuas. Rationi autem illi in con-
ceptu non repugnat sic diuidi: & hanc distin-
ctionem innuit Philosophus in prædicamen. sub-
stantiæ, vbi diuidit substantiam in primam, &
secundam, & primæ repugnat plurificari, secun-
dæ vero non. Vnde dicit, quod prima substan-
tia non dicitur de subiecto; secunda autem
dicitur de subiecto.

Nunc pono secundo Propositionem quandam, D
& est ista, quod ratio specifica, quæ consistit
in conceptu, non potest contrahi ad indiui-
duum, sic, quod conceptus communis contra-
hatur ad illud indiuiduum signatum per aliquod
additum.

Hanc Propositionem probo per varios mo-
dos, quibus diuersi ponunt tale additum: Ar-
guo ergo sic. Si indiuiduum contraheretur per
positiuum, aut illud esset respectus ad agens,
aut collectio accidentium, aut materia, aut
quantitas. Isti autem sunt modi, quorum qui- E
libet accepit iudicem suum. Probo ergo, quod
non per esse existentiæ, quod idem est, quod
respectus ad agens, sic: Illud, quod potest
concipi vt commune, & vt particulare, ita
quod sibi non repugnat communicari illud ad-
ditum conceptum specifice, non contrahit ip-
sum ad singulare signatum: Commune enim
cum commune facit commune: & ratio est,
quia addito communi illo, adhuc restat, quæ-
stio, quare, siue per quod sit signatum, sicut
de primo: sed esse existentiæ est quoddam F
commune, quod prædicatur de me, & de te,
& sic de alijs: vnde ego sum existens, tu, &
ille, quare totum resultans ex re, & esse ad-
huc esset commune, & erit quæstio, per quid
contrahitur.

Secundo, quia esse existentiæ secundum Com
ment. 10. metaph. contra Auic. signat veritatem
rei, quia res per hoc, quod existit, habet ve-
rum esse distinctum ab omni esse metaphy-
fico.

Secundo probo, quod non per respectum ad
agens; quia si sic, impossibile esset plura indiui-
dua produci eadem actione, si productio esset
causa indiuidui signati.

Secundo, quia respectus signatus supponit
fundamentum suum esse in rerum natura: sed
quicquid est in rerum natura, pro quocunque
priori est in rerum natura signatum: ergo.

Item tertio, quia respectus ad agens potest
esse quid commune: Potest enim dici de isto
respectu, & de illo, & tunc quæram de isto
respectu, ex quo ei non repugnat communitas,
per quid contrahitur, aut a se ipso, & sic stan-
dum esset in primo; aut ab alio, & procedetur in
infinitum.

Tertio probo, quod illud non est collectio ac-
cidentium; quia tota collectio accidentium po-
test esse communis. Potest enim eadem reperiri
in me, & in te: ergo de illa restat quæstio, per quid
contrahitur.

Dices, per interemptionem, quia impossibile
est, quod situs sit communis, quia ratio situs non
est in me, & in te.

Contra dupliciter: quia situs variatur ma-
nente indiuiduo: sed effectus formalis variatur
variata ratione formali: ergo.

Secundo, quia duo distincta indiuidua pos-
sunt esse diuina virtute in eodem loco: ergo si-
tus non est illud, quo quodlibet eorum est in-
diuiduum ab alio distinctum. Nihil enim com-
mune duobus distinguit illa.

Quarto, non potest esse appropriatio materiæ
cum forma; quia aut intelligit appropriationem
illam materiæ in indiuiduo, sed in specie, & sic
formaliter in specie appropriat sibi materiam in
specie.

Si vero accipis materiam indiuiduam, & ap-
propriationem formæ in indiuiduo, quæro, per
quid materia esset indiuidua: non per aliam ma-
teriam, quia idem est, quod de prima; quæro
enim de illa, per quid, & stabitur, quod se ipsa; vel
erit processus in infinitum.

Item quinto, quod non potest illud esse
quantitas; quia quantitas intelligitur in specie,
vt abstrahit ab omni indiuiduo. Possum enim
intelligere hominem abstractum ab isto, & il-
lo indiuiduo, & tamen pro tunc intelligo eum
organicum, & possum intelligere corpus orga-
nicum, non intelligendo hoc corpus. Tunc
sic; Illud non est, quo formaliter sit indiui-
duum, quod additum conceptui specifico non
habetur eo ipso indiuiduum, sed manet ad-
huc species: sic est in proposito: ergo. Plato
enim, & Sortes aspiciunt hominem quantum
pro quodam commune.

Dices: Quantitas in genere non est princi- F
pium in indiuiduis, sed hæc quantitas con-
tracta; per quid ergo contrahitur quantitas
ad hanc quantitatem? si per subiectum, esset
circulus in causis formalibus, quia per te
subiectum est indiuiduum per quantitatem;
si se ipsa, habeo propositum; quia pari ra-
tione standum erat in primo per easdem ra-
tiones.

Probo sexto, quod illud additum non est mate
ria, quia materia addita conceptui communi

speciei non aufert ab eo cõmunitatem, eo quod materia est de ratione speciei. 7.& 8.metaph.

Dices, non materia in communi, sed materia hæc.

Contra. Materia in communi per quid fit hæc? Dices, per quantitatem. Contra hoc, arguo supra.

Septimo probo, quod illud additum non sit duplex negatio, quia duplex illa negatio addita conceptui, relinquit ipsum communem. Probo, quia negatio illa est communis pluribus; Sortes enim est indiuisus in se, & ab omni diuisus, & consimiliter Plato, & sic de alijs.

Dices, non indiuisio absolute, sed hæc indiuisio.

Contra: per quid indiuisio absolute contrahitur ad hanc indiuisionem? Sic ergo patet conclusio, quod per nihil absolutum, nec quodcunque additum potest communis conceptus speciei contrahi ad indiuiduum, & vna ratio communis, quod addito omni, quia omne tale, vel stat cum communitate conceptus specifici, vel est commune aliquid expectans eodem modo determinationem: si primum, Deus etiam potest duo corpora facere in eodem situ æqualis ponderis, & breuiter similia, quoad omnia, & sic poterit abstrahi ab eis, quicquid additum posueris, vt quoddam commune.

Ad hoc etiam est ratio vna communis, quia species prædicatur per se de indiuiduo: si autem indiuiduum esset indiuiduum per additum; illud impediret prædicationem per se. Esset enim tunc indiuiduum quoddam ens per accidens; de ente autem per accidens nihil prædicatur per se. Dices, additum non est accidens, nisi sicut indiuiduum accidit speciei, & differentia; ex genere tamen & differentia non sit vnum per accidens.

Sed contra hoc, argumentum est supra: non curo replicare. Ad argumentum in oppositum bene procederet, si duo indiuidua realiter conuenirent, & realiter differrent, quod non concedo. conueniunt enim in communi conceptu tantum, & differunt realiter per rationes proprias. Quomodo autem hoc possit esse oportet nunc aliqualiter declarare, ideo moueo tertiam quæstionem.

A quod nihil est, quia omnis res eo ipso, quod est res, non includens conceptum, illa eo ipso est singularis. Tunc cum quæritur, per quid est res singularis. Dico, quod omnis res est se ipsa singularis, & per nihil aliud, sed per illã. Tamen difficultas est, vtrum addit aliquid in conceptum. Verbi gratia concipio hominem, & postea hunc hominem, nec concipio hunc hominem, quod aliquid addat conceptui, quo contraham hominem ad hunc hominem, hoc est difficile; & ideo ad dissolutionem totius quæstionis pono
B duas propositiones.

Prima est, quod quando intelligo hominem, & secundo contraho ipsum per hunc hominem, concipiendo hunc hominem nihil addo in conceptu ad hominem, sed sunt duo: conceptus omnino separati, nec vnus alterum includit, nec vnus se habet ad alterum per additionem. Hæc propositio est quantum ad singulare, cui repugnat diuidi in plura, per quid ei repugnat.

Secunda propositio est, quod loquendo de hoc singulari. Si quæratur per quid ei conuenit, quod possit habere comparticipem, & coindiuiduum
C infra speciem. Distinguendum est, quia aut talia indiuidua, quæ possunt continuari, & fieri vnũ continuum, quod est; tunc dico, quod omne indiuiduum huiusmodi per quantitatem formaliter, quod possit cum alio continuari: sed si indiuidua fuerint indiuisibilia sine quantitate non potentia continuari, sicut loquimur de duabus animabus, sic dico; Omne tale indiuiduum; sicut per rationem propriam habet, quod sit in se indiuisum: sic per suam rationem, & realitatem habet, quod sit
D ab alio indiuisum. Sunt ergo in vniuerso tres Conclusiones.

Prima, quod indiuiduum nihil omnino in conceptu addit ad conceptum speciei, sed sunt conceptus disparati, & alterius ordinis.

Secunda est, quod indiuiduum in quantis habet, quod possit cohabere secum aliud indiuiduum, & quod sit indiuisum ab omni alio indiuiduo in specie ista per rationem quantitatis.

Et tertia propositio, quod in non quantis, puta in Angelis; & huiusmodi, indiuiduum habet per propriam entitatem, quod sit distinctum ab
E omni indiuiduo.

Has Conclusiones probo primo sic primam. Cum enim quæritur, quid addit conceptus designatus ad vniuersale. Dico quod nihil, sed sunt conceptus disparati non se habentes per additionem.

Ad euidentiam huius quæstionis primo noto aliquid, secundo probo intentum. Propter primum sciendum est, quod dico conceptus differunt quandoque per additionem, vt conceptus
F animalis & rationalis, & hic vnus conceptus includit alium cum alio addito: quandoque duo conceptus differunt, quia sunt de eadem re, concepta secũdum alium, & alium ordinem, & vnus alium non includit aliquo addito, sed ambo sunt alterius ordinis ad inuicem disparati: & sic intelligo in proposito.

Secundo noto, quod eadem res potest concipi sub duplici conceptu, vno quidem rei, vt res est absolute, & alio similitudinario, & qualitatiuo; & hi sunt duo conceptus duplicis ordinis, & omnino

ARTICVLVS III.

Vniuersaliter, quid est principium indiuiduationis, siue quid addit indiuiduum super speciem.

QVæro ergo, quid sit principium indiuiduationis? & sine argumentis. Respondeo. Pono hic tres Propositiones. Prima est, quod realiter loquendo quæstio nulla est, cum quæritur, quid addit indiuiduum ad rationem speciei, quoniam omnis res eo, quod est, singulariter est, & eo ipso, quod est indifferens, & communis ratio, est concepta. Ideo quærere aliquid, per quid res, quæ extra intellectum est, est singularis, nihil est quærere. Hoc enim quærere est: An si res est extra intellectũ vniuersalis, & adueniat sibi aliquid, quod faciat eam particularem,

nino disparati, nec vnus alium includit.

Tunc his prænotatis ego probo Conclusionẽ sic. Illi, dico, conceptus, quorum vnus est de re, vt simillima alteri; alius verò est de re, nec vt similis est alteri rei, nec tamen differunt, sed est rei in se absolutè; vnus eorum non se habet per additionem ad alterum, sed sunt omnino disparati, & alterius ordinis: Sed conceptus specificus est de re, vt simillima alteri rei; conceptus autem indiuidui est de re absolutè in se: ergo.

Maiorem probo, quia solus conceptus dissimilis est, qui appropriat conceptum similitudinarium. Contractio enim fit per dissimilitudinẽ. Ille autem non est dissimilis, & propterea in cõceptibus per additionem & contractionem, vnus constituit, siue est de constitutione contrahentis. Hic autem non fit, quia conceptus similitudinarius non constituitur per conceptum rei, vt res est, nec è conuerso, quia ergo illud solum contrahit, & appropriat conceptum similitudinarium, quia est conceptus dissimilitudinis: Conceptus autem simillimus nec conceptus rei absolutè est cõceptus dissimilitudinis: ergo duorum conceptuum, quorum vnus est similis alteri rei absolutè, vnus alium non contrahit, nec appropriat. Vnde si conceptus animalis, qui est conceptus similitudinarius, debeat contrahi, non contrahitur nisi per conceptum dissimilitudinarium, puta conceptum rationalis; quia etiam in conceptibus, qui se habent per additionem, vnus componitur ex alio: conceptus autem rei absolutè non componitur ex conceptu suo similitudinario, nec è conuerso, ideo tales, dico, cõceptus non se habent per additionem sic: ergo
D maior est vera: Minorem probo per Commentat. 7. Metaph. vbi dicit, quod cõceptus vniuersalis est conceptus qualitatiuus, & similitudinarius, nec rei vt res est. Omnis enim res est conceptus eius, est conceptus singularitatis. Vnde dicit comm. 48. forte intelligit, quod substantiæ, quia subsistentes per se, &c. sequitur (Vniuersale autem est de genere relationis) nec intelligit de vniuersali, vt est intentio secunda: sed intelligit de vniuersali, quod Plato dixit per se subsistere: illud autem, quod significat per substantiam
E primam. Nec intelligit Commentator, quod vniuersale hoc modo sit de prædicamẽto relationis, sed intelligit Cõmentator, ꝙ omnis res, eo quod existit, est particularis: Eo autem ipso, quo potest habere secum comparticipem, fundat quendam conceptum similitudinarium illis. Solum enim illud habet conceptum consimilitudinariũ, quod potest plurificari. Hoc autem repugnat existenti, & hinc est, quod vniuersale est communicabile, quo est res concepta, & simillima: & hinc est, quod cõceptus vniuersalis est qualitatiF uus. Vnde quale quid est Sortes, responderetur, ꝙ homo; & ideo Philosophus, vbi arguit contra Ideam, dicit, quod communitas Sortis ad Platonem non est penes quid, sed penes quale, quod pro tanto est, quia nihil est in me, quod sit in te: & tamen nihil in me, cui simillimum non possit esse in te. ideo ego, & tu non sumus idem, sed tamen ego possum esse talis, qualis es, ideo dicit Philosophus, quod Callias generando Sortem, generat tale quale: ergo vult dicere Philosophus

A quod vniuersale est de capitulo ad aliquid, quia est conceptus rei in quantum est similis: Ideo subdit eodem commento, vniuersale non demonstrat naturam, & rem, vt res est, sed naturam similem naturæ.

Item in septimo commento ibi Philosophus arguit, quod quantitas non ingreditur conceptũ substantiæ: Ex hoc probo, quod vniuersale, sicut homo, non ingreditur intrinsecè quidditatem tuam, vel alterius singularis hominis: Turpe est enim quod substantia componatur ex quali: sed
B homo, & animal videntur dicere quædam, qualia: Dicit enim tunc Commentator, quod cum declaratum fuerit &c. dicit, res ergo vt simillima non habet, vnde ponat intellectus differentiam: Illa similitudo non potest componere cum re, & ideo conceptus rei non est additus ei, sed disparatus omino: Si enim esset additus componeretur substantia ex illo: Minorem probo, quia quando aliqua habent similitudinem, possunt poni in vnum in esse obiectiuo mediante intrinseco; sed omnia indiuidua habent similitudinem: ergo
C possunt poni vt vna intentio, & vnum in vno esse indiuiduato. Ex hoc tamen vnũ non est aliud. Est enim vnum esse aliud, & vnum esse simillimũ alteri, quando ergo intellectus considerat rem, vt res est absoluta, inuenit eam indiuisibilem, quando vero considerat eam, vt similem, tunc habet eam, quod diuisibilem, & vt sic concipiendo eam, vt res est, non addit ad conceptum eius, vt simillima est tunc è conuerso; sed transfert de ordine concipiendi ad ordinem alium concipiendi: Alius enim est ordo conceptus rerum
D conceptarũ absolutè in se, & conceptarum, vt simillimæ sunt.

Secũdam Propositionem probo, quod scilicet, indiuiduum quantum habet, quod differat, & sit aliud ab alio indiuiduo conparticipe eiusdem speciei formaliter per quantitatem, sic illo differunt, duo lapides actu distincti, quo differrẽt in potentia, si essent continuati; sed si duo lapides essent continuati differrent ad inuicem præcise per quantitatem; & hæc differentia in potentia, qualis est inter continua. Maior patet, quia
E quando fiant actu duo indiuidua, quæ ante erãt continua, non acquiritur eis realitas noua, quæ ibi non est, generatio alicuius formæ, sed tantum est ibi diuisio, quædam, immo quicquid est modo actu in eis post diuisionem, erat ante: ergo illud, quod erat eius prius ratio differentiæ, cum erat in continua, est nunc eis post diuisionem ratio differendi in actu. Minor est de intentione Commentatoris expresse. Vnde ratio potissima sua, quare quantitas interminata præcedit in materia formam substantialem, est quia alias materia non haberet partem extra partem. Item 7. metaph. quantum est illud, quod diuiditur in ea, quod insunt, est per quantitatem.

Item per rationem aliqui putant, quod substantia sub quantitate habet partes, & non sit illa particularitas partium substantiæ in abstracto: sed quod substantia habeat partes suas; cuius oppositum probo; quia abstracta quantitate aut manent partes substantiæ distinctæ, aut non: si distinctæ: ergo erunt vel continuæ, vel discontinuæ: si continuæ, sequitur, quod habeo continuũ

esin

sine quantitate; si discontinuæ, erunt infinitæ, quia in vno quanto sunt infinitæ partes in potentia, quæ sunt in potentia pro tanto, quia eis non correspondet actus proprius, sed actualitas continui.

Secundo: quia quando lignum transfertur de maiori partibilitate ad minorem partibilitatẽ, & è conuerso, nulla fit mutatio in substantia, sed tantum in quantitate: ergo quantitas est partibilitas illarum partium substantiæ; ita quod cum dico, pars resoluitur in duo, in illud, quod est pars, illa est substantia; & in illam partibilitatem, & illa est quantitas. Hæc est intentio Arist. 7. metaph. tex. 31. & 32. quod generans generat aliud propter materiam, hoc est propter dimensionem interminatam, quæ est passio materiæ. Nec intelligo, quod singulare est indiuiduũ de prædicamento substantiæ, & sit tale per quantitatem, sed hoc habet quælibet forma singularis se ipsa. Vnde quando capio illam aquam; illa est hæc aqua, & quoddam singulare, & hæc se ipsa, in quantum est res extra animam: sed vt comparo eam ad aliam aquam, vt ad comparticipem, sic est singulare diuisum; & hoc, quod sit singulare diuisum, habet formaliter à quantitate.

7. metaph. tex. 31. 32.

Sed hic sunt aliqua dubia. Primum, quia eo formaliter aqua est hæc aqua singularis, quo est ab alia distincta; quia vnumquodque eodem formaliter est tale, & distinguitur ab omni alio, quod non est tale: sed per te hæc aqua distinguitur ab hac aqua per quantitatem: ergo illa est hæc aqua simpliciter per quantitatem: cuius oppositum dictum est statim.

Secundum est, quia quando aliqua præcisè distinguuntur aliquo formali, illa sunt vnum in omnibus aliis præter illud; quia da oppositum; iam nõ distinguebantur præcisè illo formaliter, sed hæc aqua, & illa differunt in substantia aquæ non solum in quantitate, quia verum est dicere, quod hæc aqua non est illa substantialiter: ergo hæc aqua est diuisa, & illa, non distinguuntur per quantitatem. Et confirmo: quia nihil posterius causat diuisionem in priori; sed hæc aqua in substantia est diuisa ab alia aqua; sunt enim duæ aquæ substantialiter: ergo illa dualitas non est à quantitate, cum sit posterior.

Tertio: quia licet potentia haberet vnitatem de continuis, siue continuantibus, non tamen omnia sunt continuativa, sicut bos, & ferrum.

Quarto: quia abstracta quantitate ab hoc pane, & ab illo, quæram, aut remanent distincti, aut sunt vnus, & idem panis numero: si primo modo, habeo propositum; si secundo modo: ergo Deus non posset istum panem eundem numero destruere sine alio, siue repetere sine alio, in solis suis substantijs sine quantitate.

Ad euidentiam solutionis horum dubiorum sciendum est, quod, vt supra dixi, quantitas non est forma, quæ de se habeat partem, sed est quædam partibilitas habentis partes. Tunc noto hic vnum, quod omnis forma denominat suum subiectum, & ponit suum effectum formalem circa ipsum: quando aduenit ei, sicut patet de albedine, quando aduenit subiecto, dat ei esse album; quantitas autem est quædam partibilitas formaliter: ergo aduenies substantiæ partitur eam, & diuidit, & tunc ibi est considerare illud, quod diuiditur, & partitur, & illa partibilitas, & diuisibilitas in abstracto. Cum ergo aliqualis albedo partitur, illud, quod partitur, & diuiditur, est substantia illa aquæ, siue albedinis: Illud autem, quo substantia aquæ est partita, formaliter est illa quantitas aquæ, est illa partibilitas in abstracto: & hæc ratio aquæ, vel albedinis est aliud à partibilitate, quia albedo est qualitas aquæ, similiter est substantia, si illa partibilitas pertinet ad aliud prædicatum, puta ad quantitatem: cum autem aqua mutatur à maiori partibilitate ad minorem, vel è conuerso, nulla fit mutatio in substantia aquæ, sed in sola partibilitate, ac per consequens in sola quantitate.

Hoc viso respondeo ad dubia per ordinem. Ad primum dico, quod maior est falsa, quia quantitas aduenit aquæ existenti particulari, & ideo eam non facit singularem, & tamen eam multiplicat, & cum sit in se partibilitas quædam; non est ergo verum, quod eodem formaliter res sit in se singularis, & partita, siue multiplicata. & ad confirmationem cum dicis, quod posterius non multiplicat prius, nec partit ipsam, hæc est falsa, quia si prius non habet de se, quod sit multiplicata, tunc non posset Deus facere, quin aqua stante aqua, semper esset multiplicata, & ideo oportet quod habeat hoc per additum, & ideo aqua particulata capit, quod sit particulata per illam partibilitatem, licet partibilitas sit posterior aqua, quia non repugnat posteriori ponere effectum formalem circa prius. Ad formam autem concedo, quod posterius nihil dat priori, quod insit priori, in quantum prius est, sic non est de partibilitate. non enim est conditio subiecti quantitatis, vt est prius quantitate, immo in quantum partibilitarum, est posterius quantitate, quia recipit partitionem ab ea.

Ad secundum dico, quod argumentum non probat, quin duæ aquæ substantialiter differant, licèt probet, quod substantia earum non est eis ratio differendi: Aliud enim est esse illud, quod differt; aliud illud, quo differt substantia: Substantia ergo huius aquæ differt vtique à substantia huius aquæ; sed illud, quo differt hæc aqua ab aqua, illa est formaliter quantitas illa ad formam: ergo ad maiorem dico, quod esse distinctum aliquo est dupliciter, vel tanquam eo, in quo distinguitur; vel tanquam eo, quo distinguitur: Hæc enim aqua in aqueitate sua distinguitur ab alia aqua: aqueitas in illa aqua est illud, in quo differunt ab aqueitate alterius aquæ: sed hac aqua distinguente illa distinguitur ab alia, tanquam illud, quo formaliter hæc aqueitas, & illa distinguuntur: Tunc concedo maiorem proportionaliter; quod si aliqua distinguuntur precisè per aliqua, tanquam illis, quibus differunt, quod nihil est aliud ab illis, in quo non conueniant. Si vero aliqua per aliqua præcisè distinguuntur, non tanquam ab illa, in quibus distinguuntur, sed quibus formaliter distinguuntur, non tanquam per illa: Tunc ad maiorem, cum dicitur; hæc aqua & illa aqua præcisè distinguuntur per quantitatem, concedo, tanquam per illud, quo formaliter distinguuntur,

guuntur, etsi formaliter: ergo In omni alio: ergo in alio communi non sequitur, nisi ille sit sensus in omni alio conueniunt: id est, nihil est in eis, quod sit ratio differendi, & distinguendi; sed quia quantitas, licet sit illud, quo formaliter duæ aquæ distinguuntur, non tamen est illud in quo distinguuntur; quia in suis substantijs distinguuntur, licèt per quantitatem, ideo non sequitur; quantitas præcisè est illud, quo duæ aquæ formaliter distinguuntur: ergo in quantitate præcisè distinguuntur. Aliud est enim esse, quo aliqua distinguuntur, & esse, in quo distinguuntur, ideo fit fallacia figuræ dictionis arguendo à quali ad quid.

Ad aliud dico, quod non est repugnantia ex terminis, quod omnia quanta sint continuabilia. Vnde posset Deus continuare bouem, & ferrum, quantum est ex parte quantitatis, licèt repugnet ratione nutritionis, & aliarum qualitatum.

Ad quartum probo tibi per similem argumentum, quod duo frusta illius ligni, & duæ partes non distinguantur per quantitatem, quod tamen falsum est; quia non sunt partes nisi per quantitatem: Arguo enim sic. Subtracta quantitate illæ duæ partes ligni aut sunt eædem, aut differunt. Si remanent eædem: ergo Deus non poterit annihilare vnam sine alia: si remanerẽt distincta: ergo distinctitas, & partibilitas non erat per quantitatem. Dico tunc ad formam, quod licèt Commentator diceret, quod contradictio est separari quantitatem à quanto, puta à ferro, quia tunc non maneret distinguibilitas partium, & ideo corpus esset non corpus, & totum esset quasi vnum indiuisibile: sed apud nos, qui tenemus, quod Deus potest separare quantitatem à duobus panibus, essent illi duo panes vnum in actu, & duo in potentia: Essent enim idem indiuiduum de illis, tunc, quod modo est de duobus partibus vnius panis sub vna quantitate.

Secundam propositionem probo videlicet quod in abstractis à materia, & quantitate res non habet vt sit diuisa ab alio, vt à comparticipe per quantitatem, licet Commentator 2. de cæl. & mund. dicat contra Auicen. quod intelligentiæ motrices orbium non sint eædem specie, licet sint eædem genere, nec tamen secundum eũ sunt omnino alterius rationis: Vnde sciendum, quod ille imaginatur, quod motores orbium nõ habent omnimodam vniuocationem, nec æquiuocationem, sed habent se sicut prius, & posterius, & sunt quasi media inter illa, quæ sunt eiusdem speciei, & quæ differunt specie: Tamen secundum fidem oportet, quod talia individua ponantur insta vnam speciem, quæ sicut abstracta à quantitate aliqua, oporteret dicere, quod esset vna anima, & per consequens idem intellectus in omnibus: talia ergo sunt sine quantitate, & tamen vnum diuisum est ab altero, sicut à suo comparticipe. Per quid ergo talia sunt diuisa, dico, quod per illud, quod sunt, in quantum sunt talis naturæ, quod sunt apta nata fundare negationẽ, quæ est diuisa ab omni alia, sic, quod non est aliqua alia: & ideo quælibet res creata nõ continuabilis, nec continuatur eo ipso, quod est extra animam, & formaliter indiuisa in se, & à quacunque alia. Sed quare si non sit res altera, poterit se ipsa esse diuisa à quacunq; alia?

2. de cæl. & mund.

Respondeo. Ideo est, quia alia est ratio partium subiectiuarum absolutè, & partium quantitatiuarum, licet cum ratione partis quantitatiuæ possit concurrere ratio partis subiectiuæ: Hæc tamen partibilitas non est illa secunda: ergo partibilitas attribuitur quantitati, prima nõ, immo conuenit rei, & formæ per se, vt supra.

ARTICVLVS IV.

Vtrum plures Angeli possint esse in eadem specie.

Respondeo. Dicunt quidam, quod omnes Angeli necessariò sunt eiusdem speciei: Ratio eorum fundamentalis est, quia quæ participant eandem differentiam nobilissimam, cui nõ potest addi nobilior, sunt eiusdem speciei: sed huiusmodi sunt omnes Angeli: Omnes enim participant intellectionem. Nulla autem differentia est nobilior intellectione: ergo. Minor de se nota est: sed maiorem probant, quia differentia contrahens, & posterior semper est nobilior: ergo si aliqua communicant in nobilissima differentia, illa oportet, quod sit vltima, ac per consequens esset differentia speciei specialissimæ: ergo quæ conueniunt in illa, sunt eiusdem speciei specialissimæ.

Cõtra motiuum istius opinionis arguo, quia tunc omnia bruta erunt eiusdem speciei, quia conueniunt in sentire, quod videtur esse nobilius quocunque illo, quod est in eis: nihil enim videtur esse in eis aliud, quod habeat rationem vnitatis.

Ad istam instantiam respondetur tripliciter, primo quia sentire est vnum in omnibus brutis genere; differunt tamen in eis specificè; non oportet autem, quod aliqua sint eiusdem speciei, quibus differentia aliqua nobilissima secundum conceptum generis est communis.

Contra: ita dicam quod intelligere est quoddam commune genere, & differt specie in diuersis Angelis. Aliter dicitur, quod aliqua est differentia in bruto nobilior sensualitate, puta rudicas in asino, vel aliquid aliud simile.

Contra. Non est comparatio aliqua in bruto, quæ transcendunt operationem sensualitatis, nec videtur esse in bruto actus nobilior actu potentiæ sensitiuæ: si autem in eis esset differentia nobilior, necessario inesset eis operatio aliqua, sequens differentiam illam, quæ quidem operatio est nobilior. Sic ergo ratio illa non videtur, quod multum concludat. Ideo ad rationem illorum respondet quidam Doctor in summa sua per interemptionem minoris: Dicit enim, quod sensitiuum aliquando contrahitur per differentias, aliquando per gradus; primo modo contrahitur in homine per rationale: secundo modo contrahitur in brutis, non per differentiam: sed per solum gradum nobiliorem, & ignobiliorem: alium enim gradum & nobiliorem obtinet sensitiuum in boue, alium in musca.

Sed hoc dictũ videtur esse irrationabile: quæro

ro enim; aut illi gradus sunt rationes aliquæ superadditæ sensitiuo contrahentes eum, aut non: si sic: ergo sunt differentiæ specificæ: vel enim aliud capio, vel differentiam specificam, quasi rationem formaliter contrahentem rationem generis: si non sint rationes differentes superadditæ: ergo non diuersificant sensitiuum: ergo ernnt eiusdem speciei. Secundo, quia aut isti gradus sunt eiusdem rationis, aut alterius: si eiusdē, ergo bruta omnia sunt eiusdem rationis; si alterius, ergo bruta differunt ab inuicem proprijs differentijs, quæcunque sint illæ, illis autem differentijs imponetur nomen aliquod, & hoc modo sensitiuum vbique contrahitur per differentias. Dico ergo, quod in brutis in quolibet est differentia aliqua addita ipsi sensualitati. similiter in quolibet Angelo differentia addita ipsi intelligenti. Et ad illud quod obijcitur, quod tunc operatio aliqua appareret nobilior secundum illam differentiam.

Respondeo dico, quod differentia specifica nō tantum sumitur ab exteriori puta ab operatione: sed sumitur ab intrinseco, & ideo in Angelis, etiam si non esset nobilior operatio, quam sit intelligere in aliqua alia differentia specifica, potest in eis accipi ab intrinseca natura, & ei nomen imponi, & diffinitio; & secundum tales differentias sunt Angeli intrinsecè alterius, & alterius speciei, & operationem habent nobilissimā communem, quæ est intelligere. Nec est inconueniens, quod operatio eiusdem rationis sit à principijs distinctarum operationum: Sentire enim in homine, & è conuerso, videtur esse operatio eiusdem rationis, & tamen principia illius in homine, & equo sunt alterius rationis, maxime si principium sentiendi in homine, sit sola anima intellectiua, secundum istos, qui ponunt in homine tantummodo vnam formam.

Alia est opinio oppositа, quod impossibile est plures Angelos esse eiusdem speciei; Motiua eorum sunt, primum, quia distinctio formalis est specifica, patet, vbi dicit Philosophus 10. metaph. tex. 25. quod diuisio materialis non variat speciem principium masculinum, & femininum: sed distinctio formalis secundum eum, habet speciem variare; sed si in Angelis est distinctio infra eandem speciem, esset materialis, quia in Angelis non est materia: ergo esset formalis, ergo specifica, ergo infra eandem speciem esset distinctio specifica.

10. metaph. tex. 25.

Item: impossibile est esse effectum formalem, sine forma, sicut album sine albedine; distinctio personalis est effectus formalis materiæ, quod probant per Philosophum 7. metaph. tex. 31. & 32. vbi dicit, quod generans generat alium propter materiam. Similiter Callias, & Sortes differunt per materiam secundum eum: sed in Angelis nulla est materia: ergo.

7. metaph. tex. 31. 32.

Item, quia omnis distinctio materialis est per aliam partem materiæ. Vnde Commentator, de substantia orbis per hoc probat dimensiones interminatas necessario præcedere formam in materia, quia alias materia esset quanta, haberet partes, non posset esse distinctio generantis, & geniti: sed materia non habet partem, & partem sine quantitate. In Angelis autem non est materia, & dato quod esset, illa non est quanta: ergo.

De substantia orbis,

Contra illam opinionem arguo primo, quod illa nō sit phylophica: hoc specialiter dico, quod secundum illos, opinio illorum est opinio Philosophi & Commentatoris: oppositum huius opinionionis puto posse probari per mentem Aristot. & Commentatoris, videlicet, quod in formis separatis non repugnat multiplicatio ex cepta sola prima, quod est Deus, nec intendo hic multum insistere pro nunc. Verum de intentione Aristotelis fuerit, quod plures substantiæ immateriales sint solo numero differentes; sed vado ad hoc contra opinionem, quod non ideo repugnat substantijs abstractis plurificari, quia carent materia, quæ secundum Philosophum cō trahit quidditatē simpliciter, formo ergo rationem sic. Sola prima substantia, quæ est Deus, est simpliciter abstracta à materia, & nulla alia: ergo ratione carentiæ materiæ soli Deo repugnat plurificari in plura numero. Antecedens probo, & primo præmitto notabile, secundo adduco ad hoc auctoritates. Propter primum sciendum est, quod de intentione Philosophi, & Commentatoris est, quod nulla quidditas sit plurificabilis, nisi cui potest addi ratio materiæ contrahentis. Vnde dicit, quod Sortes & Callias differant per materiam de cælo & mund. Cum dico cælum, dico formam; cum dico hoc cælum, dico materiam: sed non est putandum, quod hic Aristoteles capiat materiam alteram partē compositi condiuisam contra formam, quia cæli sunt plures, & tamen secundum intentionem Philosophi non habent materiam, quæ est altera pars, vt videbitur infra: sed per materiam intelligit omne additum quidditati, quicquid sit illud. Tunc ergo dico, quod forma simplex, abstracta ab omni materia, est conceptus & ratio speciei ab omni addito denudati eo modo, quo est compositus rosæ, cum eam intelligo simpliciter propter omnem rosam. Nunc autem particulatio quidditatis est quoddam additum ipsi quidditati; quod enim rosa non est totalis quidditas rosæ subsistens, hoc accidit ei, quia est quædam portio quidditatis, est aliquid, quod accidit, & per consequens est additum quidditati: si ergo esset rosa subsistens, & non esset portio aliqua entitatis rosæ: sed adæquaret conceptum totalem rosæ, tunc rosa sic subsistens esset denudata ab omni eo, quod accidit quidditati, & ideo ista quidditas esset omnino, eadem ei, cuius est quidditas, & existentia includeret in conceptu quidditatiuo eius, & tunc ex terminis talis quidditas esset impossibilis. Sic ergo carentia materiæ, quæ facit quidditatē impossibilem, est denudatio quidditatis ab omni eo, quod accidit quidditati, ita quod si sit aliqua quidditas, quæ excludit formaliter omne illud, quod accidit quidditati, talis quidditas omnino est impossibilis. Hoc præmisso probo antecedens rationis, scilicet, quod sola quidditas primæ formæ sit hoc modo denudata ab omni addita ratione. Hæc est intentio Philosophi & Commentatoris 3. de anim. com. 18. Probo hoc primo per Commentatorem, vbi dicit quod sola forma prima est libera simpliciter ab omni materialitate, & potentia;

de cælo, & mund.

3. de anim. com. 18.

tentia; quoniam omnes aliæ formæ diuersificantur al quo modo in quidditate, & esse. In prima autem forma esse est quidditas eius. Hæc ille.

Comm. 5. Item Comment. 5. dicit quod illud, quod est liberatum simpliciter ab omni materia intellectus, & intellectum sunt idem in eo: secundum autem mentem eius, vt patet ibi, hoc reperitur simpliciter in prima substantia tantum, quia

Comm. 22. Comm. 22. dicit, quod entia sensibilia diuidun tur in duplex ens, in hoc singulare, & formam, scilicet in singularitatem additam formæ, & formam illam, & prius. Hæ autem differentiæ intentionis non reperiuntur in rebus abstractis, in quibus est idem quidditas, & existentia. Ille autem in Comment. 18. dicit, quod in prima forma tantum est idem quidditas, & existentia: ergo, Sic ergo patet Antecedens rationis: Consequentia patet de se, quia remota ratione formali remouetur effectus, & posita ponitur: sed quod quidditas sit plurificabilis: hoc ei accidit, quia ei nō repugnat recipere additum aliquod, & accidens quidditati: quidditati autem omni præter quidditatem primi secundum physicam veritatem conuenit recipere additum quidditati: ergo. Sic ergo patet, quod hæc opinio non est physica, sed nec etiam Theologica. Primo, quia est contra articulum excommunicatum Parisijs, qui dicit, quod, quia Angelus non habet materiam, Deus non potest plures facere Angelos eiusdem speciei; error.

Comm. 18,

Ad hoc adduco rationem, quia aut est possibile Michaelem plurificari in plura supposita, siue plura indiuidua, aut non. Si sic, habeo propositum: ergo Deus potest facere plures Angelos sub eadem specie; si non, ergo Michael erit singularitas quædam, sicut Deus, & de se hic.

Item, eadem ratione qua Angelus, esset multiplicabilis anima: ergo separata anima non est nisi vna. Dices: Non est simile: Anima enim multiplicatur penes corpus; quia indiuiduatur per habitudinem ad corpus, quæ aptitudine inest animæ separatæ, licet non actu.

Contra: Effectus formalis in actu requirit rationem eius formalem in actu; sicut album in actu requirit albedinem in actu, & non sufficit sola habitudo ad albedinem: Vnde puto, quod qui dicit, quod impossibile est esse nisi vnicum indiuiduum Angeli in vna specie, quia in Angelis non est quantitas, nec materia; quod eadem ratione habet ponere, quod sit vnus intellectus numero in omnibus, & hoc, quia per eos indiuiduatio fit per quantitatem. Dico ergo ad quæstionem, quod plures Angeli possunt esse in eadem specie; plures etiam species sub eodem genere, non enim est magis contracta natura intellectualis, quam natura sensibilis: sed natura sensibilis plurificatur in species, & indiuidua: ergo.

Ad argumenta alterius opinionis respondeo, quod aliud est differre forma, & aliud differre in forma: & ideo differentia formalis potest dupliciter intelligi, vel quia est differentia per formam, eo modo homo differt ab asino per humanitatem, vel quia differentia est in forma, sicut Sortes in humanitate differt à Platone: differētia ergo formalis secundo modo non oportet, quod sit specifica, alias Sortes, & Plato cum differant in humanitate, differrent specificè; sed differentia formalis intelligendo primo modo, sic est specifica, sic non est in proposito: Duo enim Angeli eiusdem speciei, etsi differrēt in specie tantum, non differrent per speciem.

Ad secundum patet, quid dicendum ex corpore quæstionis. Ad tertium similiter patet ibidem, & ex quæstione præcedenti.

QVÆSTIO QVARTA.

Postquam visum est de distinctione Angelorum ad inuicem absolutè; nunc videndum est de distinctione Hierarchiarum, siue de eorum distinctione per Hierarchias, & quæro ad euidentiam generalem huius articuli vnam quæstionem tantum, videlicet.

ARTICVLVS I.

Vtrum multitudo sit congruè distincta per tres Hierarchias,

3. polit. ARguo quod non, quia maior conuenientia est inter Angelos ad inuicem, quàm inter homines & Angelos: sed omnes homines saluandi assumuntur ad vnam hierarchiam; qui tamen assumuntur ad diuersos gradus beatitudinis Angelorum: ergo. Maior patet; quia omnes homines saluandi pertinent ad vnam politiam. Politia autem est ordo multitudinis respectu principis: Omnes autem homines faciunt vnam Ciuitatē secundum Augustinum: ergo.

In oppositum est, quia Dyonisius ad illam intentionem fecit librum de Cælesti hierarchia, & ponit inter Angelos tres distinctas Hierarchias, cui in hac materia est potissimè credendum.

Respondeo, Pono tres propositiones, & Prima est, quod multitudo Angelorum est congruè distincta per tres Hierarchias. Ad cuius euidentiam sciendum primo est quid nominis, & postea ad propositum. De primo sciendum, quod Hierarchia græcè idem est, quod, Sacer Principatus latinè, qui quidem existit in ordine alicuius totius multitudinis ad aliquem Principem. Principatus autem ille sacer, qui est multitudinis Angelorum ad Deum, sicut ad vnum Principem, potest intelligi dupliciter: vel vt dicit ordinem ipsum formaliter, puta relationem totius multitudinis

tudinis ad Principem ipsum, & sic non intelligo loqui in proposito de Principatu: vel potest accipi pro subitrato, super quo fundatur ille, & hoc modo dicitur proprie Sacer Principatus, multitudo sacrarum personarum. Quia ergo tota congeries Angelorum dicitur multitudo sacrarum personarum; ideo rectè potest dici Hierarchia secundum nominis proprietatem: Dicitur autē Hierarchia secundum nominis ethymologiam, à hiera, quod est sacrum, & archos, quod est Princeps. Hoc de primo.

Quantum ad secundum dico, quod tota illa multitudo distinguitur in tres gradus in genere, Probare autem hoc, quod ita sit, non pertinet ad viatorem. Veritas autem illa nō potest inuestigari nisi per reuelationem, cum non possit ex sensibus haberi experientia, nec euidentia aliqua de numero substantiarum separatarum, nisi per motum orbium, vt probat Arist. 12. metaph. tex. 47. Corpus enim cæleste mouetur, hoc autem est expertum: Omne enim, quod mouetur, ab alio mouetur, quia idem non potest se mouere; illud ergo, quod mouet corpus cæleste, non est corpus, alias quæram de illo, & sic esset processus in infinitum: ergo oportet, quod mouens sit aliqua substantia separata, quam Aristoteles vocat Intelligentiam. Quod autem tot sunt intelligentiæ, vel tot, probatur ex sensibus, quia videlicet tot sunt necessariæ ad motus orbium.

9. metaph. tex. 47.

Hoc autē solum probatur à posteriori, à priori autem impossibile est, nec illud nouit nisi intellectus diuinus, qui nouit naturam, & materiam talium substantiarum. Solum ergo in proposito inquirēdū est de congruitate, & possibilitate, quomodo scilicet sit possibile talem multitudinem distingui per tres Hierarchias. Hoc autem potest quadrupliciter declarari, & primo comparando Angelos ad proprias essentias naturales: secundo comparando eos ad Deum, vt ad Principem; tertio comparando eos ad vniuersum; quarto ad inuicem inter se. Primo sic. Omnis multitudo sacra distributa secundum tria genera non subalternatim posita, mutuo cō diuisa, potest distribui per tres Hierarchias: sed considerando essentias Angelorum tota eorum multitudo deducibilis est ad talia tria genera; ergo. Maior patet, quia Hierarchia non addit supra multitudinem, nisi quod sit sacra, & sic erunt tres sacræ multitudines, ac per consequēs tres Hierarchiæ. Minor probatur, quia sicut omnia corporalia reducuntur ad tria genera, non subalternatim posita, ita videtur posse dici de illis. Quod autem sint tria genera corporum, patet, quia quædam sunt suprema ingenerabilia, & incorruptibilia, vt elementa: quædam media nobiliora scilicet infimis, & inferiora supremis, vt sunt mixta; at hæc non sunt subalternatim posita, immo totaliter condiuisa, vt patet: ergo possibile est in natura intellectuali, quod sit ibi genus supremum, & medium, licet nobis naturaliter ignota.

4. Met. t. 2.

Dices, quod assumitur falsum, & contra Philosophum, quod genus nunquam prædicatur, nisi per duas oppositas differentias primas; oportet ergo diuidi totum genus naturæ intellectualis per duas tales differentias primas, & per consequens per duas Hierarchias, vel si plus vis habere, oportet diuidere quamlibet illarum, & sic habebis quatuor ad minus.

Secundo videtur dubium, quia talia conueniunt in vno genere, & in vna specie. Incorporeum enim, quod constituit genus substātiarum intellectualium, est vnum genus omnium taliū: Videntur esse infra eandem speciem; quod patet, quia differentia intellectuali nulla potest reperiri nobilior, & ideo per illam differentiam, quæ est intellectualitas, non potest reperiri, nisi vnum genus proximum, & vna species, nam quæcunque constitueret speciem vlteriorem, oporteret, quod esset differentia nobilior, quam sit intellectualitas.

Respondeo ad ista. Ad primum, quod verum est immediate; quando genus diuiditur per duas primas immediatas; & immediatè oppositas; cuius ratio est, quia omnes tales differentiæ se habent sicut habitus, & priuatio, quæ sunt opposita immediatè; tamen Aristot. negat eam in alio sensu. Sunt enim aliquæ differentiæ, quæ habent media, & totum genus diuiditur immediate, secundū quod totū genus diuiditur immediatè, & descendit in extrema, & media, vt patet de colore, qui descendit in album, & nigrum, & in colores medios, & postea medius color diuiditur in plures, & sic potest in proposito esse. Ad secundum dubium dictum est in quæstione præcedenti. Secundo modo possunt hæ hierarchiæ distribui in ordine ad Deum, & hoc in respectu ad gratuita. Cum enim hierarchia sit ordo personarum subiectiuarum ad Principem; sicut ordo diuersificatur; ita & Hierarchia. Accipio ergo gratia exempli Regem, vt summum in tota politia; modo sunt aliquæ personæ, quæ vniuntur Regi principaliter, & per assistentiam quandam remotè, & longinquius, quædam autem medio modo. Sic ergo in proposito potest dici in sacra multitudine Angelorum, quod quidam vniuntur, & assistunt summo Hierarchæ per modum assistentium semper; quidam autē vt nuncij mittuntur ad exteriora; quidam autē medio modo sic assistunt, qui etiam quandoque, licèt raro mittuntur ad exteriora: & primi sunt in prima hierarchia, alij in secunda, alij in tertia; & illa expositio satis videtur consona Scripturæ per illud, quod legitur in Daniele, Millia millium assistebant ei: ergo.

Daniel. 9.

Item: si possemus dicere, quod eiusdem obiecti essent possibiles duæ apprehensiones diuersæ generē, vt quod de rosa posset vnus Angelus habere intellectionem, aliam ab intellectione alterius Angeli de eadem specie; tunc posset tota ista multitudo distingui immediatè in ordine ad tales visiones: vt quia superior multitudo est alterius generis secundum sua naturalia, sic habeat visionem beatificam nobiliorem, quam imprimit diuina essentia secundum exigētiam suorum naturalium; & sic media, & vltima; hoc modo posset dici, quod suprema vnitur Deo visione beatifica alterius generis multo perfectiori, quam media, & infima; & præterea, quod illæ volitiones, & intellectiones essent alterius speciei sub genere, sicut sunt illæ personæ, quoad naturalia: sed hic sunt duo dubia. Primum est, quia non videtur, quod de eodem obiecto possint haberi intellectiones, & volitiones alterius rationis, tum quia actus sumunt distinctionem ex obiectis; tum quia homo alias non posset adæquare visionem beatificam Angeli, etiam infimi, cuius oppositum tenemus de Christo, & beata Maria. Potest dici ad primum, quod nullum est inconueniens, quòd ex quo actus est æquiuoca similitudo obiecti, quod ex eodē obiecto habeātur actus differētes rationis, & generis, sicut dicerent illi, qui dicunt, quod Angeli superiores habent de obiecto eodem species nobiliores, & vtiliores, quàm Angeli inferiores.

Ad secundum dico, quod licet homo non habeat naturaliter notitiam eiusdem gradus cum superiori, tamen in potentia passiua ad recipiendum à Deo quemcumque gradum possibilem intellectui creato, & ex hoc Deus ex sua gratia particulari quosdam homines assumit ad gradum, & ordinem Angelorum.

Tertio modo potest sumi hæc distinctio in ordine ad vniuersam hierarchiam, cum enim ordo sit quidam sacer Principatus sic diuiditur tota congeries Angelorum in tres sacras multitudines, ita diuiditur quilibet in tres ordines sacros, & sic apparet ordinum distinctio. Suppono enim, quod Angeli sunt Principes machinæ mundialis ordinati ad diuersos principatus in vniuerso à sūmo Hierarcha Deo, qui regit, & gubernat vniuersum: videmus autem in regno, quod quidam assistunt Regi titulo amicitiæ, vt sunt sanguinei, & secretarij; alij titulo sapientiæ, vt consiliarij, sicut Episcopi, & cæteri sapientes; alij titulo promulgationis sapientiæ, & ex istis tribus consistit vna politia iuuandi Regem per continuam assistentiam. Sic est de Deo imaginandum; licet enim ipse nullo indigeat auxilio; vult tamen communicare nobis bonitatem suam, & ideo omnes assistentes sibi ad sic iuuandum, quidam sunt, qui assistunt titulo amicitiæ, sicut Seraphim; quidam vero titulo sapientiæ, vt Cherubim; alij vero titulo promulgandæ sententiæ, vt Throni, & sic sunt tres ordines isti in prima hierarchia.

Aliæ vero duæ multitudines sunt ipsorum exequentium. Sed aduertendum est, quod aliqui exequuntur grandia tantum & rara; quidam verò alij illa quotidiana, & minima, & sic omnes iuuant Monarcham. Qui ergo exequuntur grandia, sunt in media Hierarchia, qui vero quotidiana, sunt in hierarchia inferiori. Ordines autem hierarchiæ superioris sic distinguuntur, quoniam Deus facit quædam grandia circa vniuersum, quædam ad tollendum potestates dæmonum, ne suffocent, & interficiant homines, & hoc exequitur Deus per quosdam Angelos, qui vocantur potestates. Alia autem grandia, & ardua valde operatur Deus, sicut est translatio monarchiarum, sicut de facto apparet, quod primo habuerunt illam monarchiam Assyrij, posterius Chaldæi, deinde Persæ, postea Græci, & vltimo Romani. Talem autem translationem exequitur per Dominationes.

Alia sunt grandia, quæ Deus operatur in corporibus super ordinem & cursum naturæ, cuiusmodi sunt miracula; vt cōuersio vini in aquā, & sic de alijs, & hoc exequitur Deus per alios ordines, qui dicuntur Virtutes, & sic habemus tres ordines distinctos in media hierarchia.

Restat inferior hierarchia, quæ est exequentium quotidiana, & maximè circa homines: quidam enim ordinantur ad eorum directionem, & custodiam, & hi dicuntur Angeli. Quidam verò in speciali deputantur ad custodiam, & regimen Principis multitudinis, ex quorum vita bona dependet bonum, & conseruatio totius ciuitatis, & hi dicuntur Archangeli. Alij verò mittūtur ad regimen, & custodiam totius vniusprouinciæ, & hi dicuntur Principatus.

Quarto modo potest assignari distinctio hierarchiarum, & ordinum respectu ipsorum Angelorum inter se. Hierarchia enim nihil aliud est, quam sacer Principatus secundum sub, & supra, qui diuersimode illuminantur, & secundum diuersos modos illuminationum possunt accipi hierarchiæ eorum; sed Angeli ad inuicem comparati habent diuersas illuminationes, quia sunt superiores, qui illuminentur à Deo immediatè, sunt deinde medij, qui illuminantur à superioribus, & vltimi qui illuminantur à medijs, & secundum istos tres modos illuminationum possunt accipi tres hierarchiæ.

Secunda Propositio principalis est, quod sicut hierarchiæ ad inuicem distinguuntur in tres, sic inter se quælibet distinguitur in tres ordines. Sicut enim videmus in aliqua politia, quod ciuitas aliqua diuiditur in tres status personarum. Sunt enim Nobiles, qui appellantur poligarthici; similiter ignobiles, qui appellantur bonafici, cuius sunt homines viles; & tertio sunt quædam mediæ personæ, vt populus totus. Sic per simile possumus distinguere in qualibet Hierarchia tres ordines, secundum gradum supremum, medium, & infimum. Potest autem hæc distributio sumi penes ea, quæ pertinent ad beatitudinem, quæ sunt visio, dilectio, & quietatio, vt primus ordo sumatur à dilectione, qui dicitur Seraphim; idest ardentes; à visione vero secundus ordo, videlicet Cherubini; quod idem est, quod pulchritudo scientiæ. Tertius vero ordo sumitur à quietatione, qui est Throni; in quibus dicitur Deus delectari, & sedere.

Illi autem, qui sunt in secunda hierarchia possunt distingui penes tria extrinseca beatitudinis, quæ sunt libertas, perpetuitas, siue principatus. Secundū ergo primam conditionem, puta libertatem, sumitur primus ordo, qui dicitur Dominationes, nam dominium importat libertatem: secundum perpetuitatem vero sumitur ordo secundus, scilicet Potestates: secundum vero tertium tertius ordo, videlicet Virtutes.

Tertia verò hierarchia distingui potest in ordine ad quandam conditionem beatitudinis. Beatitudo enim est regnare quoddam, & regnando Deo seruire; in quantum ergo sunt aliqui Angeli in tertia hierarchia, qui considerantur vt Reges, & Principes, sic dicitur Principatus, qui seruiunt immediatè Deo. In quantum vero sunt ibi alij, quibus aliqui seruiunt, sic est

secundus ordo, qui dicitur Archangelorum: Sed in quantum sunt illi aliqui seruientes, sic est tertius ordo, scilicet Angelorum.

Intelligendum est autem, quod omnes Angeli participant omnes conditiones prædictas, secundum quas dicuntur distingui, tamen pro tanto distinguuntur secundum eas, quia aliquæ appropriantur aliquibus, & aliæ alijs: Denominatio autem fit à digniori.

Tertio oportet videre de diffinitione Hierarchiæ: Est autem hierarchia secundum Dyonisiũ ordo diuinus, scientia, & actio Deiformis Ordo A diuinus, & scientia dicitur quantum ad eorum naturalia; actio vero quantum ad illuminationem, & deiformis hoc est, quantum possibile est similiari Deo, quantum ad gratuita per gratiam.

Ad argumentum in oppositum cõcedo rationem, prout hierarchia dicitur tota multitudo generalis; sed hoc non obstante possunt esse ibi diuersi gradus, & quantum ad naturalia, & quantum ad personas, & quoad gratuita, secundum quod sunt diuersi modi Hierarchiarum, & ordinum in Hierarchijs.

DISTINCTIO DECIMA.

DE ANGELIS QVOAD EORVM Actus, & officia.

Hic est inuestigandum, &c. In ista Distinctione Decima Magister agit de Angelis quoad eorum actus, & officia circa nos; & primo in generali de eorum missione ad extra, & ideo quæro hic vnam Quæstionem.

QVAESTIO VNICA.

ARTICVLVS I.

Vtrum videlicet omnes Angeli ad extra mittantur.

ARGVO quod sic, quia minus videtur, quod personæ in diuinis non deberent mitti, quam de Angelis: sed aliqua persona in diuinis missa est, puta persona verbi: ergo. E

de cel. hier. cap. 7. In oppositum est auctoritas Dyonisij: Respondeo, pono primo punctum quæstionis: secundo positionem intentam.

Quoad primum: quæstio ista mota est propter duas opiniones circa hanc materiam. Dicunt enim quidã, quod omnes Angeli cuiuslibet hierarchiæ mittuntur, tamẽ differenter; quia quidam regulariter, vt sunt illi ex vltima hierarchia, & media, excepto primo ordine ipsius, ita quod tres ordines de vltima Hierarchia, & duo de media regulariter mittuntur: Alij autem mittuntur valde raro, & ex certa cæusa, vt sunt alij quatuor ordines, tres quidem de prima & vnus de secunda, scilicet primus. Hi autem sunt magis assistentes, quam dicantur mitti, & hoc probant per hoc, quod nomina Angelorum ducunt nos in cognitionem proprietatum ipsorum. Nomina enim imponuntur à proprietatibus rerum; sed nomina quatuor ordinum prædictorum non designant proprietates pertinentes ad ministerium, sed magis ad assistentiam; reliqui vero quinque ordines habent nomina pertinentia ad ministerium: ergo. Minor patet, quia dilectio, visio, & quietatio, quæ significantur per nomina trium ordinum primæ Hierarchiæ, similiter dominium, quod pertinet ad primum ordinem secundæ Hierarchiæ, non pertinet ad officium, & ministerium. Omnes autem proprietates, a quibus denominantur reliqui ordines, pertinent ad officium, & executionem, vt potestas coercendi dæmones, virtutes miraculorum, principatus, & sic de alijs, vt patet in quæstione præcedenti. F

Alia est opinio ad oppositum, quod illi de superiori Hierarchia non mittantur. Has autem opiniones recitat Magister in littera, inclinando magis ad primam, quam puto magis veram. Ideo pono secundo Propositionem intentam, quod illi de superiori Hierarchia non mittuntur regulariter, infimi autem Angeli mittuntur regulariter; sed medij quandoque, pro factis tamen arduis; illi autem de prima mittuntur pro singulari tantum, & arduo negotio, & ma-

maximè vrgenti. Vnde autem hoc probare non habeo magis, quam per sacram Scripturam. Sunt enim auctoritates aliquæ, quæ hoc videntur sonare expresè, cuius est illa Isaiæ; Volauit ad me vnus de Seraphim, &c. & si respondeatur, quod Angelus ille dicebatur Seraphim non ab ordine, sed fortitus est nomen ab operatione, ad quam mittebatur ad Prophetam inflammandum, ideo dictus est Seraphim, idest, ardens. Sed illa responsio nõ valet, quoniam circumstantia Scripturæ omnino est ad oppositum; nam Seraphim ille de illis erat, de quibus Isaias dicebat: Seraphim stabant subter illud, sex alæ vni, &c. Isti autem Seraphim ex circumstantia Scripturæ videbantur esse de primo ordine. Similiter alia est auctoritas Ezechielis cap. 3. & intelligit, inquã, quod Cherubin esset. Ad hoc etiam multum expresse facit auctoritas Dionysij de cæl. hierar. cap. 8. circa principium, qui dicit, quod ille Angelus, qui missus est ad nunciandum Mariæ conceptionem Verbi Dei, fuit de primo ordine: & si nunquam Gregorius diceret verum, *Isai. 6.* A tamen ratio hæc conuinceret, quoniam hoc summam hierarchiam requirebat.

Alia auctoritas est Apostoli satis clara. Omnes, inquit, sunt administratorij spiritus in ministerium, &c. nec videtur, quod ista auctoritas possit glosari, cum sit literalis.

Ad hoc etiam possunt adducere rationem ex opposito rationis, quam pro se adducit opinio prima: nam omnia nomina Angelorum videntur sonare proprietates pertinentes ad ministerium, & executionem, vt sic, talia nomina sortiantur ab effectibus, quos exercent ad extra, vt Seraphim dicatur ab inflammando, Cherubim ab illuminando, & docendo, & sic de cæteris. B

Ad auctoritatem Dionysij in oppositum patet ex distinctione posita in quæstione; non enim intelligit, quod nunquam mittantur superiores, cum dicat, quod de illis erat, qui ad Virginem missus est: sed vult, quod raro, & pro arduissimo, & magno facto, vt dictum est.

DISTINCTIO VNDECIMA.

DE ANGELIS QVANTVM AD CVSTODIAM.

Illud quoque sciendum est, &c. In ista Distinctione Vndecima agit Magister de Angelis quantum ad custodiam, quam habent circa homines Dei prouidentia exercere: ad cuius materiæ euidentiam quæro duas Quæstiones.

QVAESTIO PRIMA.

1 Vtrum cuilibet homini viatori sit aliquis Angelorum deputatus ad custodiam.

2 Vtrum Angelus custodiens operetur aliquid circa intellectum, & voluntatem hominis custoditi.

ARTICVLVS I.

Vtrum cuilibet homini viatori sit aliquis Angelorum deputatus ad custodiam.

QVANTVM ad primam quæstionem, arguo primo, quod non cuilibet homini viatori est vnus, & proprius Angelus ad custodiam deputatus. Quoniam si sic, sequeretur, quod inter Angelos esset pugna, quia si vnus Angelus iuuat ipsum in vna promotione, & bono aliquo fortunæ, & alius Angelus iuuat alium ad consequendum bonum, illud videtur necessario, quod inter Angelos istos debeat esse pugna.

In oppositum est auctoritas sacræ Scripturæ; quarum vna est, accidit Petro egrediente de carcere, & pulsante ad hostium discipulorum, de quo dixerunt, Angelus eius est. Act. 12.

In Respondeo, Conclusio affirmatiua est hæc certa, quia fides hanc tenet, & ex dictis Sanctorum habetur, quod etiam quilibet ab instanti conceptionis habet Angelum vnum pro custodia deputatum; patet per illud, quod allegatum est in argumento principali de Petro, & in Psal. 90. similiter, Angelis suis Deus mandauit de te, &c. hoc idem expresse tenet Augustinus de Ciuitat. cap. 14. vt patet. Item Hieronymus, Magna est dignitas animarum, quod quælibet habeat *Hier. in illud Matth. 18. Angeli eorum &c.*

suum Angelum ad custodiam deputatum.

Sed occurrunt hic dubia. Primum est, quid facit Angelus circa hominem, quem custodit, tunc nihil potest proficere, vt puta, si homo, quem custodit, fuerit obstinatus. Respondeo non propter hoc, quod aliquis sit obstinatus (eo modo, quo obstinatio potest esse in via illa, de quo alias) Angelus dimittit custodire illum, cui fuerat ab initio conceptionis pro custodia deputatus: & hoc patet, quia nullus sic est obstinatus, quin quandoque conscientiæ remorsus, & imitationes aliquas ad bonum, & motus rectitudinis a malo habeat, qui procurantur ab Angelo custodiente, non enim oportet dicere, quod talia sint semper, & immediate à Deo.

Aliud dubium est de Antichristo. Si habebit Angelum, dicitur, quod ille erit obstinatus in via totaliter, & ideo Angelum non habebit; vel si non est obstinatus, potest dici, quod habebit. nec videtur inconueniens, quod habeat vt in indicio appareat malitia eius esse totaliter ab eo cui non subtraxit communia beneficia subtrahentia a malo, quæ alijs communiter impenduntur.

Tertium dubium est, quod est tactum arguendo ad principale, & confirmatur per illud Danielis: Princeps Persarum restitit mihi, & Glosa dicit ibi, quod ambo erant Angeli boni. *Dan. c. 10.*

Ad hoc respondetur, quod non est inconueniens inter Angelos esse talem diuersitatem operationum, quantum ad ea, quæ sunt ad finem, licet hoc sit impossibile circa finem. quod autem Dei beneplacitum fuit hoc, quilibet intendit pro fine, nec in hoc possunt aliquatenus discordare. Sed quomodo hoc Dei beneplacitum ponitur in esse, hoc potest esse discordia opinionum, vt vnus dicat, quod melius poneretur isto, & melius alio, & hoc, donec videant Dei sententiam, quam expectant.

Quartum dubium est. Vtrum Angelus custodiens tristetur de homine perdito; & respondeo. Tristitia vno modo potest accipi pro passione causata in voluntate, quæ est afflictio quædam, formaliter; alio modo accipitur pro actu voluntatis, quæ est velle, quomodo intelligitur illud Genesis de Deo: Videns Deus malitiam hominum tactus est dolore cordis intrinsecus. Ibi enim accipitur dolor pro quodam intenso nolle. Tunc dicitur, quod Angelus custodiens licet habeat nolle circa perditionem hominis, quum custodit; non tamen habet passionem, & tristitiam, quæ in voluntate sequitur illud nolle, nec de damnatione tristantur, Pœnam etiam vt tristitia accipitur pro nolle, quia illa est à Deo nolita, & ipsi summe conformes sunt Dei voluntati. De causa tamen damnationis, scilicet de commissione peccati, tristantur vtique, sed eorum tristari est ibi eorum nolle peccatum committi. *Gen. c. 6.*

Quintum dubium est: quia secundum hoc videtur, quod esset dare innumerabilem multitudinem Angelorum, cum innumerabilis sit hominum particularium multitudo, quæ a proprijs, & singulis Angelis custodiuntur. Dicunt quidam quod Angeli sint plures, quam sint omnia multiplicabilia: & ratio est, quia substantia, quæ secundum suam rationem est perfectior, excedit omnem substantiam imperfectiorem: sed substantia Angeli est perfectior, quam substantia materialis: ergo. Omnis autem excessus est, vel in quantitate continua, vel in numero. Probatur, quia sicut æqualitas est propria passio quantitatis, sic excessus, & inæqualitas: Quantitas autem, vel est continua, vel discreta: sed in Angelis non est quantitas continua: ergo eorum excessus fundabitur in quantitate discreta, quæ est numerus: ergo excedent in numero. Sed argumentum nihil valet: Arguerem enim ego, quod essent plures Phœnices, quã lapides, & hoc, quia phœnix est perfectior excedens lapidem, & non in magnitudine: ergo in numero. Argumentum enim peccat per fallaciam consequentis. Potest enim esse excessus non solum penes quantitatem mobilis, sed virtutis, & talis excessus est Angelorum ad substantias materiales.

Alij assignant rationem aliam, quod sicut est in numeris, sic est in speciebus: sed inter vltimum substantiæ abstractæ, & substantiæ materialis imperfectæ est quoddam medium, scilicet anima. Aut est in orizonte substantiarum materialium, & abstractarum, quare aliquid participat de vtroque ab anima; aut versus materiam itur ad inferius, aut per perfectissimam abstractam itur ad superius: Modò in numeris sic est, quod eundo ad superius itur in infinitum, eundo autem ad inferius est status, puta ad vnitatem: ergo sic erit in proposito, quod eundo ab anima ad substantiam primam abstractam erit processus in infinitum; sed eundo ab anima ad res materiales erit status ad materiam, & ideo videtur probabile, quod plures sint substantiæ abstractæ, inter animam, & materiam primam. Et confirmatur, quia entia abstracta numerantur, secundum quod diuersimode participant perfectiones diuinas: sed Deus est participabilis in infinitum: ergo.

Hæc ratio non valet, scilicet, quia sic probarem, quod corpora cælestia essent plura, quam lapides similiter, quod phœnices essent plures quã aurum, quia aurum est quoddam medium inter solem & lapidem, ab auro ad solem itur in superius: ergo in infinitum. Similiter in numeris, licet sit status in formali ratione numeri, quo numeramus, non est tamen status in numero numerato, sicut nec ad superius, sic nec ad inferius: substantiæ autem immateriales sunt numerus numeratus. Similiter quia essentia diuina non sic est participabilis in infinitum, vt in infinitum possint fieri tales substantiæ abstractæ, quia forte aliqua potest esse ita nobilis, quod nullã alia est possibilis nobilior. Dico ergo, quod licet numerus Angelorum non possit aliter probari, quam per numerũ orbium, & hoc ratione naturali, vt Arist. 12. metaph. tex. 47. & 48. probat: tamen ex scriptura probari potest maxima Angelorum multitudo, & hoc per revelationem illius, cui notus est numerus, scilicet Dei. Breviter ergo dicendum, quod sunt tot, quot sufficiunt ad custodiam hominum, vt vnus vni pro custodia sit deputatus. *12. met. tex. 47. & 48.*

AR-

ARTICVLVS III.

Vtrum Angelus custodiens aliquid operetur circa intellectum hominis.

AD secundam quæstionem, quod Angelus custodiẽs nihil operetur circa intellectum hominis custoditi per Augustinum in quadam glosa super illud . . . . . .

In oppositum est, quia alias frustra custodiretur homo ab Angelo, non enim illud videtur, quod possit agere circa ipsum, nisi agendo circa voluntatem, & intellectum.

Respondeo, præmitto distinctionem vnam, quod Angelum operari circa intellectum hominis potest intelligi directè, vel indirectè. Tunc si quæstio quærat secundo modo, concordant omnes, quod Angelus indirectè potest circa intellectum hominis operari, & circa voluntatem, inducendo dispositiones ad actus: hoc modo non solus Angelus bonus, sed Angelus malus operatur circa intellectum & voluntatem hominis; sicut potest inducere transmutationes & dispositiones in corpore hominis, ex quibus redditur homo inclinatus ad consimiles motus in voluntate. Vnde potest accendere sanguinem circa cor; ex quo sequitur inclinatio ad iram, & calorem excitare in partibus, in quibus viget virtus generatiua, ex quo sequitur inclinatio, & impulsus ad actus venereos; & hoc quia optimè nouit complexionem, & inclinationes ad tales actus. Sic per oppositum bonus Angelus nouit complexionem, & dispositionem, quam habent ad tales actus virtuosos inclinare: & ideo potest indirectè actus huiusmodi in voluntate, & intellectu causando tales complexiones, & dispositiones in corpore. Et ideo credendum est, quod quando malus Angelus inducit in corpore qualitatem inducentem ad actum malum, quod Angelus bonus custodiens inducat oppositam qualitatem, quæ habet ad actum virtuosum illi opposito inclinare. Sed si quæstio quærat de operari directè, sicut concordant quasi omnes, quod vt potest imprimere in intellectu notitiam, nec speciem, nec in voluntate volitionem, vt in sensu visionem, siue speciem. Dicunt tamen quidam, quod potest species existentes in fantasia localiter mouere, & mutare ordinem earum ad inuicem, ad nouum ordinem inducere, & ex hoc virtus cognitiua componet species sic ordinantes ad inuicem, & eliciet actũ cognoscendi. E contra Angelus bonus potest species ad inuicem ordinare, puta speciem Crucis, & speciem Christi, & hoc modo cognitiua componet vtrumque, & sequitur cogitatio Christi in Cruce.

Secundo dicũt, quod talia phantasmata potest sic illuminare, & subtiliare, vt per hoc accendat homines ad profundissima, de diuinis, aut quodammodo rapiatur. Quicquid sit de primo, hoc tamen secundum non placet mihi, puta quod Angelus possit sic phantasmata fortificare, & illuminare: non enim lumen illud intellectus agentis est qualitas aliqua, sicut ipsi imaginantur, & per hoc lumen additum confortetur actio intellectus agentis. Actio enim intellectus non est nisi quoddam coagere phantasmati ad agnitionem speciei in intellectu, ad transferendam rem de ordine ad ordinem secundum esse cognitum.

Quantum verò ad primum dictum de ordine phantasmatum, licet sit satis dubium, quia talis ordinatio non videtur esse aliud, quam motus localis; potest tamen dici, quod multæ species de facto sint simul in thesauro imaginatiuæ, & multæ similiter species sensationum sint in thesauro memoriæ simul, & hoc in eadem parte, specierum subiectiuè; alias si exigeret aliam, & aliam partem, non posset recipi tanta multitudo specierum in parua quantitate specierum existẽtium in cellula parua, & ideo species rosæ non est in vna parte spiritus, & species Parisiorum in alia: aliàs, qui haberent magnum caput, possent plura fantasticari. Consimiliter ex aliquo numero specierum posset occupari tota quantitas spirituum illorum, & omnes partes repleri, & tunc sequeretur, quod homo, postquam acquisisset aliquam certam multitudinem specierum, non posset plures species recipere, & ideo non est imaginandum, quod species rerum in oculo sic sint situaliter positæ, quod occupent locum propriũ quælibet, quod non occupat alia. Immo in vna parua pupilla potest recipi similitudo totius vniuersi, & tota geographia: similiter in eadem parte spirituum possunt recipi species omnes intentionum, quæ sunt in memoria, & in eadem parte spiritus possunt recipi species omnium formarum, quæ sunt in imaginatione. Tunc ex his oritur difficultas circa primum dictum, quod dicit opinio recitata de ordinatione, & transpositione specierum, aut enim mouebunt speciem, & ponent eam extra spiritum, & tunc accidens migrabit à subiecto in subiectum; aut immutando speciem ipsam, & tunc nihil ad propositum, quomodocumque mutentur partes spiritus. Si ergo nihil possit noui imprimere in intellectu, nec posset in existentia mutare quoad ordinem, quomodo ergo docet hominem in cogitatu?

QVAESTIO SECVNDA.

Præterea aliud considerari oportet, &c. Ista est secunda pars istius distinctionis Vndecimæ, in qua Magister quærit, vtrum Angeli, qui quotidie hominum vtilitatibus deseruiunt, & horum profectibus studeut, proficiant in rerum cognitione vsque ad individuum: vel ab instanti habuerint cognitionem omnium rerum. Ad euidentiam ergo pleniorem de modo, quo Angeli dicuntur res intelligere, oportet videre primo de natura illorum Angelorum; secundo de actu; tertio de medio cognoscendi.

ARTICVLVS I.

Vtrum Angeli sint naturæ intellectuales.

QVantum ad primum quærō vnam quæstionem. Vtrum Angeli sint naturæ intellectuales, & respondeo breuiter, quod sic, & hoc oportet tenere ex fide. Sed si est ratio aliqua, quæ probet euidenter propositionē, hoc nō est sic manifestum. Ideo probo conclusionem primo ex motu cæli, & hæc ratio non est hic generalis. Secundo probo idem declarando rationem communem, quæ fundatur in dictis Philosophi, quæ procedit ex immaterialitate. Tertio probo idē ex ociositate, quæ est impossibilis in natura.

Prima ratio est ista. Omnis motus infinitus, & intentus per se est ab aliquo intelligente: sed motus cæli est huiusmodi: ergo Intelligentia mouens ipsum est vere intellectualis. Maiorem probo, quia motus est necessario propter aliquid. Illud aliquid, aut est factum, aut factibile, quia omne tale determinatum est, & ideo ad ipsum est motus, non infinitus; si autem motus est propter rem ponendam in effectu, & in effectu impossibile est aliud esse infinitum; impossibile est motum inesse per aliud, quod habet præcisè esse in effectu, actu, vel potentia: ergo oportet necessario, quod, vt habet esse intentum, quod ibi potest concipi præcisè vt infinitum: Confirmo, quia habito termino cessat motus: ergo motus æternus, in quantum æternus, non potest habere pro fine aliud existens extra, vel acquisibile extra: ergo oportet, quod si est æternus, quod hoc sit ab intelligente conci piente aliud acquisibile in infinitum,

Dices: non sequitur, quia non oportet, quod terminus motus cæli, & finis eus cadat in apprehensione, & propter hoc requirat intelligibilitatem; potest enim esse alia apprehensio ab intellectu.

Contra. Si oportet, quod illud, propter quod est motus, cadat in apprehensione aliqua: ergo vel apprehensione vniuersali, vel particulari: quia tunc illud esset acquisibile, quo acquisito cessaret motus: ergo in apprehensione vniuersali: sed apprehensione vniuersali non potest apprehendi nisi ab intelligente: ergo. Quare concluditur, quòd omne, quod mouet æterno tempore, sit intelligens. Hæc est ratio Philosophi, & Commentatoris, quod bene possibile est motum æternum esse propter aliquod apprehensum particulare. Verbi gratia: Intelligentiæ mouent cælos suos secundum Philosophum, quia apprehendunt omnes vnam Intelligentiam primam, cui cupiunt assimilari.

Respondeo. Duplex est finis, scilicet finis quo, & finis cuius. Finis ergo cuius in motu æterno D potest vtique esse particularis; sed tamen non finis quo. Verbi gratia: Cælum mouet desiderans, & amans Intelligentiam, volens sibi assimilari, & ille finis cuius; sed finis quo in proposito est generatio continua, & alteratio. Intendit enim sua circulatione causare generationem, & alterationem, per quam assimilantur ipsi intelligenti. Vnde licet motus cæli sit ad vbi, non tamen est propter vbi, sed propter aliud, quod intendit.

Sciendum tamen, quod motus cæli non est propter alterationem, & generationem determinatam; sed vniuersalem, & simpliciter. Si enim intenderet mouens non motum simpliciter, sed hunc motum; tunc esset propter aliud, quo habito necessario cessaret motus. Vnde sicut figulus si primo modo, & per se intenderet hoc vas, illo habito cessaret motus eius, non cessaret autem, quod esset æternus, si intenderet vas simpliciter: Sic est in proposito.

Secunda ratio principalis ex immateriabilitate: Quia res, quæ est immaterialis, necessario E est intellectualis, quæ quidem ratio quomodo sit intelligenda de aliqua veritate, & concludat, apparet in primo dist. 35 cū quærebatur si Deus est naturæ intellectualis. Tertia ratio procedit ex ociositate, non enim est dare substantiam aliquā ociosam secundum mentem Commentatoris 2. Metaph. & primo de cæl. & mund. Sed si Angelus, siue substantia separata nō esset intellectualis naturæ, sequeretur, quod esset dare substantiā otiosam: ergo. Maior probata est, minorem probo, quia si demas intellectionem ab Angelo, F tunc Angelus nullam habebit operationem. Probo. Si enim habebit operationem, aut illa esset actio transiens in exteriorem materiam, aut esset actio immanens. Si dicatur, quòd immanēs, habeo propositum. Si vero dicatur, quod transiens, illa supponit necessario intelligere: ergo. Secundo actio in exteriorem materiam non est sine applicatione eius ad passum: sed Angelus non est vni passo magis appropinquatus, quam alij, nisi mediante actu intellectus, & voluntatis, non enim magis est de se præsens, siue distans

stans (si præsentia non habeat locum in Angelo) A isti lapidi, siue cælo, quod modo mouet, quàm sit isti ligno, cum quantum ex se circumscripto actuali potentiæ suæ applicatiuæ, ita sit indistans isti lapidi, sicut isti ligno, & è conuerso. Potentia vero applicatiua non agit nisi præsuppositio actu voluntatis: ergo.

Et confirmo hoc, quia agens, quod est indifferens ad multas formas æqualiter, non magis agit illam formam, quam illam, nisi determinetur per actum intellectus, vel voluntatis ad illam formam magis quàm ad illam. Hinc est B *phys.sex.11* quod artem ponit Philosophus 2. Physicor. tex. 11. esse principium actiuum, quia determinat agens ad agendum determinatam formam: non enim domificator magis ageret domum, quam arcam, nisi quia habet in se artem ad domum magis, quam ad arcam: sed Angelus, quantum est ex se, est æqualiter indifferens ad mouendum quodcumque corpus: ergo si mouet illud corpus magis, quam illud, hoc non est, nisi quia ad illud determinatur mediante apprehensione, magis quam ad aliud mediante volitione: ergo. C

Secundo elicio hinc vnam Conclusionem, quæ sequitur iuxta illam, quod si Angelus est naturæ intellectiuæ, necessario est naturæ apprehensiuæ. Hoc probo primo per Philosophum 2. de anim. *2. de anim. t.m. 20.* tex. 20. qui dicit, quod apprehensio non separatur à desiderio: ideo cui inest apprehensio, necessario inest appetitus. Sed dubium est, quæ est ratio, propter quam huiusmodi connexiones necessario ponantur, & arguo primo, quod possint separari, quia non repugnat priori, quantum est de se, quod sit sine posteriori: sed apprehensio est D prior desiderio; ergo. Si dicatur, quod ideo non sequitur, quia sunt idem realiter: Contra, intellectus, & voluntas hic bene arguit, quod non possint separari in eodem, sed quia in diuersis ratio non concludit: nam vegetatiuum, & sensitiuum sunt idem realiter in homine, & tamen in diuersis vnum sine alio reperitur, vt patet in planta, & homine: ergo quare saltem per diuinam potentiam non poterit intellectus separari ab appetitu? Dico ergo, quod tota ratio est, quia hoc implicat contradictionem, ideo non est factibile; & hoc probo per rationem præassumptam, quia impossibile est esse in rebus naturam, quæ non sit propter propriam aliquam operationem. Ideo contradictio est naturam esse in rebus, & non inesse ei operationem: sed sit esset aliqua natura purè intellectualis, ita quod non esset appetitiua, ita posset exigere operationem: ergo. Probatio assumptæ, aut illa esset ratio immanens, aut transiens; sed impossibile est, quod sit in natura actio aliqua determinata siue immanens, siue transiens, nisi mediante appetitu: ergo. Assumptum probo. Illud enim, quod quantum est de se, æqualiter est in potentia propinqua ad opposita, non habet, vnde magis agat vnum quam aliud, nisi determinetur per aliud, quod habeat ipsum determinare: sed Angelus per potentiam intellectiuam, & motiuam de se æqualiter aspicit opposita, & disparata. Si enim Angelo proponantur duo mobilia, puta lapis, vel lignum, & æqualiter sit applicatus, vnde magis habet, quod mouet lapidem magis, quam lignum? Consimiliter si de aliquo agibili intellectus Angeli apprehendat, vtramque partem contradictionis, non est ratio, quare magis exeat in actum respectu alterius partis, nisi moueatur ab alio, vel determinetur à seipso, mediante appetitu, qui est dominus, secundū Commentatorē. *9. met.com 3. & tex.3.*

QVAESTIO TERTIA.

Postquam visum est de intellectualitate Angelorum quoad naturam, & substantiam ipsorum; videndum est de ipsa quantum ad actum, & quæro ad pleniorem intellectum duas quæstiones.

1 Vtrum in intellectu Angeli species, & intellectio realiter distinguantur.

2 Vtrum aliqua intellectio sit eadem cum substantia Angeli.

ARTICVLVS I.

Vtrum in intellectu Angeli species & intellectio realiter distinguantur.

QVantum ad primam arguo primo, quod species, & intellectio realiter in intellectu Angeli non sint idem: Quia illud, quo intellectus constituitur in actu primo formaliter ad intelligendum, non est idem cum actu secundo, alias causa, & effectus erunt idem: sed per speciem fit intellectus in actu primo ad intelligendum, quia per speciem fit de potentia essentiali ad intelligendum in potentiam actualem tantum, vt videtur Philosophus dicere: ergo. *3. de anim. & 2.*

Contra. Illud, quod intellectus possibilis primo recipit ab intellectu agentis & phantasmate, est illa species, secundum Commentatorem 3. de anim. tex. comm. 14. & 18. Vnde actio intellectus agentis (secundum eum) est transferre species de ordine ad ordinem: sed illud, quod recipit intellectus possibilis ab agente, & phantasmate est electio illa, nam intelligere est pati. 3. de anim. text. 2. *3. de anim. tex.com.14 & 18.* *3. de anim. tex.2.*

Respondeo ad dissolutionem plenam istius quæstionis, primo ponam propositionem intentam; secundo mouebo dubia quædam, & remouebo ea.

Quoad primum pono Propositionem intentā, quod species, & intellectio tam in nobis, quam in Angelis est realiter idem, quod actus intelligendi. Hanc propositionem probo rationibus quibusdam. Prima est hæc: Impossibile est respectu eiusdem ponere duas similitudines realiter differentes, & hoc respectu eiusdem, & in eodem:

eodē: sed species est quædam similitudo perfecta rei, & intellectio similiter: ergo impossibile est, quod species & intellectio differāt realiter. Maior patet, quia illæ duæ similitudines, vel essent distinctæ solum numeraliter, etsi sic: tunc dico, accidentia eiusdem speciei essent in eodem; aut erunt alterius rationis, & sic vnum erit perfectius altero, & virtute continebit: sed impossibile videtur, quod duo accidentia, quorum vnum continebit aliud in vnitate, sint distinctè in eodem subiecto, sicut tepiditas, & calor in summo: ergo species, quæ est similitudo rei imperfecta, & remissa, non poterit esse in eodem intellectu distincta ab intellectione, quæ est in eodem perfecta, & expressa similitudo eiusdem subiecti.

Item hæc est intentio Philosophi 3. de anim. tex. 3. & infra, vbi dicit, quod anima sicut est omnia sensibilia per sensum, sic est omnia intelligibilia per intellectum; ita quod per actum sentiendi est omnia sensibilia, sic per actum intelligendi est omnia intelligibilia: sed non est anima omnia sensibilia realiter; non enim per actum videndi lapidem reducitur aliquod esse lapidis: ergo hoc est tantum per assimilationem, in quantum per actum sentiendi assimilatur rei sensatæ: ergo sic à parte intellectus anima est omnia intelligibilia per intelligere, non quod per intelligere reducatur ad esse, & naturam rei intellectæ realiter, sed tantum per assimilationem, quia per te intelligere, quod est similitudo rei expressa, assimilatur ipsi rei.

Ex ijs posset ratio sic formari. Anima per vnam potentiam assimilata est obiecto mediante tantum vnica similitudine: sed per nullam aliam similitudinem, quàm per intellectum anima assimilatur rei intellectæ: ergo mediante vnica tantum similitudine: sed illa est ipse actus: ergo intellectus non est alia similitudo obiecti, quàm actus ille. Minor huius rationis probatur per Augustinum, vbi dicit, quod visio est simillima rei, de qua gignitur.

9. de Trin. 6.12.

Confirmo, quia tunc oporteret ponere, quod intellectus esset duæ potentiæ quia anima per intellectum bis assimilaretur intellectui sensibili per speciem, semel per actum; per vnam autem potentiam vno tantum modo anima assimilatur obiecto: ergo.

Confitmo hoc, quia species ponitur in Intellectu ad repræsentandum obiectum & facere obiectum præsens intellectui, & ad exhibendum ipsum in esse præsentiali: sed hoc maximè competit intellectioni: ergo non videtur, quod sit ponenda species alia ab intellectione.

Secunda ratio est, quia impossibile est ponere in eodem intellectu respectu eiusdem obiecti duas intellectiones, siue duas apprehensiones, seu cognitiones: sed si ponatur in intellectu species, & actus vt duo distincta, tunc necessario erunt in intellectu duæ cōprehensiones & cognitiones de eadem re: ergo. Maior patet, & probata est in simili superius, quia illę conclusiones, vel essent eiusdem rationis, vel alterius. Minor patet, quia non est minoris abstractionis, & intellectionis species in intellectu, quam in sensu: sed species in sensu secundum propriam eius rationem habet, quod sit apprehensio, & sensatio formaliter: ergo hoc non est negandum de specie in intellectu. Immo patet per Philos. 2. de anim. tex. 12. & per Commentatorem ibid. com. 12. Philosophus enim dicit, quod sensatio recipit formas in materia: & Commentator exponens dicit, quod eæ formæ sunt in sensu sensationis, & comprehensiones veræ: sed re extra non; Coloratio enim in pariete non est comprehensio coloris, sed coloratio in sensu est comprehensio vitalis: ergo.

2. de anim. tex. 12. ibi. com. 12.

Dices, quod loquitur de visione, non de specie, quæ est verior natura illa visione.

Contra: Ille videtur loqui de eadem forma comparata ad sensum, & ad rem extra. Si ergo forma aliqua comparata ad sensum, non esset vera sensatio, non distingueretur vniuersaliter inter speciem comparatam ad sensum, & ad modum, per quem in medio non est sensatio. In sensu autem est sensatio: Dicetur enim sibi; quod omnis forma comparata ad sensum non oportet, quod sit sensatio.

Confirmo, quia nihil aliud requiritur ad hoc, quod forma aliqua sit aliqua vera apprehensio, nisi quod per ipsam exhibeatur obiectum in esse obiectiuo præsentialiter, quod est esse intelligibile. Habere enim sic obiectum præsens est ipsum cognóscere, & è conuerso: sed species in quantum est similitudo rei, habet ex propria conditione, quod exhibeat rem præsentem: ergo in acie cogitantis, non in esse reali: ergo in obiectiuo esse: ergo ex propria conditione habet, quod sit vera comprehensio.

Dices, quod quælibet exhibitio, quæ est præsentata penes iudicia, talis dicitur intellectio cōtra iudicium, quo potentia dicitur iudicare de re cognita, nec est aliud, quam cognitio illa, qua res indicatur præsens in prospectu vnius. Omne ergo illud, quo res sic ponitur in prospectu mentis, est vera cognitio.

Dices, quod species non exhibet rem præsentem in prospectu: sed cognitioni actus tantum.

Cōtra: Vbi est eadem ratio, ibi est idem illud, quod sequitur ex ratione illa: sed actus intelligendi habet, quod exhibeat rem præsentem in prospectu mentis, quia est vera similitudo rei. Si autem conuenit speciei, illa enim est rei similitudo, licet non ita clara: ergo illa species vere exhibet rem præsentem, ac per consequens est vera rei intellectio.

Tertia ratio est, quia quæro, ad quid ponitur species alia ab intellectione; aut vt impleat vitam obiecti in ratione terminantis; aut in ratione formalis principij elicitiui actus: sed nec sic, nec sic: ergo. Maior patet ex opinionibus diuersis. Omnes enim opiniones solemnes ponunt speciem vel in positione termini vel actus. Ideo dicunt aliqui, quod in visione beatifica non requiritur species; quia ibi non terminatur actus ad speciem, sed ad essentiam diuinam immediate: aut ponitur in ratione principij elicitiui actus cum intellectu secundum alios. Minor patet primo, quod non requiritur in ratione terminantis, quia actus, quo intelligo rosam, non terminatur ad speciem rosæ, alias omnis intellectio, quæ esset mediante specie, esset actus reflexus; ex, mina-

minaretur enim ad aliquid mediante intellectu: similiter non esset tunc notitia, nec scientia de rebus, nec propositiones notificarentur immediate de rebus: immo hæc propositio esset, plures triangulos habet tres, in quantum comparatur ad intellectum enunciantem, similiter sensus immediate terminatur ad res extra, nam immediate iudicat res, quæ sunt extra, alias sensatio esset actus reflexus: ergo multo magis intellectus iudicat primo de rebus ipsis.

Confirmo, quia alias sequitur necessario error Auerro: de vnitate Intellectus, quia cum intelligo rosam simpliciter, non intelligo hanc, vel illam, secundum intellectum est ens simpliciter non particulatum: ergo actus erit ens simpliciter, non particulatus, quia obiectum ideo habet tale esse simpliciter, quia actus habet esse simpliciter. Hæc ratio magis concludit in proposito; quia si species rosæ esset illud, quod immediate terminat actum intellectus: ergo species rosæ est ens simpliciter non particulatum; ex quo sequitur, quod intellectus esset ens simpliciter non particulatus, & sic vnus in omnibus, nisi ponas, quod subest vnum numero particulatum, & non accidens eius, quod est falsum.

Item: intellectus intelligendo rosam, aut fistit in specie rosę, aut procedit vltra ex specie ad res, sed si primo modo, sequitur, quod intellectus nihil intelligit de rebus: si secundo modo, sequitur, quod omnis actus intellectus circa res est discursus, quæ ambo sunt falsa.

Secundo probo, quòd non requiritur species in ratione elicientis actum vna cum intellectu, quia impossibile est effectum excedere in perfectione causam suam æquiuocā: sed intellectio est perfectior ipsa specie: ergo impossibile est, quod sit effectus æquiuocus ipsius speciei: sed non potest esse effectus vniuocus eius, cum sint alterius rationis, alias duo accidentia eiusdem speciei essent in eodem: ergo.

Dices, quod non est inconueniens, quod effectus excedat in perfectione causam suam partialem, & minus principalem: species autem respectu intellectionis est causa minus principalis, & partialis, quia concurrit ibi intellectus, vt causa magis principalis: ergo.

Cōtra. Actio simplex habet vnum principiū quo, elicitiuum simpliciter: sed actio, qua producitur intellectio, est simplex illud: ergo non est ambo ista intellectus, & species.

Item: illa actio, pro quanto conuenit intellectui, aut est intellectus possibilis, & hoc est impossibile, quia purum possibile in genere sensibiliū, nullam habet actualitatem: intellectus autē possibilis est huiusmodi, patet per Commentatorem. Si ab intellectu agente, non videtur, quod sit ibi species necessaria.

3. de anim. tex. com. 5.

Præterea: non videtur ratio, quare intellectus agens cum phantasmate non possit reducere intellectum possibilem ad actum respectu intellectionis, sicut respectu speciei, quā ponis in intellectu: non videtur enim, quod phantasma & intellectus agens simul habeant maiorem repugnantiā ad causalitatem intellectionis, quā speciei. Et cō firmo hoc per Arist. qui dicit, quod sicut se habēt sensibilia ad sensum, sic phantasmata ad intelle-

3. de anim. tex. 8.

A ctū: sed secūdum eum ibidem actio sensibilis est passio ipsius: Sonatio enim est auditio, coloratio visio; quare in intellectu prima impressio formæ, & phantasmatis in intellectu, erit illa intellectio.

Ad hanc intentionem multum fouent auctoritates Commentatoris, & Aristotelis vbi dicit, anima est locus specierum, non tota, sed intellectus. Item ibidem: intelligere, est pati; illa nō essent vera, si species esset aliud ab intellectione. Et in eodē dicit, quod anima est omnia per sensum, & omnia intelligibilia per intellectum, vt supra deductū est. & quod multū facit ad hoc est, quia Aristotel. non fuit tantum diminutus quod nullam mentionem faciat de ordine isto speciei ad intellectionem, secundum quod primo imprimitur species post intellectionem.

3. de anim. tex. 6.

Dices, quod immo, ille enim dicit, quod anima ante actū fit de potentia essentiali in potētia actuali: hoc autem non est nisi per speciem.

Dico, quod Arist. non intelligit ibi, quod intellectus fiat de potentiali essentiali in potentia actuali respectu actus, qui est simplex intellectio, consideratio per aliquod inhærēs intellectui: sed intelligit hoc tantum respectu actus complexi, qui est considerare. Considerare enim propriè est vnum cum alio per intellectum componere, diuidere; & tunc ille vult, quod respectu talis actus complexi intellectus primo fiat de potētia essentiali in potentia actuali per aliud inhærens intellectui. Illud autem est habitus scientiæ secūdū mentē suā. Item Comment. in quæstione illa, quā Philos. mouet. Vtrum videlicet intellectus intelligat se, sicut intelligit alia, hoc est per intentionem abstractam à se, sicut abstrahit ab alijs, respondet, quod intellectus non est res extra in actu, quia illa est materialis, & ideo non est formā, quæ sit comprehensio, forma vero in intellectu est illa comprehensio. Et ex hoc oritur illa famosa opinio, quod in separatis à materia idem est intellectus, & quod intelligitur; & illa intellectio non est aliud, quam res illa, vt est abstracta à materialitate in re extra est illa comprehensio, non autem in re extra, & hoc Commentator dicit expresè.

3. de anim. com. 6.

3. de anim. com. 6. 2. & 3. 2. 5.

Item secundo pono dubia, & primum est, quia secundum hoc sequeretur, quod intellectus noster simul haberet intellectiones respectu eorū, quorum simul habet species, ex quo sequitur, quod plura simul intelligit, ac infinita.

Secundum dubium est de intellectu Angeli. Tenemus enim communiter, quod habet species multas, siue sint acquisitæ, siue infusæ: ergo oportet quod respectu omnium illarum habeat actu intellectiones.

Ad primum respondeo: Propter istam primam rationem dicit quidam Doctor, quod species nō remanent in intellectu, non remanente intellectione, & ideo in omni intellectione oportet secundū eum recurrere ad phantasmata, vt educat inde rei speciem, quam vult intelligere, & videtur illa esse opinio Auicen. sed licet ista posit dici satis pulchra probatio, non teneo tamen ad præsens viam illam: non enim video, quare debeat species auferri ab intellectu, quando actu non intelligit, cum in sensu remaneant species, quando actu non sentit.

Præ-

3. de an. t. 6 Præterea Arist. 3. de anima tex. 6. dicit, quod intellectus est locus specierum: locus autem est conseruatio. Confirmo, quia alias separata anima oporteret quod non remanent species in instanti, nec haberet fantasma, vnde numeret: ergo nihil posset intelligere. Nisi dicatur, quod Deus infundit tunc nouas species numerabiles, quod non videtur bene rationabile.

Alij non habent pro inconuenienti, quod homo, seu Angelus omnia intelligat, quorum habet species, intelligit tantum omnia illa actu ita remisso, quod super illud non potest cadere reflexio, nec potest perpendere se intelligere, & hæc videtur esse imaginatio similiter August. 14. de Trinit. cap. 10. de intelligere addito, sicut experientia docet de recitante psalmũ, & cogitante de aue volante. Ille enim, ex quo recitat, actu intelligit, & tamen postea non scit se cogitasse. Ita & hoc dicunt isti, quod species remanentes in Intellectu non sunt aliud, quam actus ipsi remissi imperceptibiles ab intellectu. Ista via non placet mihi, ad præsens non curo improbare eam, & ideo pono solutionem aliam; quæ est Commentatoris 3. de anima com. 18. licèt enim in commento illo de vnitate intellectus dixit multa falsa, tamen aliqua vera dixit, quæ sunt valde probabilia, & consona rationi. Dicit autem ibi inter alia, quod comprehensio, quæ est intellectio consideratio illa habet duplex subiectum, potest ea intellectio dupliciter considerari, vel vt vnum de numero entium realium, vel vt ens vnum. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod vt aliàs dixi, res posita in esse intellecto, & in prospectu mentis, non est res illa secundum esse reale, nec est species, nec actus, sed est res illa in alio esse, scilicet obiectiuo, & intentionali: tale autem esse intentionale habet duplex subiectum, sicut habet duplex esse, habet enim quoddam esse proprium formale, & hoc est esse intentionale, & hoc vocat Commentator esse verum. Habet etiam existentiam, & denotationem ab alio, & hoc est esse reale intellectionis, cuius esse deducitur ad esse intellectionis, & hoc vocat Commentator ens de intus est tãtum: Rosa enim in esse obiectiuo non habet, quod sit de numero entium extra animam, nisi per intellectionem, Tunc dicit Commentator, quod subiectum istius esset vt ens extra animam, de numero entium est intellectio, quia si non esset realiter extra animam res intellecta, nullo modo haberet tale esse intentionale: sed res in illud esse intentionale, quod est esse cognitum, in quantum habet esse intentionale. Quod enim esse eius proprium, in quantum est in intellectu, quod idem est, quod esse verum reale esse, habet pro subiecto esse fantasiatum, siue cogitatum. Impossibile enim est, quod res ponatur in tali esse obiectiuo, quod est esse simpliciter, nisi in aliquo esse fantasiato, & ideo non pono in proposito mentis meæ rosam simpliciter, nisi potestate, quia rosa simpliciter in intellectu, est quasi similitudo in hac rosa: vnde non intelligimus lineam simpliciter, nisi materiata pedali, vel aliqua huiusmodi secundũ Philosophũ lib. de memoria, & reminiscentia. Consimiliter in hac rosa fantasiata, & imaginata intelligo rosam simpliciter, & hoc modo: & hinc est, quod dicit Commentator, quod intentio imaginata se habet ad intellectionẽ simpliciter, sicut superficies ad colorem, & forma ad subiectum, quia tale esse rei simpliciter de necessitate apprehenditur in aliquo esse eiusdem rei fantasiato. Vndequãdo intellectus intelligit rosam, & ponit eam in prospectu suo de necessitate fantasiata, oportet, quod aliquam particularem rosam ponat in prospectu suo, in quo intellecta est; quod nunquam aliquod intelligimus nisi eius particulare fantasiatum, & hæc est ratio potissima, quare in omni intellectione oportet recurrere ad fantasiata.

Sic ergo ex his colligitur, quod res secundum esse intentionale, & apparens dependet realiter à duobus, & ab illa intellectione reali, à qua habet, quod sit esse distinctum de non ente, & ab esse rei fantasiato, in quo habet necessario fundare, in quantum suum esse esset esse iudicatum. Deficiente ergo altero istorum puta intellectione reali, vel esse rei fantasiatæ in actu deficit; Necesse est res habere esse obiectiuum, & præsens in intellectu; & ideo res, vt sic, non potest habere esse intellectiuum quocumq; illorum deficiente propter colligantiam necessariam harũ intentionum, scilicet intellectionis intellectæ, & imaginatæ. Hinc est quod secundum viuam Commentatoris, hic, ego, & tu habemus eandem intellectionem, quantum ad idem, quod intellectio dicit realiter; non intelligimus autem ambo nunc eadem, quia phantasia tua est in actu per respectum alterius intentionis alterius rei, quam sit mea. Ad hoc enim, quod res sit intellecta eadem à duobus requiritur, quod capiatur idem esse intellectum in quolibet, & ita mea res capit esse intellectum, quia res illa in me capit imaginatum, à quo res dependet in esse intellectiuo; in te autem non capit illud esse intellectiuum, quia licet in te sit intellectio quo ad illud, quod intellectio importat realiter, ponitur in esse obiectiuo, quia illa non capit in te per tuam phantasiam esse phantasiatum: sed res alia, quã phantasmatis est. Nunc ad propositum, dubitatur, si actu homo intelligit omnia, quorum habet species? dico, quod non, quia adhuc, quod res intelligatur, requiritur vltra realitatem intellectionis, quod res ponatur in esse iudicato, & apparenti fundamento in esse rei phantasiato cogitato, & quia plures res simul omnino possunt habere esse actu fundamentum, ideo licet actu sint plures intellectiones in intellectu, non tamen erunt plura intellecta per istas intellectiones; sed vnum tantum, quod capiet in phantamate esse phantasiatum.

Ex hoc patet quomodo in intellectu distinguitur actus primus, qui est species, ab actu secundo, quæ est intellectio; non enim sunt duæ realitates vt intellectus, sed eadem realitas dicitur species quoad realitatem præcisè & à causa intellectionis, & ex hoc habet præcisè quod sit actus primus: Eadem autem realitas, etiam vt connotat rem secundum esse obiectiuum apparens, dicitur intelligere; & quia potest realitas illa esse in intellectu absq; hoc, quod res per illam capiat esse obiectiuum, & præsens, puta si

De memor. & reminiscen.

ta, si phantasia non sit in actu circa rem illam: hinc est, quod species potest esse in intellectu absque intellectione, ex eadem apparet, quod potest esse in intellectu modo isto. Intellectus primo inducitur de potentia essentiali ad potentiam actualem; quia per acquisitionem illius intellectionis realis, quam nominat sequelam intellectionis: De potentia autem actuali exit ad actum, quando res per illam realitatem capit esse intellectum in prospectu mentis, ita quod nulla facta noua ratione in abstracto intellectionis, & eius realitate, eadem res, quæ primo non habebat esse apparens in intellectu, post capit esse apparens, & hoc modo fit intellectus de non intelligente actu intelligens.

Sed contra, quia tunc non videtur, quod mutatio terminetur præcisè ad esse intentionale.

Respondeo, dico, quod esse obiectiuum, & intellectiuum ipsius rei non est per se terminus alicuius realis mutationis, sed est causa bene sequela termini realis mutationis: In proposito autem res potest habere tale esse reale in intellectu, vt sequela intellectionis, & esse eiusdem in phantasia. Ideo facta intellectione rosa in intellectu, quæ idem est; quod species eius; & facta phantasia in actu respectu eiusdem statim sequitur per modum sequelæ necessariæ esse intellectiuum, & obiectiuum ipsius rosæ in intellectu. Sic ergo mutatio non est ad esse intentionale in intellectu: sed sequitur ad illam intellectionem in actu phantasiæ simul, vel ad alterum, si alterum prius fuit.

Ad secundum dubium dicit quidam Doctor, quod non cognoscit in actu omnia, quorum habet species: sed quando Angelus vult aliqua intelligere de nouo, oportet, quod se conuertat ad rem extra, à qua habet abstrahere intentionem intellectam, & hoc potissimè secundum eos, quia nihil potest agere in se, quia oportet agens, & patiens esse distincta loco, & subiecto.

Sed opinio ista nimis aufert ab intellectu Angeli, quia secundum eam rosa non existente in actu, non poterit intellectus Angeli intelligere illam rosam. Ideo alij dicunt, quod non habent species, sed habitum quendam latissimum continentem in virtute omnes intellectiones, & per eum, quando vult, reddunt se ad actum respectu cuiuscunque intellectionis.

Contra: quia habitus ille species est: est enim forma naturaliter repræsentans obiectum, nec videtur differre à specie, nisi repræsentatiuum, latissimum à limitato, & determinato repræsentatiuo. Quod si dicatur, quod habitus non est forma repræsentatiua.

Contra. Quomodo ergo per ipsum reducitur obiectum ad esse intentionale & præsens? Propter quod concedunt aliqui, quod intellectus Angeli potest simul plura intelligere, & omnia quorum habet species, immo semper est in actu respectu eorum; non enim esse tale intentionale in intellectu Angeli habet fundari in esse imaginato; sicut dicebatur e intellectu hominis.

Præter istas difficultates quæ tactæ sunt, sunt etiam aliæ, quæ adducuntur à quodam Doctore moderno subtili; aliquæ enim rationes procedunt vno præsuppositio, scilicet, quod debet obiectum actu viæ esse præsens intellectui in ratione obiecti prius, quam intelligat, & ex hoc statim apparet, quod in illo priori esset ponenda species in intellectu, videlicet ante actum, in qua obiectum actu vniuersale sit præsens, quia inse non potest esse præsens actu vniuersale. Primum autem conceditur ab omnibus, cum naturaliter obiectum præsentetur potentiæ, quod efficiat actum. Hoc præsuppositio declaratur multipliciter, quod oportet necessario præcedere in intellectu speciem intelligibilem ad præsentandum vniuersale ante actum intelligendi, & quod ad hoc nullo modo sufficit species existens in phantasmate.

Sed omnes rationes istæ non probant aliud, nisi, quod oporteret ponere in intellectu realem similitudinem obiecti, aut naturaliter, antequam obiectum appareat, & capiat esse intentionale præsens intellectui, quod concedo. Nulla enim res potest apparere obiectiue intellectui, nisi ante fuerit in forma, specie, & similitudine ipsius rei, vt dicetur sequenti quæstione: sed species illa est ille actusmet. Nec oportet ponere vltra qualitatem aliquam, & speciem, quia per illam obiectum caperet esse intentionale, & apparens, & per consequens obiectum caperet duplici modo esse intellectiuum in intellectu, quia non est aliud rem in te contra istam obiectiuè intellectui apparere. Ad formam ergo rationis concedo, quod oportet obiectum esse præsens intellectui, aut naturaliter, antequam intellectus sit in actu intellectiuo, & hoc est in specie, quæ est ille actus.

Contra: Videris contradicere, quod idem non præcedit se: ergo non est actus ille; cum concedas, quod species ordine naturæ prius est in intellectu, quam intellectus sit in actu.

Respondeo actus intelligendi nihil dicit reale absolutum vltra potentiam & speciem, siue similitudinem rei; tamen species non dicitur actus intelligendi, nisi vt connotat obiectum positiuum in esse præsentiali obiectiuo, & intentionali. Vnde si tollatur à qualitate illa, quæ ponitur intellectio, hoc, quod est habere rem præsentem in ratione apparentis, iam non dicitur intellectio, vt dicitur in quæstione sequenti; nã ponitur in tali esse obiectiuo per illã qualitatem, quæ est rei similitudo; quæ quidem qualitas in esse suo absoluto præcedit se ipsam, vt connotat rem positam in tali esse apparenti, & ideo hoc modo potest concedi, quod species præcedit actum; sed hoc magis apparebit in quæstione sequenti. Vel aliter posset responderi negando illud, quod præsupponit, quod obiectum capiat esse præsens intellectui in ratione apparens pro eodem instanti, quo est intellectus in actu intelligendi, quia intellectum intelligere actu non est aliud, quam ipsum habere rem sibi præsentem in ratione apparentis obiectiuè, vt dictum est, & magis apparebit in sequenti quæstione.

Alias difficultates tangit Doctor ille aliter, & prima est, quia cum species in organo sit eiusdem rationis cum specie in medio, sequitur

quod

quod ſpecies in medio erit viſio: ergo medium per eam erit formaliter videns.

Si dicas, quod eſt in ſenſu ſpecies alia, quæ eſt alterius rationis à ſpecie in medio; ſit ibi etiã ſpecies eiuſdem rationis aliqua cum illa, quæ eſt in medio, ex hoc habetur propoſitum; quod licet qualitas illa, quæ eſt viſio, dicatur ſpecies, tamen in oculo eſt aliqua alia qualitas prior alterius rationis, quæ, vt cõmuniter dicitur, quod eſt ſpecies propriè dicta, differt à viſione. Si dicas, quod nulla ſpecies recipitur in oculo, quæ ſit eiuſdem rationis in medio, quia ſubiectum vtrobique eſt alterius, & alterius rationis.

Contra dupliciter: primo, quia organum eſt ſimilis diſpoſitionis cũ medio propter diafanei tatem & perſpicuitatem, propter quam ineſt eis aptitudo ad recipiendam ſpeciem. Secundo, quia alietas ſubiectorum non arguit diuerſitatem formæ, patet de albedine in ligno, & cigno. 2. de anim.

Item ad concluſionem principalem arguit, quia in oculo cæco remanente ſic mixto, vt prius, cauſatur ſpecies, quæ in eodem paſſo ab eodem actiuo, ſequitur eadem actio ſimiliter in oculo dormientis, alias non excitaretur ab excellenti viſibili. Et expreſſius patet idem de aure, non enim excitatur dormiens à ſono excellenti, niſi quia prius cauſatur ſpecies aliqua in aure, & tamen in iſtis non eſt viſio: ergo non ideo quia ſpecies valeant omnino ſeparari.

Ad primum horum conceſſo, quod ſpecies eſſet in medio eiuſdẽ rationis cum ſpecie in oculo, ſiue in organo, quod dubium eſt, non tamen ex hoc ſpecies in medio eſt formaliter viſio; ad viſionem enim plura concurrunt, quam ad rationem ſpeciei, licet viſio nullam aliam qualitatem ab ea dicat aliam à ſpecie. Sed de hoc magis in ſequenti quæſtione.

Ad ſecundum conceſſo antecedente, ſcilicet quod in oculo dormiẽtis & cauſatur viſio, & ſpecies; non habet ex hoc, quod viſio ſit abſolutũ aliud à ſpecie: ſed ſufficit, quod viſio ſecundum rationem viſionis connotet apparentiam obiectiuam rei, quam non connotaret ſpecies ſecundum rationem ſpeciei; & quia talis apparentia obiectiua poteſt abeſſe manente ſpecie; hinc eſt, quod licet eadem qualitas ſit ſpecies, viſio tamen poteſt manere quoad qualitatem abſolutam, & non dici viſio propter defectum connotati. Hoc eſt valde difficile, ideo declarabitur ſequenti quæſtione.

Per hoc autem poſſet reſponderi ad illud, quod obijcitur de anima ſeparata, in qua manent ſpecies, & tamen non oportet, quod tunc actu intelligat omnia, quorum habet ſpecies: ergo non videtur, quod actus intelligendi, & ſpecies ſint idem, cum poſſint ſeparari: Hæc autem requirũt prolixiorẽ declarationem, ideo moueo quæſtionem ſecundam hanc, & quæro.

ARTICVLVS II.

Vtrum intellectio Angeli, ſiue noſtra ſit tanquam aliqua ſimplex qualitas in intellectu Angeli.

ET videtur quod ſic, quia vnica ſimplex operatio non claudit in ſuo conceptu plura; ſed intellectio eſt quædam ſimplex operatio: ergo.

In oppoſitum arguo, quia præſente viſibili potentiæ viſiuæ terminatur viſio, & cauſatur viſio quoad abſolutum, quod terminabatur ad actionem eius, quia eadem eſt actio ſenſibilis, & ſenſatio 3. de anima: nam omnis qualitas abſoluta, quæ apta nata eſt eſſe à viſibili in viſum, cauſatur in potentia viſibili præſente, cum ſit agens naturale, & agat ſecundum totum conatum, & tamen non ſemper præſente viſibili potentia viſiua eſt in actu videndi, vt patet, quando imaginatio fuerit circa aliud fortiter attẽta: ergo actus viſionis aliquid aliud importat vltra quamcumque qualitatem abſolutam datam. 3. de anim.

Reſpondeo in iſta quæſtione primo ponam duas propoſitiones intentas, & addam duas, & eliciam ex illis alias duas, & tertio mouebo dubia aliqua, & ſoluam illa.

Prima Propoſitio eſt, quod intelligere in communi formaliter non ſignificat præſentialiter, & in recto aliquam determinatam naturam, ſed quicquid importat determinatè hæc eſt ſenſatio, & in obiecto præſentialiter ei, & in recto, non importat determinatam aliquam naturam: ſed ſignificat totum conceptum entis indefinite, & indeterminate: ſed in obiecto importat certum connotatum determinatum, ſcilicet aliud, vt apparens illi, qui dicitur intelligere. Sic ergo intelligere formaliter nõ eſt aliud, quã illud, quo res ponitur in eſſe præſenti obiectiuè per modum apparentis.

In hac autem definitione aliud ponitur in recto, quod in recto ponitur de ipſo intelligere, ſcilicet hoc, quod dico illud, quod ponitur, & illud non dicit aliquid determinatum in quocunque prædicamento, ſiue in quacunq; ſpecie. ſed dicit totum connotatum entis indefinitè, & indeterminatè: aliud autem ponitur etiam ſenſatio & in obiecto, ſcilicet hoc, quod dico aliquid poſitũ in eſſe præſenti obiectiuè, & hoc eſt aliud determinatum connotatum ab illa ratione indeterminatè, à quo intelligere habet, quod ſit conceptus determinatus. Et ideo quicquid ſit illud, quo intellectus habet obiectum ſibi præſens, vt apparens obiectiuè, dicitur intellectio. Eſt ergo propoſitio prima, quod intelligere importat determinatum aliud in obiecto videlicet hoc, quod obiectum præſens in ratione apparentis. Propoſitionem primam probo per duas rationes.

Prima ratio eſt iſta, quia illud dicitur eſſe importatum determinatum per intelligere, quo poſito in intellectu intellectus dicitur intelligere, & quo remoto, intellectus dicitur ignorare; ſed poſita re aliqua obiectiue præſente ipſi intellectui in eſſe apparenti, intellectus dicitur intelligere rem ipſam, de præterita vero dicitur illam ignorare: ergo. Maior patet, quia vltima differentia conuertitur cum definito. Minor patet, quoniam ſi menti nihil appareat obiectiuè, nullus dicitur intelligere aliud, immo eſſet in diſpoſitione dormientis; cui vero aliquid apparet obiectiuè, illud dicitur cognoſcere, vnde ſi per picturam Cæſar apparet parieti, Cæſar, vtique diceretur cognoſci pariete: ergo non eſt de ratione

ratione comprehenſionis in vniuerſali plus, niſi habere aliquid præſens per modum apparentis.

Confirmo hoc, quia latere, & apparere ſunt contraria: ergo rationes eorum ſunt contrariæ; latere autem eſt formaliter ignorare, vnde ille ignorare dicitur, quem latet res ignota: ergo apparere erit formaliter cognoſcere: ergo cognitio includit apparentiam obiectiuam ipſius rei, vt illa poſita ſit cognitio, & de præterita remoueatur.

Secunda ratio eſt iſta, quoniam bonum hominis conſiſtit in apprehenſione vltimi finis, & in habitione ipſius, ſecundum Auguſt. Beatus eſt, qui habet quicquid vult, & nihil mali vult: ſed finis vltimus, in quo cõſiſtit ratio omnis boni, non aliter haberi poteſt, quam per modum apparentis obiectiue: non enim haberi poteſt formaliter in ſe, nec per hoc, quod habetur quæcunque qualitas in intellectu, diceretur haberi finis vltimus: ergo. Videtur ergo per neceſſitatem, quod ratio comprehenſionis conſiſtit in habitione rei per modum apparentis, vt illud, quo res habetur in eſſe tali, quicquid ſit illud, dicatur vere proprijſſime comprehenſio. 13. de Trin. cap. 5.

Secunda propoſitio eſt, quod illa ratio indeterminata, quam importat intelligere in recto, coincidit in idem, cum ratione determinata, cui applicatur. Vnde quando qualitas in mente mea eſt illud, quo habetur res in eſſe apparenti, conceptus ille importatus per ſe coincidit in idem re, & ratione cum qualitate in mente mea.

Idem dico de quacumque ratione determinata, cui applicetur ratio indeterminata, quam importat intellectio in communi, & ideo qualitas in mente mea eſt res, ratione formaliter intellectio: et ſi nuda potentia intellectus noſtri eſſet illud, quo haberetur res præſens in tali eſſe, potentia mea eſſet formaliter, & quidditatiue intellectio.

Tertia Propoſitio, quod ſi debeat eſſe intellectio in actu in rerum natura præter obiectiuam præſentiam obiecti, oportet ponere aliud abſolutum determinatum in intellectu, quo habeatur talis præſentia obiectiua, quod quidem abſolutum, quicquid ſit, dicitur formaliter intellectio, in hoc, quod connotat huiuſmodi præſentiam obiectiuam. Hanc Concluſionem probo primo, quoad primã partẽ, videlicet quod illud, quo habetur præſentia obiectiua obiectum, oportet eſſe abſolutum; Omne enim, quod huiuſmodi eſt, oportet quod ſit realitas quædam ſimillima ipſi rei, ex quo virtute eius res capit eſſe apparens. Vnde adeo oportet, quod ſit ſimile tali rei, quod quodammodo ſit res illa, vel eminenter, ſicut dictum eſt de deitate in primo, vel ſicut ſpecies rei eſt quodammodo illa res, ſed nulla relatio poteſt eſſe illud, quo habetur res in eſſe apparenti: Secundam partem Concluſionis, quod illud oporteat eſſe rem aliquam determinatam probo per hoc, quod nihil indeterminatum poteſt eſſe in rerum natura.

Aduertendum eſt etiam, quod huiuſmodi abſolutum in communi non poteſt eſſe nuda potentia intellectus, tum quia tunc intellectus contineret vniuoce infinitas perfectiones cauſarum. Eſſe enim, quod facit formaliter apparere florem, quodammodo eſt flos, & ita quod faceret apparere omne intelligibile, eſſet quodammodo omne intelligibile: Tum quia intellectus per propriam rationem eſſet dictus beatus, & intellectus damnati haberet in ſe totam realitatem beatificæ viſionis, & qui haberet meliorem, & nobiliorem intellectum, nobiliori modo videret Deũ in patria; & creatura videret Deum ex puris naturalibus: nec eſſet vt tabula raſa; nec eſſet intelligentia omnia in potentia, ſed in actu, contra Philoſophum. Tum quia præſentia obiecti eſt neceſſaria ad cognitionem ſaltem in fine: hoc ergo aut eſt propter aliud abſolutum, quod cauſatur ab obiecto propoſitum; aut propter reſpectum intellectus ad obiectum, qui exigit obiectum in ratione termini; ſed hoc eſt impoſsibile, quia reſpectus non eſt nouus, niſi facto abſoluto aliquo nouo: ſed in obiecto nihil eſt abſolutum, nec in potentia per te: ergo. 3. de anim. text. 5.

Et præterea non poſſet eſſe alteratio a ſentialitate, & motus, contra Philoſophum. Et ſi dicatur, quod Philoſophus dicit, quod ad intellegere non eſt motus; hoc non valet, non enim negat Philoſophus, quin vera actio poſſet ad intelligere terminari, niſi facta mutatione prius, ſed vt dicit pro tanto, quia non acquiritur intelligere, niſi facta mutatione prius in altero, ſcilicet in virtute imaginatiua, ſicut Commentator dicit ibi de imagine, quæ ſit in ſpeculo ad corporis mutationem tantummodo; ergo vult habere, quod ad intelligere non eſt mutatio primo. 7. phyſic. 20

Aduertendum eſt vlterius, quod illud abſolutum additum potentiæ non eſt qualitas alia ab ipſamet ſpecie: ſed eſt ſpecies illa, vt probatum eſt in quæſtione præcedenti.

Secundo principaliter addo duas Concluſiones ad prædictas. Ad euidentiam autem conſiderandum eſt, quod ad intelligere in actu concurrunt illa, ſcilicet intellectus informatus rei ſubiectiue, & potentia obiecti in eſſe apparenti per ſimilitudinem exiſtentem in intellectu. Tunc pono illam propoſitionem, quod ad intelligere concurrit aliud formaliter, quod formaliter, & quidditatiue, & in recto eſt ipſum intelligere. Illud autem eſt realis ſimilitudo exiſtens in intellectu: concurrit etiam aliud, in quo cõſiſtit non formaliter, ſed connotando, & illud eſt illa apparitio obiectiua, ſiue res ſic apparens; & concurrit illa actualis formatio rei ſic apparentis, quod eſt ipſum dicere, quod concurrit per modum primum, nunquam enim realis ſimilitudo in intellectu dicitur formaliter intellectio, niſi prima formatione obiecti in eſſe apparenti.

Eſt etiam aduertendum, quod realis ſimilitudo in tali eſſe ſecundum duplicem rationem intelligitur, vno modo, vt per illam actiue formatur (Res enim in tali eſſe formatur per intellectum tali ſimilitudine informatum.) Alio modo, vt per illam res habeatur ſic præſens in tali eſſe; aliud eſt enim rem facere apparentem, & aliud eſt rem habere potentialiter ſic apparentem. Primum enim horum pertinet ad genus quoddam actionis, ſecundum vero non poteſt ſeparari; vnde ſi res fieret in tali eſſe ab alio, quam ab intellectu informato rei ſimilitudine, res illa haberet præſens intellectui ſic informato:

mato: & certe cum res non esset facta in tali esse in intellectu sic informato; realis ergo similitudo, in quantum est illud, quo res actiue formatur in tali esse, fundat habitudinem quandam de genere actionis, videlicet actionem intentionalem, quæ est ipsum dicere: Vnde dicere non est aliquid aliud, quam rem in tali esse intentionali formare. Sed eadem realis similitudo, in quantum per illam habetur res in esse obiectiuo, non fundat habitudinem aliquam ad rem in tali esse; non enim habere rem præsentem, dicit respectum absolutum, sed tantum terminat, siue est ipsi intellectui ratio terminandi similitudinem rei præsentis ad ipsum: ita quod relatio sit ex parte rei præsentis, quæ apparet; ex alia vero parte non sit respectus aliquis, videlicet ex parte rei apparet, si idem se habeat præcise in ratione termini rei: ergo similitudo est illud, quo habetur res præsens intellectualitati, & formaliter. Vnde licet formare rem in tali esse, sit aliquid pertinens ad intellectionem; tamen non est formaliter ipsa intellectio; sed habere sic rem præsentem in ratione termini habitudinis præsentiæ ad ipsam.

Secundam Conclusionem addo, quod scilicet realis similitudo sit formaliter pertinens ad intellectionem; tamen non est totalis ratio formalis intellectionis,

Ad habendū. n. rē præsentē in esse apparenti nō sufficit rei similitudo; alias similitudo coloris in aere poneret rē in tali esse intētionali, & similiter species existens in memoria, & per consequens memoria habens speciem cognoscеret, & ideo simul cum specie concurrit intellectus; vt sic intellectus informatus rei similitudine sit vnum principium, totalis causa apparentiæ obiectiuæ; & sic (loquendo in intellectu creato) intellectio formaliter, & in recto non sit aliud, quam intellectus cum similitudine rei, quantum apparet sibi res posita in esse apparenti, vnde connotat apparens, vt sibi apparet: quod quidem apparere, vt dictum est, ponit habitudinem ex parte apparentis, non autem ex parte ejus, cui apparet. hinc est, quod licet realis similitudo sit in medio, & forte eiusdem rationis, quæ in oculo; non tamen medium intelligit per illam, nec cognoscit. Ex hoc etiam apparet, quod intellectio nullam includit, vt sit, habitudinem ad obiectum per hoc, quod habet obiectum præsens: sed terminatè conuerso habitudinem obiecti ad ipsum, & connotat ipsum in ratione termini.

Hæc conclusio potest probari per Commentatorem 3. de ani. com. 18. vbi dicit, quod intellectus in actu cum potentia ex intuitione intellecta, idest ex rei similitudine tanquā ex forma, & intellectu materiali, tanquam ex materia, & resultat vnum ex his oppositum, sicut ex materia, & forma: ergo videtur, quod intelligere, quod intelligit Commentator per hoc, quod sit intellectus in actu, sit realitas concludens illa duo.

Ex his infero duas Conclusiones. Prima est, quod intelligere in intellectu creato non est idem, quod rei similitudine informari, vt intellectus dicatur formaliter intelligens per hoc, quod est rei similitudine informata, vt dicit opinio quædam, & hoc potest ex præcedentibus apparere, & in speciali: tū quia, illud, quod in formali ratione sua includit est tam formale, quā materiale tanquam compositum ex ipsis; cuius ratio non consistit in parti, vel in formari; tum quia per hoc solum, quod intellectus est informatus similitudine rei, non habetur cognitio, nisi vlterius res per talem similitudinem formetur in esse apparenti: potest enim rei similitudo haberi in intellectu, & tamen res non ponitur in esse apparenti, vt tangit argumentum principale, & apparebit infra magis.

Secunda Conclusio est, quod intelligere non consistit formaliter in hoc, per intellectum etiam informatum per rei similitudinem, idōlum, & imaginem rei formaliter; licet enim hoc sit primum ad intelligere, non tamen formaliter est intelligere, sed magis est dicere, vt superius dictum est. Et licet Philosophus dicat, intelligere esse actionem immanentem, æquiuoce accipit actionem, vt patet per Commentatorem ibid. & 9. metaph. com. 18. vbi dicit: Omnia quæ non habent factum aliud, sed finis eorum etiam actio; actiones sunt in ipsis, vt videre in visu, & vita in anima, & forma in eo, in quo est: ergo intelligere non est magis agere, quam sit vita, vel forma.

Tertio principaliter moueo dubia, & primum est, quia ex secunda Conclusione addita videtur haberi, quod intelligere non sit ad vnum simplex, quia dicitur, quod intelligere claudit in sua ratione speciem, & intellectum.

Secundum dubium est, quia dicitur, quod per intellectum cum specie obiectum ponitur in esse apparenti, absque hoc, quod fiat realis quantitas alia ab illa specie præexistente: Impossibile est enim dare actionem intentionalem, quin detur aliqua productio realis: sed (secundum dicta) obiectum ponitur in esse apparenti actione sola intentionali, nulla præuia actione reali alicuius qualitatis, cuius productio est sensatio, productio rei in esse intentionali: ergo.

Tertium dubium est in hoc, quod intelligere connotat apparitionem obiectiuam: Impossibile est enim, quod ex absoluto, & respectu fiat per se vnum: sed talis apparitio est relatio: ergo ex illa, & specie non fit vnum per se. Minor patet, quia apparitio rei nō videtur aliud, quā rei attingētia: attingencia autem videtur relatio esse.

Quartum dubium est: quia videtur supponi ex dictis, quod apparentia obiectiua potest separari manente absoluto, quod pertinet ad realitatem. Impossibile est, quod alias fiat de non intelligente intelligens, nulla mutatione facta in aliquo: sed per te quis habens penes se similitudines obiectorum fit de non intelligente intelligēs, per hoc solum, quod res apparent, quarum prius habent similitudines: nulla autem sic fit mutatio in obiecto: ergo oportet, quod mutatio fiat in aliquo ex parte intellectus, puta in absoluto intellectionis: ergo impossibile est, quod manente tota realitate actus, per ipsum cognitum res appareat nunc, & in alio nunc non appareat.

Ad ista dubia respondetur. Ad primum dico, quod intellectio pro tanto dicitur operatio simplex, in quantum illud, quod est de ea per modum formæ, est aliud simplex, idest, similitudo rei,

rei, quæ à Commentatore dicitur intentiō intellecta. Intelligere enim includit intellectum materialem, quasi materiam; & illam speciem, quæ est intentio intellecta, quasi formam, secundum Commentatorem, vt dictum est supra. Vnde sic se habere videntur intellectus in actu, & intelligere, sicut album, & albere.

Ad secundum dico, quod est valde difficile, Vtrum apparentia obiectiua possit fieri sine acquisitione alicuius realis in obiecto, vel in potentia.

Respondeo pro nunc, quod præsentia obiectiua rei, quamuis sit purè intentionalis, potest ab absoluto intellectionis separari, & eo manente mutato de nouo poni, & haberi, Hoc probo multipliciter, Primo quia de facto separantur in visione, vt probat argumentum principale, tamen ad formationem intentionalis obiecti concurrit in esse apparenti non solum species, sed intellectus, secundum illud Augustini, quod tanta est vis animæ, quod introrsus tanquam in regimine naturæ in corpore imagines corporum repræsentat, cum voluerit, & capit fructus interius ipsa de se ipsa. Ex quo patet, quod res in esse apparenti, & formato habet hunc modum intentionalem ex natura ipsius animæ, & ideo actio huius intentionis, qua res ponitur in tali esse in potentia ipsius voluntatis, non est quantum ad totalem suspensionem, sed quantum ad alterationem, secundum eundem dicentem, quod non potest acies simul omnia, quæ memoria tenet, vnico aspectu continere, sed alternatur vicissim. Formatio autem rei in esse apparenti non est aliud, quam intuitus cogitantis, immò quod huiusmodi intuitus, & conspecies possunt separari ab intellectu similitudine informato. Hinc est, quod August. dicit frequenter, quod voluntas copulat aciē cogitantis cū prole, idest cū obiecto formato: ergo illud, quod supponitur, q̄ actio intentionalis nō est sine productione alicuius nouæ qualitatis, non videtur esse verū: & probo ex Commen. dicente, quod sensus, & intellectus sunt virtutes receptiuæ, & sunt virtutes actiuæ; recipiunt enim formas, & rerum similitudines, & iudicant secundum eas: & subdit: quod recipere non est iudicare; agunt ergo secundum iudicium, & patiuntur secundum iudicatorum receptionem. Hæc ille.

Ex Commē tator com. 24.

Ex his arguo ad propositum. Hic enim non potest poni aliquod reale impressum intellectui; tum quia intellectus recipiet illud, & sic iudicando patietur; tum etiam quia illud reale esset similitudo aliqua rei, & tunc essent duæ similitudines eiusdem rei in intellectu.

Confirmo hoc in speciali, & multum ponderо rationem illam, qua multa capiunt esse iudicatum in intellectu, quæ nullam habent similitudinem propriam, sicut relationes, priuationes, & negationes: Vnde talia non mouent per se ipsa ad intellectionem sui, saltem negationes, & priuationes secundum omnes, & tamen talia capiunt esse iudicatum ab intellectu: ergo agere secundum iudicium, & iudicare, non est rei similitudinem agere: restat ergo quod sit rem in esse apparenti ponere; & ideo iudicium nihil addit ad rei similitudinem, quæ est intellectio: Nihil (dico) reale, sed tantum intentionale: non est enim aliud iudicare de re, quam rem *in esse* apparenti formare, siue, illam in tali esse habere; ergo productio speciei in intellectu non est rei formatio in esse iudicato; ergo non est impossibile ea separari.

Et confirmo hoc: quia habens similitudinem lucis cognoscit tenebram in alio nunc, vel iudicat de tenebra: ergo manente eadem similitudine facta est mutatio in esse cognito, & iudicato ipsius tenebre. Nisi dicatur, quod tenebra habet priam similitudinē, in qua facta est mutatio, quod videtur absurdum, quia tunc aliqua qualitas imitaretur ipsum, vel mensuraretur per ipsum; vt habet ratione fortissimam, & innuit Commentator vbi supra, quod iudicium non addit ad rei similitudinem qualitatem aliquam realem, sed tantum intentionalem actionem.

Per hoc patet responsio ad secundum dubium; cum enim dicitur, quod de non intelligere nullus potest fieri intelligens sine reali mutatione cōcedo quātū ad actū primū, quia est acquisitio speciei, non quantum ad actum secūdum, qui est considerare, siue iudicare: imo intellectus de otio potest exire ad actuale iudicium sine reali mutatione, & ideo intellectus habita specie non est semper in potentia, sicut erat ante intelligere, & considerare, vt Philosophus dicit.

Ad tertium dubium patet ex dictis supra, quoniam habere obiectum apparens non est aliqua habitudo. Ad argumentū in oppositum patet in corpore quæstionis, & in solutione primi Dubij.

ARTICVLVS III.

Vtrum aliqua intellectio angeli sit eadem cum subiecto ipsius Angeli.

AD tertiam quæstionem: Vtrum aliqua intellectio in intellectu Angeli sit eadem subiectiue ipsius Angeli, & respondeo: Quædam est intellectio Angeli, quæ est respectu sui, quædam vero respectu aliorum à se, quæ quidem intellectio aliorum à se sit aliquo modo alia ab essentia Angeli. Videtur de hoc esse concordia inter aliquos Philosophos, & Theologos. Expressa enim intentio Philosophi, & Cōmentatoris fuisse videtur, quod intellectio Angeli, qua intelligit alia à se, aliquo modo differat à substantia ipsius Angeli; & hoc concedunt in omni natura intellectuali. Circa primum hoc probatum est in hoc secundo in tractatu Angelorum, & similiter in principio huius secundi in prima distinctione; sed de intellectione, qua Angelus intelligit se ipsum, est controuersia apud Philosophum, & Theologum. Posuit enim Philosophus, & Commentator, quod intellectio Angeli respectu sui est ipsamet substantia Angeli, vt patet per expressas auctoritates eorū, quas vbi supra. Theologus autem videtur tenere oppositum: nec videtur sic faciliter posse opinio Philosophi improbari: nec etiam propter hoc Angelus adæquaret perfectionē diuinam, esset. n. intelligere subsistens sui ipsius; Deus autem tantū est pure intelligere subsistēs omniū rerū. Nec propter hoc Angelus esset purū intelligere, imo esset potētia in eo, quod recipit intellectionem aliorū.

nec beatificaretur Angelus per propriam essentiam, quia intellectio respectu sui non est beatifica, sed respectu Dei, illa autem non ponitur eadem sibi. Non videtur ergo magnum inconueniens, quod substantia ipsius Angeli sit illud, quod habet Angelus sibi ipsi præsens obiectiue, vt sicut species rosæ in intellectu meo, est illud, quo rosa habetur obiectiue præsens, & ex hoc ipsa est intellectio formaliter: sic in proposito de essentia ipsius Angeli. Probatum est enim supra, quod omne illud, quod res ponitur in esse apparenti obiectiue, est se ipsa primo formaliter intellectio, & non per additum, quod sic species rosæ simul cum intellectu est illud, quo rosa habetur in prospectu: quia substantia Angeli simul cum intellectu Angeli non poterit esse illud tale, quo ponatur Angelus in prospectu: vel ergo oportet dicere, quod quàtumcunque res sit præsens, A necessario oporteret ponere vltra hanc similitudinem eius in intellectu, quia forte intellectus non posset formare rem in esse apparenti, nisi informatus similitudine, quod videtur vtique esse tenendum; vel oportet dicere, quod intellectus Angeli præsente sua essentia concurrente cum intellectu in ratione vnius principij nullo alio addito posset se ipsum formare in esse apparenti, quod non videtur esse ita concorditer dictum ijs, quæ dicta sunt in quæstione præcedenti, quicquid tamen sit dicendum circa B hoc non assero; de intentione tamen Philosophi, & Commentatoris fuit, quod essentia Angeli est intellectus sui ipsius subsistens nullo addito. Sed quid Theologice sit tenendum, & vtrum ex his, quæ tenemus fide, possit argui contra positionem Philosophi efficaciter, non curo modo.

QVAESTIO TERTIA.

DE MEDIO, ET MODO cognoscendi.

Postquam visum est de actu intelligendi Angeli, videndum est de medio & modo cognoscendi. Fit autem hic multiplex inquisitio à Doctoribus de medio, quo Angelus intelligit: Quibusdam dicentibus, quod intelligit omnia per essentiam suam. Quibusdam quod per habitum. Omnis autem inquisitio huiusmodi bona est, & frustra quærunt medium inter absolutum actum, & potentiam, quod nullum est, vt ex præcedentibus patet. Ideo dico, si quæstio quærat, per quid Angelus intelligit, tanquam per medium inter potentiam, & obiectum, dico, quod per absolutum intellectionis, & intellectus: cùm enim intelligeres rem sic in esse apparenti præsentialiter, haberes illud, quo habetur res in tali esse, & est idem, per quod Angelus videt, & illud est idem, quod absolutum intellectionis, quod est illa similitudo cum intellectu. Si vero quæstio quærat de medio inter absolutum actus, & intellectum, quæstio nulla est, quia quærit, quod non est. Dimittam ergo inquisitionem de medio cognoscendi, restat inquirere de modo cognoscendi: quæro autem ad pleniorem euidentiam duas quæstiones.

1 Vtrum Angeli accipiant, & acquirant cognitionem à rebus.

2 Vtrum Angelus superior per eandem quaitatem, siue speciem intelligat plura, quam Angelus inferior.

ARTICVLVS I.

Vtrum Angeli accipiant, & acquirant cognitionem à rebus.

QVantum ad primã quæstionem tenet quidam Doctor, quod Angelus nullam notitiam accipit à rebus; sed omnis talis notitia est à Deo sibi indita, quod probãt, tum quia in Angelis non videtur esse intellectus agens, cuius ratio est, quia intellectus agens ponitur vt obiectum, intelligere in potentia, vt in phantasmate fiat intellectio in actu: sed in Angelo non est phantasia, similiter non est in eo intellectus potentialis, tamen semper est in actu intelligendi: ergo.

Item: quia magis prouidit Deus Angelis in suis perfectionibus, quàm corporibus aliquibus: sed aliqua sunt corpora, quæ habent suas perfectiones concreatas, vt corpora cælestia: ergo.

Quarto, quia ab extremo in extremum non est transitus nisi per medium: sed intelligere, & sentire sunt duo extrema, medium autem est imaginabile: ergo nullum sensibile per abstractionem fiet intelligibile, nisi prius fiat imaginabile: sed in Angelis nulla est imaginatio: ergo.

Respondeo, dico, quod triplex notitia est in Angelis

Angelis, quam habuerunt, & habent necessario acquisitam à rebus, supposito quod Deus non semper infundat eis immediatè notitiam cuiuslibet talis rei, dum ponitur in esse. Prima vero notitia, quam ipsi possunt acquirere à rebus, est notitia singularium contingentium, & intuitiua. Si enim non habuerunt notitiam singularium à rebus, ex hoc sequitur necessario, quod vel à principio sint eis concreatæ species omnium singularium: ergo species infinitæ, cum singularia sint infinita, saltem possibilia, vt gemitus damnatorum; vel aliqua singularia erunt eis omnino ignota, vel quod, quando fiet nouum indiuiduum, Deus concreabit statim eius speciem intellectu eius, quorum quodlibet est inconueniens.

Secundo probo idem de notitia, quæ est de rei potentia: quæro enim, si Angelus iudicat rem præsentem, quam ante non iudicabat; aut hoc est per eandem speciem, quæ fuit à principio cõcreata, quod est impossibile, quia tunc potuisset nosse potentiam illam à principio: aut Deus infundet speciem nouam; & hoc est inconueniens, quia tunc Deus esset in continuo influxu specierum de potentialitate, quorum quòdlibet est inconueniens. De notitia vero contingentium probo idem, quòd non possit habere eam ex speciebus concreatis terminorum, quia nulla veritas habetur ex notitia terminorum, quæ nõ oritur ex terminis; sed nulla veritas contingens est huiusmodi, imò alias esset veritas necessaria: ergo.

De notitia vero vltima non video, quare repugnat intellectui Angelico accipere à rebus, & reputo rationes Doctoris Subtilis moderni fortissimas pro hac parte. Tales enim species respectu quidditatum, vel aliorum accidentia consequentia naturam intellectus Angeli, vt necessaria sequela, & hoc videtur inconueniens, quia sic orirentur ex proprijs principijs speciei, & posset intellectus seipsum reducere ad actum respectu illarum nullo interueniente extrinseco agente, aut sunt accidentia communia, & intellectus respectu eorum est in potentia, & tunc videtur inconueniens, quod Deus dederit potentiam passiuam, & non dederit potentiam naturalem actiuam potentem reducere illam ad actum. Potentia autem actiue reducens intellectum ad actum intelligendi videtur esse in termino cum specie: ergo.

Ad rationes alterius opinionis, ad primam aliqui nituntur probare à priori intellectum agentem esse in Angelo, videtur mihi, quod non possit efficaciter probari, nisi à posteriori, sicut nec in nobis, quia enim Intellectus videtur esse in potentia ad intelligibilia materialia, quæ non sunt intentiones intellectæ, nisi in potentia, ideo oportet ponere in intellecta, quo fiant intentiones intellectæ in actu, cum intellectus Angeli speciẽ recipiat ab obiecto extra, saltem singularium contingentium. Talia autẽ ex se non sunt intelligibilia in actu, oportet ergo respectu talium ponere in Angelo intellectum agentem.

Ad illud etiam, quod dicitur de intellectu possibili, ratio non concludit, nam si Deus concreasset alteri animæ, sicut de facto fecit in ani- A ma Christi species à primo instanti, & esset anima semper in actu primo ad considerare à primo instanti, nihilominus intellectus possibilis poneretur in tali anima; de ratione enim possibilis non est, quod præcedat tempore formam, & intentionem receptam.

Ad secundam de corporibus cælestibus non est simile; perfectiones enim talium corporum sunt tales, & vniformes; & ideo in primo instanti potuerunt corporibus communicari, sed perfectiones intellectus creati non sunt vniformes, B sed variabiles. Variantur enim varietate singularium, & complexionum contingentium ad variationem rei. Ideo non decuit à principio tales varietates concreari, quia vt sic oporteret, quod Deus esset in continua sollicitudine ad influendum nouas species respectu talium.

Tertia ratio non concludit: Non enim vnio animæ ad corpus est causa præcisa, quare anima indigeat corpore in operando; sed ratio est, quia anima non habet penes se, nec habere potest rationes omnium noscibilium, quod commune C est omni intellectui creato.

Ad quartum dico, quod omne imaginatum non est medium ex natura rei inter esse sensatũ, & intellectum, quia si sic, Deus non posset intelligere aliquod sensibile, cum non posset illud imaginari, est ergo medium tantum respectu alicuius intellectus. Non sequitur modo, quod illud, quod est medium necessarium respectu vnius agentis, quod sit medium necessarium respectu omnis agentis, quod patet. Ad hoc enim, quod sol producat serpentem, necessario procedit per D multa media, sine quibus impossibile esset aliter solem producere serpentem, & tamen media illa non fuerunt necessaria respectu cuiuslibet agentis, imò aliquod agens potest producere serpentem nullo medio interueniente, vt patet de facto de incantatoribus Pharaonis virtute dæmonis subito producentis serpentes. Est ergo esse imaginatum medium tantummodo respectu intellectus, qui est imperfectior intellectu angelico, cum sit in confinio substantiarum abstractarum, & materialium.

E

ARTICVLVS II.

Vtrum Angelus superior intelligat per species vniuersaliores, quàm Angelus inferior.

AD secundam quæstionem respondeo primo ponam opinionem, & secundo eam declarabo.

Propter primum sciendum est; quod Doctor communis dicit, quod sic. In intellectu enim F Angeli superioris sunt species vniuersaliores, quam in intellectu inferioris.

Istam Conclusionem ostendit primo possibilem, & secundo quod sic fit de facto multis exemplis, & primo in nobis. Sunt enim quidã qui nõ possunt capere intellectualia, nisi eis proponantur multa exempla, & eis totum declaretur, & per singula explicetur, quod conuenit eis ex debilitate ingenij; sed illi, qui sunt ingeniosiores, possunt ex paucis multa cogitare, & ideo

citius vident, & per pauciora media plura deducunt.

Secundum exemplum est de prudentia, quæ vna existens ad plura se extendit, & circa virtutes particulares operatur. Ratio est, quia quanto aliquid est vniuersalius, tanto per vnum potest ad plura se extendere.

Tertium exemplum est de artibus, quia quanto vniuersaliores; tanto ad plura se extendunt: sic patet in equestri, quæ se extendit ad omnes res subordinatas illi: & idem patet in speculatiuis, nam metaphysicus, cum sit vniuersalior, ad omnes scientias alias se extendit.

Secundum de facto dicunt, quod intellectus Angeli superioris intelligit per species generum, & sic per pauciores, quam Angelus inferior.

Ad hoc ponitur ratio, quia Deus tantum per vnum cognoscit omnia, scilicet per suam essentiam; creaturæ vero intellectuales intelligunt permulta, quanto sunt inferiora, & à perfectione diuinæ essentiæ magis elongati: huiusmodi autem sunt Angeli inferiores respectu superiorum: ergo.

Hanc eandem Conclusionem probant de facto per auctoritates. Prima est Dionysij de cælesti hierar. cap. 12. dicentis, quod Angeli superiores habent scientiam magis vniuersalem.

Item per Auctorem de causis, qui dicit, quod cum omnis intelligentia plena sit formis, in quibusdam tamen sunt formæ magis plures, in quibusdam pauciores. Præter hoc est ratio talis, quia Intellectus, in quo lumen naturale minus diuiditur, indiget paucioribus plura cognoscere: sed in Angelis superioribus lumen naturale minus diuiditur: ergo.

Nunc rationē declaro, quoniam vniuersale potest tripliciter accipi, vel vniuersale in prædicando, quod est posterius, & abstrahitur à rebus, & de tali nō est sermo in proposito; vel species vniuersalis in intellectu, puta species animalis, & entis, quæ sit species repræsentans vniuersalem rationem, & nec sic accipitur à Doctore isto in proposito.

Tertio modo potest accipi in existēdendo, quia ad plura se extendit vnum existens etiam existendo particulariter, & sic capit Doctor in proposito speciem vniuersalem, vt sic sit vna species determinata in intellectu, quæ habeat plura vniuersalitate, seu illimitatè repræsentare, quam species in intellectu Angeli inferioris; quia sicut essentia diuina vna existens repræsentat omnia, nec potest argui ex hoc infinitas in tali specie; non enim repræsentat infinita, sed determinata vnius generis, vnde & est vna species repræsentans omnes species animalium.

Contra istam opinionem arguo nunc tripliciter primo, quia secundum hoc Angelus vnico actu intelligeret species omnium generum. Consequens est falsum: ergo & antecedens. Consequentiam probo, quia si ponatur species qualitas alia ab actu intelligendi, arguo tunc sic. Omnis species vna habet actum adæquatum vnum, quia cum species sit ratio intelligendi ipsi intellectui, poterit intellectus per vnam speciem elicere actum vnum adæquatum: sed species illa, repræsentatiuè continet multas species: ergo intellectus poterit habere per illam actum adæquatum respectu multarum specierum.

Secundo, quia vni rationi cognoscendi correspondet vnum obiectum adæquatum, cum sit similitudo ipsius obiecti, & cum mensuretur ab obiecto vnius mensurabilis, est vna mensura adæquata: sed non potest terminari vnum obiectum cognitum adæquans omnes species generis: ergo.

Item tertio: Quæcūque vni, & eidem sunt perfectè similia, & adæquatè, inter se sunt perfectè, & adequatè consimilia: ergo quæ inter se sunt dissimilia, non possunt habere vnam similitudinem perfectam, & adæquatam: sed duæ species quoad propria earum sunt dissimiles: ergo non possunt habere vnam perfectam, & adæquatam similitudinem perfecte repræsentantem eas.

Item: Si ratio illius Doctoris valeret, quod quanto natura intellectualis est superior, tanto intelligit per pauciora, sequitur, quod est factibilis vnus Angelus, qui omnia intelliget per vnicam speciem: ergo infinita. Pone Angelum, qui intelligat omnia per species omnium generum, sicut si fiat superior illo, ille intelliget per nouē species nouem generum omnia, quæ intellexit per decē; et si fiat alius adhuc magis superior illo, intelligeret per species pauciores omnia ista; & tantum poterit fieri superior, quod intelligat omnia per speciem vnam; etsi fiat adhuc superior, quod intelligat omnia illa per essentiam suam. Conclusio falsa est: ergo forma rationis nulla.

Tunc ad rationes in oppositum ad quatuor exempla, dico non est simile de specie, & habitu, quia habitus non est similitudo obiecti, sicut est species. Ideo potest esse habitus vnus vniuersalis respectu plurium, non autem species; cum species etiā habeat repræsentare; habitus vero nō, sed tantum habet iudicare. Et quod dicitur de subtili ingenio, & craſso, dico, quod per tot species cognoscit vnus, per quot cognoscit alius, ramen subtilis indiget minori tempore ad discurrendum, quam alius.

Ad Dionysium dico, quod loquitur de habitu scientifico, non de specie.

Ad Auctorem de causis dico, quod ille fuit Platonicus, & loquitur secundum errorem eius.

ARTICVLVS I.

Vtrum Angeli possint simul intelligere actu omnia, quorum habent species:

ARguo primo quod non, quia 2. topic. cap. 4. declarat. 33. loci; Scire plura possumus, intelligere tantum vnum.

In oppositum Comment. dicens, quod necesse est motus difformes in cælo reducere ad vnum motum vniformem, & obijcit contra se, quomodo, scilicet, cælū est ita sollicitum de nobis, vt aliquando moueatur motu retrogrado, & aliquādo directè, & accipit cælū pro motore, & respondet, quod hoc non est, quia aliquando haberet apprehensiones, aliquando non, quia semper sunt in 2.cal.com 8.

in actu comprehensionis.

Respondeo, hoc indubitanter tenendum est, quod opinio Philosophi & Commentatoris sunt, quod, quicquid est substantiæ separatæ, intelligit semper actu.

Sed dimissa opinione Philosophorum videndum est, quid Theologice possit teneri de facto, quia asserere aliquid de Trinitate est valde difficile: de possibili tamen non asserēdo aliquid pro nunc, non video, quare non possit concedi, quod Angelus possit esse in actuali intellectione respectu omnium, quorum habet species. Ideo primo mouebo dubia, quæ faciūt difficultatē circa hoc, secūdo assignabo causam præcisam, quare intellectui aliter repugnet plura simul intelligere, ex qua inferam, quod non repugnat intellectui Angelico plura simul intelligere, & confirmabo propositum per rationem.

Propter primum sciendum est, tenetur communiter, quod non est possibile Angelos plura simul intelligere, & quod multæ sunt causæ huius impossibilitatis.

Aliqui n. arguūt ex similitudine, quia sicut impossibile est idē corpus diuersis figuris figurari; sic videtur, quod impossibile est, quod idem intellectus sit sub diuersis perfectis assimilationibus respectu diuersorum obiectorū, quæ sunt diuersę intellectiones. Sed hęc ratio nō probat, quia impossibile est esse plures species simul in intellectu, cum species sit similitudo obiecti.

Propter hanc tamen rationem Auicen. & Algazel negarunt in intellectu posse esse plures species, imo quod species non remanet post actū; tamen ratio non concludit; habet enim instantiam euidentem in medio, in cuius parte sunt, & possunt esse plures species contrariorum. Exēplum de figura respectu corporis non valet, quia aliam repugnantiam habet figura ad figuram, quia duæ figuræ includunt repugnantes situs partiū, quam non habet similitudo ad similitudinē.

Secundum, quod facit difficultatem, est illud Aristot. 4. physicor. tex. 26. & 27. quod si duo corpora possint esse in eodem loco: ergo & infinita. sic arguitur in proposito, si idem intellectus possit plura intelligere, & infinita.

Respondeo. Consequentia Arist. 4. physicor. loco citato est bona, & consequens est impossibile, non tamen ex forma, & ratione consequentiæ: sed gratia materiæ aliunde, sic dico, non ideo est impossibile intelligere plura, sed hoc est aliunde videlicet, quia infinitas in actu est impossibilis.

Aliud difficile est, quia ad intelligendum requiritur actualis attētio, & è conuerso, quia coniungitur secundum Augustinum potētia ad actū, siue attentio ad obiectum: sed non est possibilis actualis attentio respectu plurium. Sed ratio hæc non mouet, attentio enim illa dicit actum intellectus, non est enim motus localis, sed videtur quod sit applicatio quædam potentiæ ad actum, vel secundum alios, actus intense elicitus à potentia.

Alij arguunt difficultatem illam, quia tunc creatura æquaretur Deo, quod non concludit, quoniam Deus intelligit plura per vnicam essentiam suam, & vnicum actum intelligendi, quod non conuenit creaturæ, etiam ex alio, quia licet omnes intellectiones respectu conclusionum veritatum scientificarum possint simul esse in intellectu Angeli, non tamen omnes intellectiones respectu individuorum, quantum ad eorum existentias, & maxime quæ sunt intuitiuæ, & quæ sunt practicæ, illæ generantur, & corrumpuntur in ipsis successiuè, vt patet in Dæmonibus, & bonis Angelis, quantum ad conuersionem, & auersionem.

Quinto arguitur ex dicto Augustini, vbi dicit quod Deus mouet spiritus creatos in tempore & loco; sed hoc mouere non est nisi de intensione ad intensionem: ergo ista auctoritas non est ad propositum: loquitur enim ibi August. de intellectione practica, non speculatiua.

His visis assigno rationem reducentem causā, quare nō repugnat Angeli intellectui plura intelligere. Formo autem rationem sic: Quādo potentia aliqua sic se habet ad aliqua plura, quod nullum eorum abijcit à substantia potentiæ, nec alterum illorum abijcit alterum, talis potentia, potest simul recipere illa; nulla enim est contradictio, ex quo non abijciūt à potentia, nec vnum abijcit alterum: Exemplum est, calor, & lumen, non se abijciunt ab aere, ideo possunt simul recipi in aere.

Item patet de duabus speciebus respectu eiusdem organi, vel partis medij, sed plures intellectiones non abijciunt aliud à substantia intellectus, quod patet, quia cum alias intelligere esset cum labore, & corrumperetur, siue debilitaretur intellectus intelligendo, quod falsum est, quod per se patet: nec etiam intellectio vna abijcit aliam, cum nullam habeat oppositionem: ergo.

Ex hoc apparet, quod intellectus noster non potest plura simul intelligere, non ex natura intellectus in se, sed ex ratione, qua coniunctus est in corpore, & ligatur cū potentia corporali, videlicet cū phantasmate; nihil n. intelligimus, quod actu nō phātasiemur: repugnat autem phātasmati phātasmari simul plura, tū quia vtitur corpóreo organo, ac spiritibus, quos cōtingit debilitari, cum fuerint circa plura: talis autem potentia fatigabilis est, & corrumpi potest non solum ab excellenti sensibili: sed à multiplicata operatione: alia autem locū non habent in Angelo: ergo.

Secunda ratio est à simili, sicut enim dicunt quidam Doctores, non est inconueniens plura simul intelligere in vno principio, ad quod illa plura reducuntur. Vnde & habita maiori propositione quandoque simul inducens concludit, & habet notitiam de conclusione; eodem modo non est inconueniens intelligere plura, quæ reducuntur ad vnum habitum, vel speciem. Vnde Doctores quidam dicunt, quod Angelus superior intelligit perfectius plura in specie vniuersaliori, quam Angelus inferior in specie minus vniuersali: ergo non videtur repugnare, quin Angelus possit plura intelligere per diuersas species quæ reducuntur ad aliquam veritatem, vt sic sint semper in actu intelligendi omnia, quorum habent species.

Ad argumentum in oppositum dico, quod Philosophus loquitur de intellectu coniuncto, qui intelligit cum phātasmate, & ita verificatur dictum suum propter causam prædictam.

QVAE-

QVAESTIO QVARTA.

DE INTELLECTVALITATE Angelorum.

Vltimo nunc restat videre de intellectualitate Angelorum comparando intellectum Angeli ad res, quas intelligit extra se, & esset hic inquirendum: Vtrum intellectus substantiarum separatarũ aliud intelligat extra se, vel, Vtrum intelligendo se intelligant omnia alia. Videtur enim quibusdam, quod de mente Aristotelis, & Commentatoris fuerit, quod substantia separata inferior tantum cognoscit substantiam aliam superiorem, & de inferioribus nihil: Ita secundum hoc prima substantia secundum Philosophum, & Commentatorem se tantum intelligit, & nihil aliud; aliæ vero nihil intelligunt infrã se, tantum ea intelligunt, quę sunt supra se. Sed ostendi in primo libro, quod illa non est positio Philosophi, & Commentatoris sui: immo de ratione eorum est, quod omnes substantiæ separatæ intelligant inferiora illa quantum ad rationes quidditatum, licet non rationes indiuiduorum: talis enim notitia nullam perfectionem addit ad notitiam quidditatum secundum eos.

Hanc ergo difficultatem dimittendo ad præsens, non curando etiam pro nunc, quomodo Angelus, siue substantia abstracta intelligat substantiam primam, quę est Deus, & seipsas. Quantum ad præsens spectat, quæro tantummodo de intellectione Angeli respectu singularium naturalium, & ad plenioremevidentiam quæro quatuor quæstiones.

1. Vtrum secundum mentem Philosophi, & Commentatoris sui repugnet intellectui ex natura intellectus absoluta, & vniuersali intelligere singulare materiale.

2 Vtrum secundum vnitatem repugnet intellectui intelligere singulare materiale.

3 Vtrum substantiæ separatæ intelligant indiuidua materialia.

4 Vtrum per eandem speciem intelligat naturam quidditatis simpliciter, & naturam indiuidui signati.

ARTICVLVS I.

Vtrum ex mente Philosophi repugnet intellectui ex natura sua vniuersali intelligere singulare materiale.

QVantum ad primã quæstionẽ arguo primo, quod sic, quia illud, quod est per se obiectum vnius potentiæ videtur nullo modo apprehendi ab alia potentia, & ratio est, quia potentiæ distinguuntur per actus, actus vero per obiecta ex lib. de anim. sed singulare est propriũ obiectum sensus, secundum Philosophum, qui in plerisque locis dicit, quod sensus est singularium, sed intellectus vniuersalium ergo.

Et confirmo, quia per hoc assignat Philosophus differentiam inter sensum, & intellectum. Illud autem, per quod distinguitur sensus ab intellectu non est commune sensui, & intellectui: ergo.

In oppositum arguo, quia intellectus quicquid intelligit, in phantasmate intelligit secundum Philosophum, vnde de memoria, & reminiscentia dicit, quod intellectus non intelligit lineam simpliciter, nisi linea pedali, vel alia particulari linea. Similiter Commentator 3. de anima comm. 39. dicit, quod interior intellecta, in quantum est ens, vnam habet pro subiecto intentionem imaginatam: ergo de mente Arist. est, quod intellectus speculetur phantasma intelligendo: speculari autem non est aliud, quam intelligere: ergo.

Et confirmo, quia secundum rationem Philos. 3. de anima tex. 39. intellectus noster priusquam intelligat conuertitur ad phantasmata. Illud autem conuerti, cũm non sit nisi quoddam intelligere, sequitur quod in isto priori intellectus intelligit singulare, quia vniuersale non est in phantasmate: ergo videtur ex dictis Philosophi, quod intellectus esset prius ordine naturæ, & directius intelligat singulare, quam vniuersale: concluditur ergo, quod non repugnat intellectui ratione, qua intellectus est, absolute intelligere singulare.

Respondeo in ista quæstione non oportet procedere, nisi ad ostendendum mentem Philosophi, & Commentatoris sui de intellectione singularium, & hoc absolute non comparando ad istum

istum intellectum, vel ad illum, sed absolutè accipiendo illum intellectum secundum propriam rationem, secundum quam conuenit communiter isti naturæ intellectuali, & illi. Ideo ad solutionem istius quæstionis primo ponam quæstionem intentam principaliter, & probabo eam. Secundo ad dissolutionem argumentorum adducam duas propositiones de modo, quo singulare est cognoscibile in intellectu nostro in speciali, secundum rationem Philosophi, & Commentatoris sui.

A

Sit igitur prima ratio ista, quod mens Philosophi, & Commentatoris sui fuit, quod intellectus nullo modo attinget aliquid, quando remaneat communicabile, & per consequens forma simpliciter non signata, & particulata. Quod hæc sit mens Philosophi patet per Commentatorem, sic exponentem Philosophum. Format autem rationem Philosophi per hunc modum: Sicut se habet intentio apprehensa ad intentionem aliam apprehensam, sic virtus comprehensiua ad aliam virtutem comprehensiuam, cum potentiæ distinguantur per actus: sed forma simpliciter, & indiuiduum signatum sub illa forma differunt, quia quædam sunt entia, in quibus non inuenitur hæc secunda intentio, scilicet indiuiduum, & forma signata, sicut in substantijs separatis, quæ sunt formæ verè simpliciter existentes, & non sunt hæ formæ signatæ; in quibusdam vero reperiuntur hæ duæ intentiones, sicut in magnitudine, & in corporeo, & quanto. Aliud enim est magnitudo, & hæc magnitudo, sicut homo simpliciter, & homo signatus. Similiter aliud est albedo, quæ nihil aliud est, quam vera albedo subsistens, & quicquid est, & aliud est hæc albedo: ergo necesse est, quod formam simpliciter cognoscat per aliam virtutem, scilicet per intellectum, & formas singulares, & illas apprehendat per sensum, & imaginationem, & intellectæ essent vna intentio, nec esset differentia inter vniuersale, & indiuiduum. Et subdit, quod sit duplex ordo intentionum, vnus indiuidualium, & singularium, quæ sunt formæ signatæ; & alius vniuersalium, quæ sunt formæ simpliciter. Intellectus agens transfert rem de ordine ad ordinem, tamen formam signatam abstrahit à signatione, & relinquit formam simpliciter. Idem ponit diffinitionem intellectus possibilis dicens, quod est illud, quod est in potentia ad omnes intentiones formarum vniuersalium; prima autem materia recipit formas diuersas indiuiduas, ex quo concludit, quod intellectus possibilis non est aliud hoc, nec virtus in corpore, quia tunc reciperet formas, secundum quod sunt diuersæ, & istæ distinguntur naturam formarum, secundum quod sunt formæ: ergo patet, quod intellectus apud eum nullo modo intelligit vniuersale signatum, hæc de prima Conclusione.

B

Secundo annecto huic alias duas propositiones, & prima est, quod anima nostra potest apprehendere formam simpliciter, & singulare ipsum per se, quodlibet sigillatim, & esse apprehendit vniuersale, & singulare per duas virtutes, scilicet per intellectum, & imaginationem: quandoque non comprehendit vniuersale, & singulare per duas virtutes, scilicet per intellectum, & imagi-

C

nationem; quandoque vero comprehendit eos simul, vt cum ponit differentiam inter illa, vel conuenientiam, vt tamen prædicat formam de indiuiduo, & tunc comprehendit per eandem virtutem aliter se habentem, habet enim se tunc intellectus respectu indiuidui, sicut sensus communis, qui non cognoscit perse obiecta sensuum particularium, nisi imediantibus sensibus particularibus per se; tamen ponit differentiam inter illa, quod est, quia sensus particularis reducitur in ipsam tanquam in centrum; per simile, intellectus cognoscibilis vniuersale per se; singulare vero non cognoscit nisi mediante sensu particulare per se: tamen ponit differentiam, & conuenientiam vnius ad alterum: hoc expresse ponit Commentator 3. de anim. com. 21. vbi dicit, quod necesse est, quod quando aliquid comprehendit diuersitatem inter aliqua duo; vt sit vnum vno modo, & duo alio modo, quemadmodum sensus communis comprehendit alietatem inter sensibilia per dispositionem diuersam, quia per sensus plures; & talis est dispositio intellectus in comprehendendo alietatem, quæ est inter formam, & indiuiduum: Comprehendit enim formas per se, & indiuiduũ mediante sensu. hæc ille.

3. de anim. com. 22. & 23.

Ex quibus patet, quod quia eadem est anima, quæ iudicat vniuersale per intellectum, & indiuiduum per sensum; ita quod vtrumque indiuiduum refertur ad animam tanquam ad cẽtrum, id circo experitur differentiam eorumdem: nec oportet, quod apprehensio indiuidui sit subiectiue in intellectu, sed tantũ in imaginatione, & tamen intellectus dicitur illa apprehensione cognoscere indiuiduum mediante sensu pro tanto, quod quodãmodo efficiũtur vna virtus; sicut plures sensus efficiuntur vna virtus, sicut plures sensus efficiuntur vnum in sensu communi. Vnde intellectus, quando apprehendit differentiam inter formã, & indiuiduũ, dicitur apprehendere per se formã, sed indiuiduum concomitatiue propter identitatem animæ, ad quam vtrumque indiuiduum refertur secundum differentiam eorum per se secundum mentem eius.

D

Secunda propositio annexa est, quod mens fuit Philosophi, & Commentatoris sui, quod intellectus noster se habet per modum lineæ rectæ, & extensæ, tamen mediante imaginatione experimentatur singulare, secundum vero lineam specialem vel circunflexam, quæ non est proprie singularis, quia non redit ad eundem punctũ, cũ intelligit formam illam, resoluit in aliam cõmuniorem, & deinde illam aliam in aliam communiorem, & sic procedendo ad modum speræ, sicut apparet in vitibus torcularium, donec perueniat ad formam simplicem, à qua non potest fieri vlterior abstractio, & ibi sistit. Sic autem exponit Commentator 3. de anim. com. 24. reflexionem intellectus, vbi dicit, quod necesse est, quod intellectus experimentetur formam, aut secundum dispositionem lineæ rectæ, cum intellexerit primam formã existentem purè simpliciter; aut secundum dispositionem lineæ specialis, quãdo fuerit reuersa a quærẽdo intelligere quidditatem illius formæ, & deinde quidditatem illius quidditatis, quousque perueniat ad simplicem quidditatem, non enim cessabit, quousque perueniat

E

F

niat ad formam simplicem, hæc ille.

Ex his patet, quod Doctores illi non intellexe runt reflexionem intellectus, de qua Philosophus 3. de ani. text. 10. loquitur, qui dixerunt, quod singulare intelligitur per reflexionem, vniuersale vero directè, cuius oppositum dicit Commentator.

Ad argumentum in oppositum ex sequentibus apparebit.

ARTICVLVS II.

Vtrum secundum veritatem repugnet intellectum ex natura sua vniuersali intelligere singulare materiale.

QVoad quæstionem secundam arguo primo, quod secundum veritatem repugnet intellectum ex natura, qua intellectus est intelligere singulare, sic: Intellectui repugnat species singularis propria; ergo ei repugnat intellectio: Intellectio enim est species illa, vel non est sine specie: ergo. Consequentia patet, antecedés probo, quia species singularis re præsentat singulare modo quantitatiuo, & materiali, videlicet vt hoc, & nunc, sub certo situ, & sub quadam linea situali, alias non repræsentat singulare, vt distinguitur ab vniuersali: sed nulla species in intellectu est huiusmodi: Modus enim repræsentandi sequitur modum essendi: modus autem essendi, quem habet species in intellectu, est spiritualis abstractus ab omni conditione materiali, & quantitatiua; ergo.

In oppositum est: quia tunc Deus non intelligeret singulare: similiter vnus Angelus signatus non posset intelligere hominem hunc signatum, & per consequens non haberet notitiam eius, quem custodit. Similiter cessarent omnes reuelationes, quę sunt de existentijs singularium, quæ omnia sunt Scripturæ sacræ dissona.

Respondeo, in ista quæstione sic procedam, primo dicam illud, quod facit difficultatem in quæsito, & secundo respondebo ad questionem.

Quoad primum considerandum est, quod difficultas oritur in proposito ex vno syllogismo, cuius maior, & minor videntur posse probari demonstratiue: est autem syllogismus iste. Impossibile est intelligi singulare, nisi designando, & demonstrando ipsum sub certo situ, & termino in ordine ad apprehendentem potentiam, siue eum qui cognoscit: sed talis cognitio est impossibilis intellectui: ergo. Maior videtur posse demonstrari; quia non videtur, quod species aliqua possit repræsentare aliter ipsum singulare, vt distinguitur ab omni alio singulari, nisi repræsentando sub certo situ per modum intentionalium linearum: si enim species abstraheret a tali modo repræsentandi, esset omnino indifferens ad omne singulare eiusdem rationis, vt similia sunt; & per consequens similitudo huius alterum representat, in quantum similitudo (simillimorum enim videtur esse eadem similitudo) sed cognitio rei sequitur modum sui repræsentátem: ergo.

Confirmatur, Pone enim duas similitudines, quoad omnia talia accidentia tam animæ, quã corporis, constat, quod potentia non distinguet ret vnum ab alio, nisi demonstrando, & situãdo; puta dato quod sint similes, talis non est ille, dicendo autem ille, etiam includit alium, & alium terminum situalem. Pronomina enim demonstratiua videntur sumi à differentijs situs, quia ille ab istuc, & ille ab illuc. Similiter, hic, est aduerbium loci, quod si abstraharur alietas talium situum, necessario qui caperet vnum, caperet reliquum.

Secundo potest ratio confirmari, quia sub qua cunque conditione res apprehendatur, apprehenditur vt communicabilis, & vt reperibilis in pluribus, nisi dum apprehenditur cognitione demonstratiua, & situatiua: quicquid enim apprehenditur de aliquo homine, totum est commune, nisi apprehendatur ille, vel ille. Si enim apprehendo hominem, vt aliquem hominem, & indiuiduum, & vnum, & bipedalem, & talis figuræ, & in certo situ, manifestum est, quod adhuc non habeo incõmunicabiles: plures enim possunt esse, qui sunt indiuiduum, & vnus, & bipedalis, & talis figuræ, & situs: sed si apprehendatur vt ille homo, impossibile est, quod sint plures, quorum quilibet sit ille homo: Illa autem cognitio non differt à prædictis, nisi quia est demonstratiua rei, quæ apprehenditur, vt illud, sub determinato situ, & alijs: ergo.

Dices: Pone, quod duo corpora sint similia in eodem situ per diuinam potentiam, tunc non distinguentur in situ, & tamen essent realiter duo, & posset apprehendens distinguere, hoc non est illud.

Respondeo, data illa hypothesi, dico, quod cognoscens distinctè vnum ab alio necessariò varia bit terminum demonstrationis, & situs, vnum situando propinquius, puta dicendo, hoc corpus, & alium remotius, dicendo, non est aliud corpus, & necessario sic dicendo ponet vnum ad vnam partem, alterum vero ad aliam. Ex quo patet, quod ille situs, de quo hic agitur, non est realis: sed intentionalis tantum, qui circa indiuiduum & apprehensionem secundum numerum apprehensionum sit numerus talium situum; propter quod dicitur apprehensio demonstratiua, & significatiua.

Est autem considerandum, quod illud, quod est situs in permansiuis, est prius, & posterius, siue nunc, & tunc in successiuis, Vnde si dentur duo soni distincti, nisi apprehẽdo ipsum, vt nunc, & alterum, vt tunc; ita quod cognitio singularis demonstratiua non solum est quantitatiua, quia concernit sitũ determinatum, sed quia concernit determinatum prius, & posterius, siue nũc, & tũc; & hoc est, quod consueuit dici, quod cognitio singularis, vt distinguitur à cognitione vniuersalis, concernit hic, & nunc, sic ergo medium videtur esse illa maior. Sed minor videtur etiam posse efficaciter probari, scilicet quod nulla talis cognitio sit possibilis intellectui, & potentiæ: Quia modus operandi sequitur modum essendi; vnde 1. de anim. tex. 12. ex operatione abstracta concedit Philosophus potentiam, cuius est operatio, esse abstractã; ergo per oppositum, si operatio sit materialis, & quantitatiua, & designatiua rei sub determinato situ, & nunc, secundum esse apprehensum est quantitatiua, & materiale indiuiduum, etiam omne huiusmodi est materiale, & quantitatiuum: ergo. Omnis enim talis apprehensio est sub quadam linea intentionali, cuius terminus est hic, vel ibi, nunc, vel tunc: vt sic linea, scilicet procedens ab ipso apprehendente, & terminetur in prius, vt cum dicitur, tunc fuit, vel in posterius, vt cum dicitur, tunc erit, vel in directum, & simul, cum dicitur nunc est. Similiter ex parte situs, in propinquum, vt his fuit ille homo, aut indistans, vt cum dicitur ille homo; aut in eundem, vt reflectẽdo, vt cum dicitur, ergo ille est, ergo tale indiuiduũ est lineare, & per consequens quantitatiuum, non quod sint ibi lineæ tales in re: sed tantum secundum indiuiduum: ergo talis apprehensio non conuenit potentiæ incorporeæ, sed quantæ, alias incorporeum, haberet modum operandi corporeum, & operatio non sequeretur esse.

Tertio ad idẽ: Quia modus operandi huiusmodi linealiter nõ potest cadere in potentia, inter quã, & suum obiectum non potest cadere linea media ducta intẽtionaliter à potẽtia ad obiectum. Hoc patet, quia alias tale indiuiduum non esset linealiter; sed inter intellectum, & eius obiectum non potest cadere linea talis media, sicut nec inter aliqua non quanta; sicut nec inter duos Angelos, vt alias dictum est.

Quod de intellectu probo specialiter per hoc, quod si talis linea posset imaginari inter intellectum, & obiectum, necessario linea illa caperet intellectum per modum vnius termini indiuisibilis, & tamen terminus lineæ sit quoddam positiuũ, necessario oportet dicere, quod Angelus sit substantia posita per modum puncti, quod tamen non conuenit vnitati, quæ est etiam minus abstracta, quam intellectus, Vnde sicut dissonum est dicere, quod vnitas est terminus lineæ, siue secundum rem, siue secundum rationem iudicij, sic dico de intellectu.

Quarto, ad hoc idem facit ratio, quæ adducta est arguendo ad principale: sic ergo patent maior & minor rationis illius, ac per consequens ratio videtur demonstratiua, & tenere ex terminis, qui sunt intellectus & apprehensio designatiua, & demonstratiua.

Est autem vlterius aduertendum ex prædictis, quod intellectus non impeditur (secundum hunc modum dicendi) intelligere singulare propter materiam, nec per aliquid, quod se teneat ex parte obiecti in ratione cogniti, siue sit quantitas, siue situs, siue aliquid aliud, quod oportet esse; tale potest cognosci abstractiuè: sed impeditur ex modo ipsius apprehensionis, quia nulla apprehẽsio attingit indiuiduum, vt incommunicabile, & signatum, nisi demonstratiua, & designatiua, quæ procedit à potentia per modum iudicij linearis, vt dictum est; quæ repugnare videtur intellectui: Ex hoc etiam patet intellectus cuiusdam antiquæ propositionis, quod intellectus abstrahit à conditionibus materialibus; non enim abstrahit sic obiectiue in ratione cogniti, cum nulla sit talis conditio materialis quæ non possit intelligi, siue sit materia, siue quantitas, siue situs, siue aliud quodcunq. materiale; sed abstrahit modaliter, quantum ad modum cognoscendi, quia non habet iudicium lineare, & designatiuum, & quantitatiuum: ergo. Omnis enim talis apprehensio est sub quadam linea intentionali, cuius terminus est hic, vel ibi, nunc, vel tunc: vt sic linea, scilicet procedens ab ipso apprehendente, & terminetur in prius, vt cum dicitur, tunc fuit, vel in posterius, vt cum dicitur, tunc erit, vel in directum, & simul, cum dicitur nunc est. Similiter ex parte situs, in propinquum, vt his fuit ille homo, aut indistans, vt cum dicitur ille homo; aut in eundem, vt reflectẽdo, vt cum dicitur, ergo ille est, ergo tale indiuiduũ est lineare, & per consequens quantitatiuum, non quod sint ibi lineæ tales in re: sed tantum secundum indiuiduum: ergo talis apprehensio non conuenit potentiæ incorporeæ, sed quantæ, alias incorporeum, haberet modum operandi corporeum, & operatio non sequeretur esse.

Tertio ad idẽ: Quia modus operandi huiusmodi linealiter nõ potest cadere in potentia, inter quã, & suum obiectum non potest cadere linea media ducta intẽtionaliter à potẽtia ad obiectum. Hoc patet, quia alias tale indiuiduum non esset linealiter; sed inter intellectum, & eius obiectum non potest cadere linea talis media, sicut nec inter aliqua non quanta; sicut nec inter duos Angelos, vt alias dictum est.

Quod de intellectu probo specialiter per hoc, quod si talis linea posset imaginari inter intellectum, & obiectum, necessario linea illa caperet intellectum per modum vnius termini indiuisibilis, & tamen terminus lineæ sit quoddam positiuũ, necessario oportet dicere, quod Angelus sit substantia posita per modum puncti, quod tamen non conuenit vnitati, quæ est etiam minus abstracta, quam intellectus, Vnde sicut dissonum est dicere, quod vnitas est terminus lineæ, siue secundum rem, siue secundum rationem iudicij, sic dico de intellectu.

Quarto, ad hoc idem facit ratio, quæ adducta est arguendo ad principale: sic ergo patent maior & minor rationis illius, ac per consequens ratio videtur demonstratiua, & tenere ex terminis, qui sunt intellectus & apprehensio designatiua, & demonstratiua.

Est autem vlterius aduertendum ex prædictis, quod intellectus non impeditur (secundum hunc modum dicendi) intelligere singulare propter materiam, nec per aliquid, quod se teneat ex parte obiecti in ratione cogniti, siue sit quantitas, siue situs, siue aliquid aliud, quod oportet esse; tale potest cognosci abstractiuè: sed impeditur ex modo ipsius apprehensionis, quia nulla apprehẽsio attingit indiuiduum, vt incommunicabile, & signatum, nisi demonstratiua, & designatiua, quæ procedit à potentia per modum iudicij linearis, vt dictum est; quæ repugnare videtur intellectui: Ex hoc etiam patet intellectus cuiusdam antiquæ propositionis, quod intellectus abstrahit à conditionibus materialibus; non enim abstrahit sic obiectiue in ratione cogniti, cum nulla sit talis conditio materialis quæ non possit intelligi, siue sit materia, siue quantitas, siue situs, siue aliud quodcunq. materiale; sed abstrahit modaliter, quantum ad modum cognoscendi, quia non habet iudicium lineare, & designatiuum, & quantitatiuum: ergo. Omnis enim talis apprehensio est sub quadam linea intentionali, cuius terminus est hic, vel ibi, nunc, vel tunc: vt sic linea, scilicet procedens ab ipso apprehendente, & terminetur in prius, vt cum dicitur, tunc fuit, vel in posterius, vt cum dicitur, tunc erit, vel in directum, & simul, cum dicitur nunc est. Similiter ex parte situs, in propinquum, vt his fuit ille homo, aut indistans, vt cum dicitur ille homo; aut in eundem, vt reflectẽdo, vt cum dicitur, ergo ille est, ergo tale indiuiduũ est lineare, & per consequens quantitatiuum, non quod sint ibi lineæ tales in re: sed tantum secundum indiuiduum: ergo talis apprehensio non conuenit potentiæ incorporeæ, sed quantæ, alias incorporeum, haberet modum operandi corporeum, & operatio non sequeretur esse.

Tertio ad idẽ: Quia modus operandi huiusmodi linealiter nõ potest cadere in potentia, inter quã, & suum obiectum non potest cadere linea media ducta intẽtionaliter à potẽtia ad obiectum. Hoc patet, quia alias tale indiuiduum non esset lineali

tum,& distinctum est, potest cognosci vt sic absque omni modo,quo redditur certum per accidens,& in ordine ad cognoscentem, quia ratione perfectionis suæ indiget tali modo cognoscibilitatis: ergo. Si enim omnis entitas cognoscibilis est,manifestum est,quod aliqua cognitio potest attingere ad indiuiduum, prout est in se distinctum, quamuis alteri simillimum; non est autem indiuiduum entitas distincta, quatenus à cognoscente signatur, nec quia designabile, vel demonstrabile; imo illæ habitudines præexigunt ipsum esse distinctum.

Secunda Propositio est, quod substantiæ separatæ, impossibile est, quod intelligant singulare signatum signando, aut demonstrando ipsum, hoc, vel illud, nam tale indiuiduum est materiale, vt dictum est, quod repugnat substantijs separatis; possunt tamen indiuiduum signatum intelligere abstractè, & immaterialiter, vt infra melius apparebit.

Tertia Propositio est, quod intellectus humanus non potest indiuiduum signatum intelligere abstractè, & immaterialiter, vt infra diffusius apparebit.

Quartæ Propositio est, quod intellectus humanus non potest indiuiduum signatum intelligere etiam demonstrando, & situando, cum sit potentia immaterialis, & separata; sed non potest directè illud intelligere non demonstrando, immaterialiter,scilicet & abstractè, sicut intelligunt substantiæ separatæ, & hoc pro statu isto, vbi coniungitur cum phantasmate: nullus enim experitur se pertingere ad lineam indiuiduam, nisi demonstrando, & designando, dicendo hunc hominem, & hanc lineam:nec potest quis ponere differentiam inter duas lineas, nisi per diuersos situs,si sint simillimæ, cum tamen situs sit posterior, & passio quantitatis. Vnde patet, quod indiuiduum non intelligitur ab indiuiduo intellectu coniuncto, exclusa omni signatione; cognoscitur tamen subiectum illius signationis, & demonstrationis non directe, sed arguitiue. Imaginatione namque existente in suo indiuiduo demonstrato istius lineæ, vel illius, intellectus arguit, quod substratum istius, & illius est aliud in se certum, & distinctum differens ab esse signabili, & signato, & ita quodam indiuiduo non demonstratiuo attingit substratum indiuiduum, non tamen, nisi in ordine ad signationem, concipit enim non demonstrando hæc duo,scilicet illud,quod demonstratur, & signatur per imaginationem, secundum quam demonstratur, & secundum hoc' intelligit indiuiduum certum, & distinctum in ipso phantasmate,modo tamen immateriali, & abstractiuo, nec nunquam per certitudinem distinctionis eius ab omni alio, nisi in respectu ad designationem, quam facit imaginatio: & ita potest dici quodammodo,quod intelligit eum per coniunctionem cum phantasmate, vel magis proprie per arguitionem. Vnde patet quomodo diuersimode intelligit vniuersale, & singulare: vniuersale namque intelligit per se, & intuitiuè,non coniungendo cũ phantasmate; sed abstrahẽdo ab illo;singulare vero arguitiue, & per coniunctionem cum phantasmate, quoniam per suum immateriale indiuiduum non posset vnum indiuiduum ab alio distinguere,nisi referendo ad indiuiduum materiale, quo apprehenditur cum demonstratione,& signatione.Hæc autem est mens Commentatoris 2. de anima com. 47. cum dicit; quod comprehẽsio intentionis vniuersalis est intellectus, vniuersalitas autem, & indiuidualitas comprehenditur per intellectum, scilicet dispositio vniuersalis, & indiuidui. hæc ille. *2. de anim, com. 47.*

Sic ergo resumendo dico, quod intellectus noster pro statu isto non cognoscit singulare signatum, nec intelligit intellectus nisi ponendo differentiam inter actum designatiuum albedinis,quo dicimus albedinem illam, vel illam, & illud quod, ad quod talis actus demonstratiuus terminatur: non enim albedo simpliciter est, sed illa quæ demonstratur, cum dicitur hæc albedo, vel illa; nec est albedo quædam sub ratione indiuidui vagi, cum hoc sit quoddam communicabile; nec potest dici, quod sit albedo hæc vt signata, alias idem terminaretur ad se, & signatum huius demonstrationis, hæc albedo, vel illa terminaretur ad se ipsum, & ideo oportet, quod terminaretur ad substratum designationi, & demonstrationi; quod est omnino incommunicabile. Et per hunc modum assignando differentiam inter illud, quod demonstratur, quod est terminus designationis, & demonstrationis, & signatum ipsum, & esse demonstratum, vel signatum, in quantum intelligitur indiuiduum substratum ipsi signationi, & demonstrationi: Indiuiduum autem signatum, in quantum signatum, intelligitur mediante signatione, & demonstratione actuali imaginationis; accipiendo enim actum designatum imaginationis, & terminum substratum demonstrationi, in quantum intelligitur indiuiduum signatum actu vt hæc albedo,vel illa.

Et secundum hoc patet, quod non potest intellectus coniunctus intelligere singulare signatum per se,& primo: sed secundario & mediante imaginatione, vnde oportet,quod intelligat actũ designatum & demonstratum, licet ille non demonstret. Hæc est mens Philosophi,& Commentatoris,vt allegatum est supra, cum dicunt,quod intellectus experimentatur formam, quæ est communicabilis per se, & primo, & immediate secundum formam hanc singularem, non primo, nec per se, sed mediate actu imaginationis,non quidem mediante & formaliter, cum intellectus non informetur per actum imaginatiuè: sed eo mediante obiectiuè, quia actus designationis huius albedinis, & eius terminus concurrunt in ratione vnius obiecti,dum intelligit, & apprehendit intellectus hanc albedinem demonstratam, & est simile de sensu communi, qui apprehendendo visionem, & obiectum eius,scilicet colorem in ratione vnius obiecti, cognoscit colorem non immediatè, sed mediante visione terminata ad ipsum, & ideo dixit Commentator vbi supra, quod habet se intellectus in apprehẽdo singulare mediãte imaginatione,sicut sẽsus communis in apprehendendo singulare sensibile proprium, mediante sensu proprio, cuius illud est per se proprium obiectum.

His visis patet, quid dicendum ad quæstionem

nem; quomodo intellectui repugnet intelligere singulare; & quomodo non.

Nunc vltimo respondeo ad illa, quæ faciebant difficultatem in proposito. Ad primum dico, quod species in intellectu nostro possibili non repræsentat indiuiduum sub suis conditionibus materialibus. Vnde si repræsentat indiuiduũ,hoc est tantũmodo indiuiduum vagũ, concedo,quod per talem speciem nunquã deueniret intellectus in notitiam indiuidui signati: sed ad illud oportet, quod vel intellectus reciperet speciem repræsentantem lineam modo situali; quod est impossibile; aut quod recipiat speciem designationis, quam facit imaginatio: & tunc per speciem lineæ vagæ, & signationis imaginariæ coniunctim intelligit mens lineam hanc signatam, non quidem per intellectum, sed per imaginationem tantum, vt sic species illius indiuidui vagi approprietur signato per speciem illius actus imaginationis, quo res signatur in imaginatione, & hoc dictum est, quantum ad intellectum nostrum; quia quid sit dicendum de intellectu immaterialium separatorum,postea apparebit.

Ad secundum dico, quod intellectus non potest intelligere duo indiuidua distincta, nisi intelligendo ea, vt signata; illam tamen signationem non facit intellectus, sed tantum imaginatio.

Ad tertium dico, sicut ad primum, & secundum. Ad alias rationes probantes minorem illius syllogismi patet per dicta: solum enim concludunt, quod intellectus noster non possit immediate aliquid situaliter signare.

ARTICVLVS III.

Vtrum substantiæ separatæ possint intelligere singularia materialia.

AD tertiam quæstionem arguo primo, quod substantiæ separatæ non possint intelligere singularia materialia: Quia nulla species potest repræsentare intellectui Angeli aliquod singulare, vt distinguitur ab alio singulari, nisi repræsentando ipsum sub certo situ, secundum rationem intentionalium linearum, quia alias non videtur indiuiduum posse repræsentari distincte: sed in intellectu Angeli nulla potest esse species talis, quia tunc species illa esset materialis, & corporalis, quæ repugnat Angelico intellectui: ergo. Sed impossibile est intellectum Angeli intelligere singulare sine specie repræsentante: ergo.

In oppositum est auctoritas sacræ Scripturæ. Respondeo,primo inquiretur de cõclusione principaliter intenta:& secundo declarabitur modus possibilitatis eius.

Quoad primum pono primo propositionem, vnam videlicet, quod de intentione Arist.& Cõmentatoris fuit, quod intellectus substantiæ separatæ, nec primæ aliarum intelligerent indiuidua materialia, quæ non sunt tota natura speciei, siue subsistens.

Ad hanc Conclusionem adducunt Aristot.& Commentator suas rationes aliquas, quarum prima est, quod cognitio rei singularis,in quantum sic, vel perfectionis, non addit ad cognitionem quidditatis, sed potius concomitatur illam imperfectio quædam, & indignitas; nihil autem tale ponendum est in nobilissimis substantijs:ergo. Non enim veritas illa: Triãgulus habet tres, perfectius scietur,si absolute sciatur, quod triangulus habet tres, quam si sciatur, hunc, & illum triangulum habere tres.

Et si dicatur, quod secundum Philos. conuenit scire omnem mulam sterilem, & ignorare in particulari, quod hæc mula sit sterilis;dicendum, quod verum est ratione materiæ. In talibus enim regulæ vniuersales patiuntur instantias in particularibus.

Secunda ratio est, quia particularia sunt infinita: ergo vel substantia separata nullum intelligit, vel intelligit quædam, & alia nunquam intelligit; quod non est rationabiliter dictum; vel intelliget aliqua, & sic poterit aliqua intelligere pro futuro, quod est magis inconueniens, quod aliqua perfectio de nouo possit eis aduenire: & arguetur necessario in eis esse potentiam cum labore,& mutabilitatem, quæ habet pro inconuenienti. Istæ duæ rationes habentur expressius a Commentatore 12. metaphys. commento 35.

Tertia ratio est, quia nulla forma, quæ est in tota natura speciei, & quidditas subsistens, potest habere in se similitudinem repræsentatiuam alicuius indiuidui signati: quicquid enim in tali quidditate simpliciter subsistente est natura subsistens simpliciter,& non hæc natura, vel illa, & per consequens non potest repræsentare aliquam naturam signatam: Intelligentiæ autem abstractæ sunt secundum eos, quasi natura quidditatis simpliciter subsistens: ergo.

Et hanc rationem ponit Commentator specialiter, vbi agit de veris somnijs, ibi namque dicit,quod declaratum est in prima Philosophia, quod intellectus denudatus/a materia intelligit vniuersale, & impossibile est, quod habeat intentionem indiuidualem omnino, tamen secundum hanc naturam apprehendit intentionem particularem: formæ enim vniuersales non indiuiduantur, nisi per materiam; & si intelligentiæ abstractæ comprehenderent indiuiduum, necessario essent materiales, & tunc non agerent,nisi secundum contactum, hæc ille.

Quarta ratio est, quia indiuiduum in sua incommunicabilitate impossibile est apprehendi, nisi modo lineari demonstratiuo, & disgregatiuo, quo lineatur sub certo situ intentionali, vt supra fuit ostensum,dicendo hanc albedinem, vel illam. Omne enim, quod non comprehenditur hoc modo, necessario comprehenditur vt communicabile, vt supra visum est; sed tale iudicium repugnat ipsi Angelo: ergo. Alias potentia omnino immutabilis haberet operationem materialem: ergo.

Hanc rationem innuit Commentator, cũ ait, quod Intelligentia abstracta nihil intelligit eorum, quæ sunt hic. Sed alia ratio est, quia

indiuidua materialia habent eandem similitudinem, & rationem repræsentatiuam cum sint simillima, quæ appropriari non potest, nisi immediate demonstratione, & designatione, ita quod si talis species approprietur, necessario oportet, quod repræsentet linealiter, siue pyramidaliter, non quidem quoad esse reale, sed quoad esse intentionale: nec indiuidua possunt habere species aliter, nisi sint materiales in repræsentando, sed tales species impossibile videtur poni in substantijs separatis: ergo. Et hanc rationem, videtur innuere Commentator tertio de anima comment. 18. loquens de intellectu possibili, vbi ait. Ex hoc apparet, quod intellectus non est aliud hic, nec virtus in corpore, quoniam si ita esset, tunc reciperet formas, secundum quod sunt diuersæ, & illæ etiam non distingueret naturam formarum, secundum quod sunt formæ, sicut est dispositio in formis indiuidualibus, siue corporibus, siue spiritibus.

Nunc secundo pono, quid dicendum de quæstione. Dico, quod tenendum est firmiter, quod Angeli intelligant substantias illas materiales, & in hoc non est vera sententia, nec Philosophi, nec Commentatoris sui: Ratio autem quæ valeat efficaciter probare, licet non sic est in promptu.

Aliqui arguunt ex hoc; quia motor alicuius corporis necesse est, quod cognoscat in singulari mobile ipsum.

Sed ratio ista non concludit, quoniam alias oporteret, quod anima esset in continua cognitione actuali corporis sui, quod mouet continue, vnde dicendum, quod sufficit, quod motor talis se cognoscat mouere aliquod corpus non designando illud, vel illud, eo modo, quo apparet manifeste in motu cordarum a citharedo.

Aliæ rationes adducuntur communes Deo, & intelligentijs, quas ostensum est in primo distinctione 35. non valere. Ibidem etiam adductæ sunt rationes aliquæ pro illa parte, quæ videntur mihi efficaciter concludere pro parte illa, quas ad præsens non est commodum replicare.

Ad rationes autem Philosophi, & Commentatoris nego minorem illius rationis. Vel distinguo, quod cognitionem esse perfectiorem intelligitur dupliciter, vel obiectiue, vel modaliter, ideſt quoad modum cognoscendi: tunc dico, quod cognitio particularis, vel perfectionis addit obiectiue, quoad obiectum cognitum, quia scito vniuersali scitur particulare, vnde dicit Philosophus, quod quorundam oportet simul accipere notitiam, & eorum, quæ sub ipsis sunt. Addit tamen cognitio singularis super cognitionem vniuersalis nouam scibilitatem, quoad modum cognoscendi, & ad istum aspexit Commentator, & quia videbatur sibi repugnare talem modum cognoscendi substantiæ separatæ, & ideo sensit, vt supra.

Ad secundum dico, quod nulla infinitas poneretur in actu, ex hoc, quod singularia simplici intuitu cognoscuntur, & impossibile esset physice euadere hanc rationem, si vera esset quorundam imaginatio, quod in Diuino prospectu reluceant creaturæ, sicut obiecta secundaria. Ex illa enim oporteret necessario ponere infinitatem in actu, quod verum non est, vt alias dictum est in primo, & sic non valet ratio Commentatoris, nec in Deo, nec in Angelis; quia negandum est, quod supponit, quod, scilicet Angelus non possit acquirere notitiam de singularibus nouam, & successiue.

Tertia ratio non plus probat, nisi, quod non possint intelligere singulare signando, & situando, quod concedo.

Consimiliter dicendum est ad quartum, & de hoc magis apparebit quæstione sequenti, & ad argumentum principale patet ibidem responsio magis clare.

Viso quid tenendum de quæstione, videndum est de modo possibilitatis, & quia hoc habet locum magis in quarta quæstione, ideo vltimo quantum ad materiam illam quæro.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum Angelus per eandem speciem numero intelligat naturam simpliciter, & quidditatis, & singulare, & materiale, sine articulatis.

Respondeo; primo videbitur de quadam opinione cuiusdam Doctoris solemnis: secundo ponetur illud, quod videbitur.

Quantum ad primum, quæ est opinio Doctoris cuiusdam in summa, & in scripto, quod in Angelis omnes species sunt vniuersales, & per quælibet talium intelligit omnia indiuidua illius speciei, & primo hoc probat, & secundo dat modū. Probatio est ista, quia frustra ponerentur species propriæ singularium: quod probatur; vel enim essent sub conditionibus materialibus, & sic impossibile est eas esse in intellectu Angeli immateriali; aut essent abstractæ ab eis, & tunc non repræsentarent particulare.

Secundo dat modum: Non est enim intelligendum secundum eum; quod hoc modo Angelus cognoscat singularia per species vniuersales, sicut cognoscitur effectus in causis, & principijs vniuersalibus, talis enim cognitio non est rei in se: Sicut Astrologus cognoscit eclypsim futuram in suis causis: Nec etiam cognoscit Angelus singularia ex comparatione vniuersalium ad inuicem, donec ad inuicem adæquentur, quia facta illa adæquatione, adhuc totum est reperibile in pluribus talibus singularibus, vt patet per Philosophum, & Auicenn. ergo Angelus ex hoc per tales species intelligit singularia, quia species ille in mente Angelica effluunt ab idæis in mente diuina, quæ quidem idææ sunt rationes cognoscendi non tantum vniuersalia, sed etiam particularia; quia est ratio producendi illa particularia, & secundum materiam, & formam. *7. met. t. 45. 5 sua met.*

Contra opinionem istam arguo primo, quod per nullā speciē potest repræsentari speciale singulare in quantum tale, quæ abstrahit a conditionibus indiuidualibus. Tunc enim non est magis species propria istius singularis, quam illius. Tunc sic: Quantumcūque species in mente Angeli demōstretur ab idæis in mēte diuina, illa tamē diuinitas nō dat ipsi speciei, quod cōcernat cōditiones

tiones materiales indiuiduantes: ergo non dat ei, quod repræsentet intellectui Angeli singulare secundum rationem singularis.

Confirmo: quia si Angelus haberet species a rebus abstractis, quæ essent denudatæ a conditionibus indiuidualibus materialibus, secundum eum non repræsentarent singulare. Tunc sic: aut repræsentarent ex hoc, quod a rebus sunt abstractæ, aut ex hoc, quod a conditionibus indiuidualibus denudatæ; non propter primum, quia ante vltimam abstractionem a talibus conditionibus species illæ repræsentabant singularia secundum eum: ergo hoc est, quia abstractæ a talibus conditionibus: sed manente causa, manet effectus: ergo licet tales species sint ab ideis infusæ; ex quo ponuntur denudatæ a talibus conditionibus, non poterunt repræsentare singulare.

Secundo arguo, quia cuilibet singulari correspondet species propria, quæ repræsentat illam secundum propriam cognoscibilitatem suam; ergo species potest repræsentare perfecte plura singularia, quæ non continent perfecte proprias earum species eminenter, vel virtualiter; sed nulla species vniuersalis potest continere virtualiter species proprias omnium indiuiduorum sub vna specie, cum tales sint infinitæ, & per consequens oporteret speciem illam esse infinitā in virtute: ergo. Nec valet dicere, quod omnia indiuidua in specie sunt vnius rationis, & per consequens nihil addunt ad speciem, & per consequens repræsentans naturam speciei, poterit omnia indiuidua illa repræsentare.

Contra: quia etsi in re indiuiduum non adderet aliquod reale ad speciem, tamen secundum cognoscibilitatem, cognoscibilitas speciei non videtur esse cognoscibilitas; tum quia alias habens speciem Sortis, posset per illam cognoscere Platonem, quia species illa contineret speciem, nec adderet aliud ad eam; tum quia Angelus habens speciem illam vniuersalem naturæ specificæ posset per illam, tamquam per principium sufficiens, quando vellet, intelligere omnia indiuidua possibilia sub illa specie, quod non videtur. Aliter dicitur, quod species illa vniuersalis sit propria isti singulari, vel illi percomparationem eius, & respectum ad hoc singulare, vel illud.

Sed contra. Relatio numquam est ratio distincte cognoscendi suum terminum, cum præsupponat notitiam extremorum; quomodo etiam possit dari talis habitudo de nouo tali speciei, nulla mutatione facta in absoluto, non bene videtur possibile.

Nunc secundo pono, quid videtur. Suppono autem primo, quod cum repræsentatio fiat ratione assimilationis: species enim repræsentat, in quantum est similitudo, oportet necessario, quod si species aliquæ repræsentent duo distincta, aliquid sit in vno eorum, cuius simile non sit in alio; alias si essent simillima, vt nihil in vno esset dissimile alterius, quæcunque species esset similitudo vnius, eadem ratione esset similitudo alterius. Si ergo ponatur, quod species contrahatur ad indiuidua per aliud additum, vt quidam dicunt, sic, quod aliud sit in vno indiuiduo, cuius simile non possit reperiri in alio, tunc quæstio non habet difficultatem; quia tenendum est, quod Angelus quodlibet indiuiduum intelligeret per propriam speciem eius simplicem in intellectu suo existentem, siue per infusionem, siue per acquisitionem. Sed quia alias ostendi opinionem illam non posse stare, & quod nihil est omnino in vno indiuiduo, cuius simile non sit in alio, ita quod conceptus indiuidui non addit rationem aliam a ratione speciei; sed dicit illam eandem totalem rationem speciei adæquatæ sub alio tamen ordine, ideo agetur in proposito difficultas quæstionis. Pono ergo tres Conclusiones per ordinem ad ad difficultatem illam, vt melius poterit, dissoluendam.

Prima Propositio est, quod si ponatur, quod species aliqua non habeat, nisi vnum indiuiduum sub se, quod quidem sit tota natura speciei subsistens, sicut dicerent, qui non ponerent plures Angelos sub vna specie, hoc modo non apparet difficultas, quin species aliqua in intellectu Angeli duceret in cognitionem distinctam illius indiuidui, vt distinguitur a quocunque non tali, quia omne, quod est in eo, dissimile est cuique alteri ab eo. Si etiam ponantur plura indiuidua sub vna specie, in alio tamen, & alio gradu, ita quod quodlibet indiuiduum esset gradus illius speciei totus subsistens, & ideo impossibile esset facere duo indiuidua eiusdem gradus, sicut impossibile est esse duo indiuidua eiusdem gradus, sicut sub specie, quorū quodlibet sit tota ratio speciei eminenter subsistens, imo eo, quod essent plura, neutrum eorū esset tota species subsistēs; quia ibi conceptus speciei excederet conceptū cuiuslibet illorum: si inquam sic diceretur, sicut dicerent aliqui eorum, qui ponerent plures Angelos eiusdem speciei, ad huc secundum illam viam quæstio non habet difficultatem, quin possit poni in intellectu Angeli species aliqua repræsentans aliquod tale singulare, vt distinguitur ab alio eiusdem speciei: secundum hoc enim aliud est in vno, cuius simile non est in alio, & ideo similitudo vnius nō est necessario similitudo alterius.

Secunda Propositio est, quod si ponantur plura indiuidua sub specie, & in eodem gradu, ita quod nihil sit in aliquo eorum, quod non sit cōmunicabile vt apparet in duabus lineis æqualibus, nulla species poterit repræsentare alterum eorum, vt distinguitur ab altero; quæcunque enim species esset similitudo vnius, esset etiam similitudo alterius, cum nihil sit in vno, cui non sit simile aliud in altero, ac per consequens quicquid est in illo, est communicabile. Et ideo species repræsentans istum non repræsentabit illum, quantum est ex se incommunicabile, & distinctum.

Dico tunc, quod species nulla repræsentare potest distincte, aliud tale indiuiduum, nisi repræsentando linealiter sub determinato situ, non ex parte rei, sed ex parte modi repræsentandi, sub nullo alio modo potest indiuiduū signatum incommutabiliter repræsentari; quælibet enim similitudo

tudo vnius non repræsentat correspondentem, nisi approprietur ei per aliquam correspondentiam situalem, & ex hoc species tales duæ sic appropriatæ ducunt quidem in indiuidua, vt similia sunt: sed tamen hoc non eadem, sed alia, & per consequens cognitiua apprehendit indiuidua illa fore similia, & tamen non eadem, sed distincta, quam distinctionem faciunt species illæ mediante alia, & alia designatione situali, inquantum ducunt in illa non absolute, sed designando sub certo situ, & hoc modo erunt rationes indiuidui, & designandi, & distinguendi indiuidua illa apud potentiam cognitiuam. Talia enim indiuidua non distinguuntur per similitudinem aliquam, sed per similitudines appropriatas ex situali compositione facta secundū repræsentationem, situaliter enim tantum vnum opponitur vni; cum inter duo puncta vna tantum linea, & realiter, & imaginarie siue intentionaliter duci possit. Qua propter representatiue opponere hoc modo non est aliud, quam rem illam signare, & incommunicabilem reddere, & ideo repræsentatio talis linearis necessario terminabitur ad vnum distinctum, & duæ tales lineares repræsentationes terminabuntur ad duo distincta, & tamen simillima. & quia talis modus repræsentandi materialis est, ideo species huiusmodi non potest poni in potentia immateriali, cuiusmodi est intellectus Angelicus: sed necessario habet poni in potētia organica, cuius modus apprehendi est cum talibus appropriationibus hic, & nunc.

Sed tunc restat dubium, quia secundum hoc nulla poterit esse species in intellectu Angeli ducens in cognitionem singularis signati: Ideo pono propositionem tertiam, & vltimam, quæ est hæc.

Nulla species in intellectu Angeli potest immediate esse propria, siue propriata aliter signato indiuiduo sub specie, modo, quo accepi in præcedenti propositione. Ratio est, quia nulla similitudo est propria aliter, vt distinguitur ab alio, nisi in quantū illa duo aliquo modo sunt dissimilia, & nisi ratione alicuius rationis incommunicabilis, quæ sit in illo; vel nisi species talis approprietur ex modo repræsentandi situaliter vt superius dictum est: sed talia duo indiuidua non habent aliquam rationem incommunicabilem in se, immo sunt similia, nulla etiam species in intellectu Angeli potest habere modum repræsentandi situaliter: ergo.

Dico tamen secundo, quod species aliqua in intellectu Angeli potest immediate esse appropriata alicui indiuiduo signato, & per consequens ducere potest immediate in notitiam talis indiuidui signati, vt distinguitur a quolibet alio.

Ad cuius euidentiam sciendum est, quod cum dico indiuiduum signatum, duo dico, siue constitutum ex duobus, scilicet ex designatione ipsa, & eius termino, quod est substratum ipsi designationi, dico tunc, quod substratum non potest immediate per speciem aliquam in intellectu existentem, demonstrari; potest autem repræsentari per speciem illam mediāte designatione, & intelligo per designationem signatum pronominis demonstratiui, quod non est aliud, quam actus animæ designantis, vel aliquid derelictum in re demonstrata ex tali actu, puta illa signabilitas passiua. Et sciendum, quod ad repræsentandum indiuiduum signatum, in quantum signatū, oportet repræsentare illam designationem circa rem, non quidem necessario in actu sufficit; passiua enim signabilitas in aptitudine; sed tamen, nec res illa, nec signabilitas sua potest repræsentari, nisi mediante signabilitate, quæ est actus animæ, siue potentiæ sensitiuæ, vt fertur in aptitudine super illam rem, designando ita, quod non excluditur ab ipso totali constituto ex re, & signatione passiua actus ipsius designantis: immo includitur necessario obiectiue, cum constitutum includat rem, & passiuam designationem; de qua non est dubium, quod præsupponit signationem mediam passiuam animæ: sic ergo indiuiduum signatum, in quantum huiusmodi est, compositum ex illa re, & passiua designatione, includens obiectiue etiam actiuam designationem, & tale constitutum important pronomina, cum dicitur ille, vel ille, & illud totale, scilicet hic lapis, vel ille homo, in quantum huiusmodi, dissimile est omni alteri, quam distinctionem dat primo illa designabilitas. Tale enim signatum plurificari non potest, nec possunt plures lapides reperiri, quorum quilibet sit hic lapis, & illud totale potest habere similitudinem propriam. & ideo potest esse species aliqua in Angelo repræsentans illud totale, quod esset appropriata alicui indiuiduo signato non immediate, & quod illa signet illud, sed mediante demonstratione; in quantum enim repræsentat non solum lapidem distinctum, sed etiam illam designationem mediante actu imaginationis, vel sensus, in tantūm repræsentat hunc lapidem distincte ab alio. Sed quia via ista difficilis est ad imaginandum, moueo dubia aliqua. Primo, quia videtur secundum illam viam, quod indiuiduum non distinguatur incommunicabiliter ab alio indiuiduo, nisi per actum animæ: ergo duo indiuidua ex natura rei non sunt incommunicabiliter distincta in re extra, quod falsum est, immo in re sunt incommunicabilia, & communicabilia tantum apud apprehendentem.

Secundo, quia hoc videtur repugnare dictis in prima Propositione secundæ quæstionis immediate præcedentis: dictum est enim ibi, quod indiuidua signata, puta Sortes, & Plato sunt distincta in se non per designationem illam; tunc arguo: Sicut res se habet ad esse, ita ad repræsentari: sed indiuidua in esse sunt distincta absque tali designatione: ergo.

Tertio, quia adhuc manet difficultas, nam illud non videtur esse dissimile ab omni alio sub illa ratione, in qua potest sibi simile reperiri: sed isti lapidi in esse istum lapidem, potest alius similis reperiri, quia potest esse alius, qui esset etiam hic lapis, & signatus, sicut erat ille: non ergo poterit hic lapis, in quantum est hic, & includit designationem, habere magis similitudinem propriam, quam sine illa: ergo.

Quarto

Quarto, quia si ille lapis, inquantum ille, posset habere similitudinem propriam, posset illam imprimere in sensu: sed supra dictum est, quod nulla similitudo propria potest repræsentare hunc lapidem: ergo.

Confirmo: quia si hic lapis in quantum hic lapis, posset habere similitudinem propriam, per quam vt sic distingueret ab omni alio absque lineari representatione, talis posset recipi in intellectu, & per consequens in intellectu immediatè per se, & non mediante imaginatione posset intelligere singulare.

Præterea videtur intentionaliter dictum, quod Angelus non possit cognoscere singulare existēs in re extra, quam absque hoc, quod cognoscat imaginationis actum transeuntem super illud.

Vltimo: quia actus imaginationis, quo indiuiduum demonstratur, est ita singularis, & signatus, sicut hic lapis: vel ergo poterit species aliqua re præsentare singulare signatum absque imaginatione, vel actu imaginationis repræsentabit per alium actum imaginationis, & sic in infinitum.

Ad istas difficultates respondeo ad primam, nego consequentiam, quam infers contra me.

Ad probationem cum dicitur, quod duo indiuidua sunt distincta ex natura rei, non per designationem, concedo etiam quod ex natura rei sunt incommunicabilia, sicut quod absolutè vnū non potest esse aliud, tamen ista non sunt ex natura rei incommunicabilia, vt terminat actum apprehensoris, sicut incommunicabilia; nisi aliud sit in vno, cuius simile non possit reperiri in alio; repræsentatio enim fit ratione similitudinis, & ideo quæ sunt similia in omnibus, non habent distinctas similitudines. Et sciendum quod multum refert aliqua esse realiter incommunicabilia, & esse similia. Duo enim bene possunt esse incommunicabilia, hoc modo, quod nihil in vno esset, nec esse poterit idem alteri, tamen cum toto hoc poterunt esse perfectè similia: & ratio est, quod communicabilitas non est eadem habitudo, quæ est similitudo: prima enim pertinet ad substantiam, nam importat identitatem; secunda vero ad qualitatem, quæ importat non identitatem, sed conformitatem, & ideo priuationes harum habituationum, puta incommunicabilitas, & dissimilitudo non sunt eædem, & per consequens vna stare potest, & stat de facto cum opposito habitu alterius. Vnde possunt aliquæ simpliciter esse incommunicabilia, & tamen erunt conformia, & similia, & quia distincta repræsentatio non sit secundum identitatem, sed secundum conformitatem, & similitudinem. Ideo duo aliqua quantumcumque sint incommunicabilia, non possunt tamen distinctè repræsentari, nisi in aliquo sint similia. Tunc concedo, quod duo indiuidua ex natura rei sunt distincta, & incommunicabilia, tamen ex natura rei non sunt dissimilia, & ideo non habent ex natura rei, quod habent, quod possint distinctè repræsentari, cum nihil obiectiuè sit in vno, quod non sit in alio simile illi, nec ex parte potentiæ, cum sit eadem; nec ex parte ipsius speciei, quia eadem est species, & similitudo simillimorum, oportet ergo quod oriatur ex aliquo incidente inter assimilatum, potentiam, & obiectum. Illud autem non posset esse aliquod reale, cum sint similia, quoad esse reale in eis: ergo oportet, quod sit aliquid intentionale, vt puta, intentionalis modus repræsentādi cum quadam linea situali, & statuendi illa in diuersis sitibus cum quadam linea situali, non quoad esse reale, sed quoad esse intentionale. Vnde impossibile est alias distinguere, nisi per diuersos tales situs, vel per diuersa prius, & posterius in eodem situ. Quando ergo dicitur, quod in re duo indiuidua sunt incommunicabilia, cōmunicabilia vero in apprehensione, concedo, quod in re sunt incōmunicabilia, non tamen in re sunt dissimilia, & ideo si habēt in re, vnde possent distincte repræsētari.

Ad secundum dico per eandem formam, cum dicitur, sicut res se habet ad esse, ita ad repræsentari, quod verum est obiectiue, sic, quod quicquid est in re, totum repræsentatur, non tamen verum est modaliter, licet enim in se sint distincta; nulla tamen potentia potest ferri distincte in ea, nisi modo cuiusdam lineæ situalis intentionaliter; ex diuerso enim modo ferendi capit res primo distincta repræsentari, ratio vero horum dicta est prius.

Ad secundum dico, quod sicut hæc natura lapis æquiuoce dicitur de pluribus, & non secundum vnam rationem, in qua assimilantur, ita hic lapis, ita totale illud constitutum ex re, & passiua signatione; non enim sub eodem signato aliquid aliud potest dici ille lapis, & ideo totale illud importatum per illum lapidem est omnino assimilabile.

Ad tertium dico, quod totale illud constitutum ex re, & signatione, quæ sint per actum sensus, non potest imprimere similitudinem suā in sensu, alias sensus esset reflexiuus; solum ergo illud constitutum imprimit similitudinem in sensu, quantum ad alteram partem, quam dicit, quæ est res illa determinata, vnde hic lapis constitutus, videlicet ex re, & signatione, non habent similitudinem in sensu, quantum ad illud, quod dicat illa signatio, & ratio est huiusmodi, quia talis signatio non se tenet ex parte obiecti, sed sequitur modum cognoscendi.

Ad confirmationem, cum dicitur, quod hic lapis, in quantum hic lapis, ex quo potest habere propriam similitudinem replicantem absque modo lineari, poterit imprimi in intellectu species repræsentans hoc totum, rem scilicet & sensationem, mediante actu sensus designantis, & tamen infers: ergo species illa repræsentare potest indiuiduum signatum absque actu sensus designantis: nego consequentiam: cum enim dico, quod illud totale signatum potest habere similitudinem in intellectu repræsentantem ipsum immediatè, non excludo mediationem actu sensus signantis, immo obiectiuè includo, vt superius dictum est in vltima propositione.

Nec valet quarta instantia; non est enim inconueniens, quod species in intellectu Angeli repræsentet remissiue apta nata est repræsentari, cum vnumquodque sic fiat, vt aptum natum est fieri ex 1. Physicorum. Sed res simillimæ, cuius sunt singularia, non sunt apta nata habere similitudines proprias repræsentantes ea secundum proprias rationes distinctas, per quas vnum ab

alio distinguitur: Quare dissimilitudo, qu cõsur A
git inter indiuidua, consurgit ex designatione, & demonstratione animæ scientis, & ideo mediãte illa, & alia signatione habent, siue apta nata sunt indiuidua habere proprias similitudines repræsentantes, & non alias.

Ad vltimum dico, quod non repugnat indiuiduo habere similitudinem propriam ratione, qua indiuiduum est; sed ratione, qua est alteri simillimum, vt actus designatiuus imaginationis, cum hoc, quod est indiuiduum, est etiam certum alteri dissimile ex propria natura, quia B
actus designatiuus est sub certo intentionali situ, & ideo ei non repugnat habere similitudinem propriam. Sic autem patet, quod non est simile de aliqua alia re indiuidua ex se ipsa, & non habet, vnde sit alteri dissimilis, sed hoc habet ex ratione actus ipsius designatiui.

Dices: Tu contradicis tibi hic, & in quæstione præcedenti, vbi dictum est, quod substratum signantis est intelligibile, & potest intelligi ab intellectu non habente huiusmodi imperfectionem annexam; hic autem dicitur oppositum.

Respondeo; non contradico, quod enim superius dictum est, debet referri ad cognitionem mediatam; quod vero hic dicitur, intelligi debet de immediata cognitione: indiuiduum enim, quantum ad substratum, intelligibile est, mediante tamen designatione, vt dicebatur; immediate vero, nullo modo potest attingi, nisi mediante huiusmodi actu designationis, vt illud, quod primo immediate attingitur, sit hoc totale complexum ex actu imaginationis designatiuo, & illo substrato, qui est terminus actus illius, & aptitudine, vel actu, vt superius dicebatur.

DISTINCTIO DVODECIMA.

DE CREATVRA PVRE CORPORALI

& specialiter de materiæ primæ productione.

In ista Distinctione Duodecima Magister agit de creatura pure corporali, & specialiter de materiæ primæ productione: inquirendum est ergo de entitate, & conditionibus materiæ primæ, postea inquiretur de forma. Quærendum est ergo de natura primæ materiæ, quoad eius entitatem; secundo quoad eius passionem, & proprietatem: tertio quoad eius productionem: & quarto de ea in ratione ad formarum variationem. Circa primum quero duas Quæstiones.

QVAESTIO PRIMA.

1 Vtrum essentia materiæ primæ ex se careat omni actu simpliciter qualicunque.

2 Vtrum sit contradictio dicere, quod materia sit ens positiuum, & tamen hoc, quod nullam habet actualitatem.

ARTICVLVS I.

Vtrum essentia materiæ primæ ex se careat omni actu simpliciter.

VANTVM ad primum, arguo, quod materia ex se non careat omni actu, quia illud, quod est per se terminus creationis, non videtur excludere omnem actum: Creatio enim terminatur ad actum: sed materia est per se terminus creationis, iuxta illud: In principio creauit Deus cælum, & terram, terra autem, idest materia (secundum Augustinum) non enim materia est à se, nec est per generationem naturalem, cum sit ingenerabilis, & incorruptibilis, est à Deo immediate. *Genes. 1.*

F In oppositum est auctoritas Philosophi, 7. metaph. quod materia, nec est quid, nec quantum, nec aliquid aliorum generum: ergo.

Respondeo hic primo ponam punctum quæstionis, secundo Propositiones intentas.

Quoad Primũ sciendũ est, quod quæstio illa introducta est propter opiniones varias diuersorũ Doctorum. Dicunt enim quidam, quod materia, etsi secundum suam essentiam sit quiddam habens propriam entitatem, & cum hoc actum essentiæ non habet, tamen actus existentiæ, siue

siue formæ: imaginatur enim illa opinio, quod A
existentia sit actus quidam additus ipsi essentiæ per modum proprietatis naturalis, materia autem licet habeat essentiam distinctam à forma, ita quod essentia materiæ nec est essentia formæ, nec essentiam habet à forma, tamen existere non habet nisi per formam: vnde non recipit esse existentiæ sine forma, & hoc est, quod dicitur communiter, quod materia est in potentia, & non habet actum nisi formam intelligendi; est enim de actu existentiæ secundum istos, non autem de actu essentiæ.

Alij vero attendentes, quod essentia non est res alia ab existentia, & ideo quantum habet res de essentia, tantum habet de existentia, dixerunt, quod quia materia existentiam propriam habeat distinctam à forma, sed imperfectissimam in genere entium, cum sit medium inter ens, & nihil, secundum Augustinum; ideo habet proportionaliter propriam existentiam, quam non contrahit à forma, licet imperfectam, & ideo ad eius existere requiritur forma. Vnde dicunt isti, quod materia habet proprium actum, & essentiæ, & existentiæ proportionaliter, quia sicut habet actum essentiæ imperfectum, sic actum existentiæ.

Alij vero sequẽtes dicta, ad mentẽ Arist. & Cõmen. non euntes, nec aspicientes ad actum existendi; sed ad naturam propriam essentialem, dixerunt, quod essentia materiæ non est essentia formæ, tamen materia habet talem essentiam, quod illa caret omni actu essentiali, ita quod intrinsece infra propriam rationem, nullum omnino habet actum: sed est res pure potentialis, & pure modificalis: nec ex hoc est nihil, quoniam nihil nec est actus, nec actuale: ergo punctus quæstionis erit, quid veritatis appareat in istis opinionibus.

Sed notandum, quod quæritur. Vtrum materia habeat actum aliquẽ, siue: Vtrum essentia materiæ careat omni actu, oportet ergo videre, quid debeat in proposito intelligi per actum. Si enim per actum intelligas rationem positiuam, vt distinguitur contra negationes, & contra nihil, sic non habet difficultatem apud aliquem. Materia enim non est negatio, sed est ratio positiua; nam si intelligas per actualitatem illam entitatem, vt distinguitur contra nihil, & hoc modo etiam quæstio non mouetur, est enim contradictio, quod materia habeat entitatem distinctam à forma, & tamen quod non sit actus, hoc enim modo entitas, & actus conuertuntur: sic ergo istis modis prædictis, non requirimus hic de actu: sed accipiendo tertio modo actum pro terminatione, & essentiali distinctione, capiendo distinctionem sicut Philos. 7. metaph. tex. 9. quando dicit, quod actus separat, & distinguit; & hoc modo non est idem actus, & entitas extra nihil, nec conuertuntur ad inuicem: hoc enim modo omnes partes in continuo sunt entitas quædã, & extra nihil, & tamen non sunt actu proprio: sed omnes sunt in potentia, & omnes habent esse vnico actu, puta toto eo, quod caret proprio actu, & distinctione: vna enim non est ab alia diuisa, & separata: sed fundant omnes vnam indistinctionem relatiuam; sic, inquam, capien- *7. metaph. tex. 9.* F

do actum ad istum intellectum, tantummodo habet suam difficultatem, & in hoc stat punctus quæstionis præsentis. A

Respondeo, pono aliquas propositiones. Prima est, quod materia primã essentiam nullam habet, nec dicit naturam determinatam, & distinctam, & in actu: sed dicit purum potentiale, & terminabile, ita quod illa est interminate, & indistinctè res materialis, & hoc modo est omnis materia generabilis, & corruptibilis; ita quod non est determinate aliquod entium de mundo, puta B
lapis, terra, & huiusmodi; potest tamen determinari, vt sit lapis, terra etiam, & huiusmodi; adueniente enim determinatione aliqua, puta quæ est forma lapidis, quæ est pura terminatio, sit lapis, imo vtrumque hoc modo, & neutrum sine alio sit lapis; Ex puro enim terminabili, & pura terminatione fit vnum terminatum, puta lapis; & si materia, & forma haberent infra se proprias terminationes, nunquã facerẽt vnum primũ terminatũ: sic ergo caret materia omni terminatione, & forma; & eius terminatio caret et iã C
omni distinctione, & forma est eius distinctio. & hæc est natura formæ primæ, quam antiqui ignorarunt, & Philosophus 1. phys. & Commentator dicunt. Est enim entitas carens omni actu, & terminatione, & distinctione: sed materia est purum potentiale, idest purũ terminabile, quod potest trahi ad omnem actualitatem, & distinctum esse, ac per consequens illa est omnis natura generabilis, & corruptibilis, in qua omnia generabilia conueniunt; ablata tamen terminatione, & adueniente determinatione appropriatur, vt sit D
natura talis. Adueniente enim forma lapidis, quæ non est aliud, quã terminatio lapidis; sit hæc materia ille lapis, & sic de alijs. *1. physicorũ*

Hanc autem propositionem sic expositam probo rationibus aliquibus acceptis ex verbis expressis Aristotelis, & Commentatoris, & Augustini, qui omnes simul in hoc concordant.

Prima ratio est ista. Illud, quod non habet naturam propriam, non habet naturam terminatam; & distinctam modo, quo hic accipimus distinctionem; sed materia non habet propriam E
naturam: ergo. Maior patet, ex hoc enim aliquid dicitur habere naturam terminatam; quia habet naturam propriam: ergo à destructione consequentis, non habet naturam propriam: ergo nec terminatam, sed omnino, vt sic, remanet confusa. Minorem autem probo per Commentatorem 1. physicorum com. 68. vbi dicit, quod materia prima recipit omnes formas, & sequitur; necesse esse, vt non habeat formam aliquam, nec propriam naturam. hæc sunt verba. Item idem exponens dictum Aristotelis 12. metaph. com. 14. dicit, & intendit demonstrare per hoc, quod materia nullam habet propriam naturã. Idem dicit Augustin. 12. Confession. cap. 12. & 3. expresse. Vnde dicit. Nonne tu Domine docuisti me, prius, quam habeam informationem meam, formares atque distingueres; non erat enim aliud, non color, non figura, non species: Ecce ergo, quod dicit materiam de se non esse formatam, sed informationem distinctam, nec esse aliud, &c. Nec potest illa auctoritas explicari, vt exponũt quidam, non aliud; idest, non aliud formatũ forma recepta, & *1. physicorũ com. 68.* *12. metaph. com. 14.*

hoc

hoc intelligit secundum eos, cum dicit prius: est enim quædam informitas sine vlla specie. Hæc solutio non valet, quia hoc modo calor, & Deus similiter nō sunt aliud formatum forma recepta, non ergo haberet hoc modo materiam negatiuam, quæ esset hoc aliquid, & indistincta, quam calor, vel Deus.

1. de anim. tex. 12. Notandum ergo, quod intendit Augustinus, quod materia non habet propriam formam, accipiendo formam pro natura determinata sub ente eo modo, quo calor est talis natura; dicimus enim, quod calor est talis forma simpliciter, quod Deus est forma abstracta: accipitur enim forma pro natura, non pro actu recepto in materia; similiter dicimus de Angelis.

Dices: Augustinus vult ibi loqui de materia apud creationem, cum dicit antequam materiam illam distingueres, erat enim informis, quia mere in potentia, & nihil in actu.

Contra; ille subdit statim, quod non erat omnino, vel antequam crearetur, erat vere, vel erat informitas quædam sine illa specie eo, scilicet modo, quo per oppositum calor est quædam formitas, aut species.

Confirmo hoc; quia Augustinus videlicet accipit hic formam non pro actu formali, sed pro natura, sicut dicimus, quod Angelus est forma, quia si materia haberet propriam naturam quantuncumque paruam, non haberet actum formalem, non esset difficile cogitare, & intelligere talem naturam, sicut non dicit esse difficile cogi-
2. metaph. tare Angelum, vel calorem, qui non habent talem actum formalem: sed ille dicit, quod difficillimum est materiam cogitare, quod sit forma D substracta à Deo. Vnde subdit, quod ratio suadere debeat, si omnes formas qualescunque detraherem, & cogitarem illam informem materiā, tamen non potero cogitare, non esse talem naturam (sequitur) vt citius non esse appareat, quam quod omni forma priuaretur: ergo intelligitur per hoc formam non receptam; & dato quod careret forma recepta, sic materia diceret formam; naturam propriam: ergo intentio Augustini est, quod illud informe non est aliud, ideſt nulla natura terminata, ideo dicit, quod sine vlla specie, & forma (prout forma idem est, quod natura) E non potest esse actus receptus.

Item, sine auctoritatibus probo hoc, ex motiuis ipsorum ad alias Conclusiones: ipsi enim habent pro demonstrato, quod quando lapis sic fit ens simpliciter, ita quod nō sit generatio lapidis: sed tantummodo adunatio, nec ad naturam, quia sic esset alteratio, & non acceptio entis simpliciter, tunc si lapis sit ens simpliciter, aut ergo sit de nō ente, quod est nihil, & hoc est impossibile, quia tunc crearetur; aut ex hoc non ente, & similiter, F quia videlicet fit ex aliqua entitate, quę caret omni determinatione, & non habet propriam aliquā naturam, & cum lapis fiat ens simpliciter ex materia, sequitur, quod materia sit ens carens omni definitione, & determinatione; hoc enim modo lapis fit ens simpliciter ex non ente simpliciter, quia ex materia, quæ est indeterminate lapis, lignum; & sic de alijs, ac per consequens, quod non est lapis simpliciter, fit lapis simpliciter: potest ergo ratio sic formari. Talis est natu-

A ra materiæ, quod adueniente forma fit ens simpliciter: sed si materia haberet propriam naturam non fieret ens simpliciter adueniēte forma; cuius ratio est, quia ex quo prius haberet naturam propriam, haberet pro tunc naturam, & definitionem: ergo esset ens simpliciter, quantumcunque esset paruæ entitatis, & sic generatio non esset aliud, quam additio entitatis ad entitatem, & per consequens esset magis alteratio. *2. de anim. com 47.*

Et confirmo, quia hoc posito, materia non mutaretur in se; sed tantummodo cambiaretur, B quia vna alia realitas sibi adderetur, quod est prium alterationis, quæ est, quando aliquid aduenit alicui entitati prius actu.

Dices: Bene arguis, si materia hoc modo, vt capit esse simpliciter, nullam diceret entitatem propriam; sed hoc videtur esse contradictio, quod aliquid habeat entitatem, & naturam, quæ non sit entitas, & natura alia quæcunque, & tamen quod illa entitas, & natura non sit sibi propria; quomodo enim hæc entitas, quam importat materia, non esset magis entitas materiæ, quam C formæ?

Respondeo, hæc ratio decipiebat imaginationem Augustini, vt illemet testatur, quia imaginabatur, quod illud, quod non erat aliqua natura determinata, puta calor, vel Deus, vel huiusmodi, omnino nihil esset; & tamen respondet, quod illud tale informe, quod est omnis naturæ indeterminate, & nulla determinate, non est nihil; vnde dicit, quod nihil, nec determinate est natura angelica.

Et hæc est responsio Commentatoris 3. de cæl. *3. de cæl. & mund. com. 28.* & mun. cō. 28. quod nihil nec est actus, nec aliud trahibile ad actum, siue indistinctum ab actu. *2. metaph.* 2. metaph. similiter contra Anaxagoram super illud in fundamento naturæ nihil est distinctum, respondet per eandem viam.

Secunda ratio principalis est hæc. Illud, quod est medium inter purum ens, & nihil, non potest importare naturam determinatam, & distinctam; sed materia est huiusmodi: ergo. Maior patet, quia illud, quod est determinatum ens est purum ens, & ratio est, quia illud est purum ens, quod sic est ens, vt per nihil, quod adueniat ei, sit ens: sed omne tale manet extrinsecus, nec immutat naturam illius intrinsece, sed tantum extrinsece, & denominatiue, sed si sit indeterminate hoc ens bene poterit per aduentum alterius fieri tale ens. Nec valet, si dicatur, quod ideo est medium inter ens, & nihil, quia est paruum ens, hoc est, quia habet modicum entitatis, quia quantumcunque haberet paruam entitatem, si esset aliquid determinatum, omne, quod sibi aduenirет, esset sibi extrinsecum, nec fieret ens per illud stante eius natura; & tunc illud medium inter ens, & nihil posset fieri ens. Minor patet per Philosophum, & Commentatorem, & Augustinus loco citato vult confessim. dicit enim Commentator 1. physicorum com. 78. quod est in potentia non est pura priuatio, ex quo sequitur, quod ens non fiat ex nullo. Similiter non est purus actus, & hæc sunt extrema in conditione. Antiqui autem ignorauerunt, quod inter esse purum, & inter non esse purum est medium, aut alia natura: & subdit, quod illa est causa, quod antiqui naturales

Augustinus cit. 12. conf. 1. physicorū com. 78.

turales negarunt generationem, quia viderunt, quod materia erat ens, ex eo quod ex non ente nihil fit, & etiam expulsi sunt à natura generationis, quia posuerunt generationem esse congregationem &c.

com. 69. Item com. 69. Contra Platonem, vt Comm. exponit, dicit, quod antiqui defecerunt in cognitione naturæ ipsius materiæ, ita quod non distinguunt materiam, & priuationem, & subdit: primo enim concedunt materiam non esse, quia concedūt rationem Parmenidis, quod quicquid est præter ens, est nihil, & quod est ens, est vnum, secūdo verō, quia dicunt illā esse vnam numero, & quod propter hoc est vna definitione, & secundum hoc sequitur, quod sit aliquod entium, & subdit: quod secundum primum sermonem concesserunt priuationem esse in substantia eius, & secundum alium sermonem negauerunt, priuationem esse in substantia eius, & infra sequitur: ergo natura eius est composita ex esse, & non esse.

com. 70. Item com. 70. dicit, quod forma substentat subiectum, secundum quod est completum ei, & sequitur post modum essentiale eius, ideſt, materia est, quod non est demonstratum in actu: sed est medium inter non ens simpliciter, & ens in actu. Et vbi nō essent auctoritates, probo hoc per rationem, quoniam si materia non sit hoc modo medium inter ens, & non ens generale, & corruptibile, hoc posito sequitur, quod sit aliquid citra nihil, quod est inferius materia, & magis distans ab ente, & minus recedens à nullo. Pone enim aliquod ens, quod non habet naturam propriam aliquam, sed sit indeterminate omnis talis natura propria ad esse tale, & minus ens, quam illud, quod habet naturam propriam.

Dices, quod positum implicat contradictionem, quod aliquid sit ens, non habens propriam naturam. Omne enim tale videtur esse nihil.

Contra: ex terminis patet, quod nulla contradictio implicatur, nam illud, quod est nihil, non est purum trahibile ad actum, nec est in potentia generabilis naturæ.

Quod probatum est per Aristotelem & Com-
12. confess. c. 2. mentatorē, & 12. confess. cap. 2. per Augustinum probo: Ille enim dicit, quod materia rerum mutabilium capax est formarum, in qua mutantur res mutabiles: & sequitur: & si liceret dicere, quod aliquid est, & non est, hoc dicerem esse materiam.

Sed est hic dubium satis bonum, quia secundum hoc videretur, quod materia esset genus; hoc modo videtur esse purum modificabile, & non aliqua natura propria, imo est omnis species indeterminate, & confuse, & in potentia: Consequens est falsum, quia tunc materia prædicaretur de rebus.

Respondeo, illa instantia facit difficultatem magnam Peripateticis existens actu nec valet gloſare, quod intelligat, non est vna in se existens actu, ideſt per formam aliquam, quia ex se nullam habet formam. Illa enim gloſa non est de intentione Philosophi, quia Philosophus & Commentator ibi, excludunt ab illa materia, duo, scilicet vnitatem propriam, actum proprium in se, & actum formæ, Vnde postquam dixit: non est vna in se &c. sequitur: nec compositum ex materia, & forma, quia si haberet formam aliquam nullam aliam reciperet ista permanente. hæc ille &c.

Secundo infero, quomodo potest ex hoc videri intentio Commentatoris de substan. orbis, vbi *de substan. orbis.* dicit, quod materia substantiatur per posse, & hoc in principio illius libri. Vbi sciendum est, quod in natura materiæ, quæ est entitas interminata est cōsiderare istam interminabilitatem, quæ est priuatio quædam pura, & hanc non distinxit Plato à natura materiæ, vt Commentator 1. physicorum com. 79. & Aristoteles ibidem dicit, & hic est error, in quo errauit Plato, circa materiam, vt Philosophus dicit ibidem. Accipiendo ergo huiusmodi informitatem, non habes nisi purum nihil, sed vltra, secundum eandem naturam interminatam capio interminabilem, & tunc habeo super naturam ipsius vnum respectum, quem dicit, qui corrumpitur adueniente forma vltima, illa autem duo, videlicet interminationem, & terminabilitatem est ipsum substratum, vtique, quod dicitur interminatum, & terminabile. Omne enim concretum resoluitur in formam, & subiectum, sicut album in albedinem, & substratum: sic cum dico interminatum, resoluendo enim illam interminationem in substratum primum, est priuatio, secundum autem est natura materiæ. Hoc idem cum dico terminabile habet resolui in illam terminabilitatem & substratum, primum est respectus, & est potentia materiæ, de qua dicit Comment. ibidem, quod non est de essentia materiæ: secundum vero est natura nuda ipsius materiæ, & tunc Com-
D mentator intendit, quod materia substantiatur per tale posse: non quod potentia illa, & respectus sit de substantia eius, quia hoc negat pri-
1. physicorū com. 79. & Arist. ibidē. mo physicorum comm. 80. sed quia illud substratum non potest intelligi, nisi in ordine ad talem respectum, vt ille dicit com. 62. Et hinc est, quod licet talis respectus non est de essentia materiæ, tamen materia non potest definiri sine illo, nec ex hoc sequitur, quod illud substratū sit nihil, nam nihil, nō est substratū tali respectui: & si materia in se esset entitas terminata, iam non haberet, E quod esset entitas terminabilis, & sic non reciperet terminationem, & formam aliam, vt deducit Commentator 1. physicorum com. 69. Et per idē *1. physicorū com. 80. com. 62.* patet illud, quod dicit Commentator de substantia orbis, quod materia non habet formam propriam, nec naturam: sed illud eius essentia consistit in posse, & ex hoc illa recipit omnes formas, sed illud posse differt à natura subiecti, quia posse illud est respectus, subiectum autem est vnum de genere entium per se, & non accidens eius, cum substantia est eius mensura, hæc ille, & ideo F impossibile est intelligere illam nisi in quadam compositione.

Tertio patet, vt dictum est, ratio quare materia non potest intelligi nisi in comparatione ad formam. Si enim materia haberet naturam propriam terminatam quantumcunque paruam, posset vtique intelligi, hoc enim non est natura intellectus nostri, quod quicquid intelligit, terminat. Vnde Boetius super prædicamenta, quod intellectus noster claudit omnia, forma vero est illa clausio, & terminatio rei: vnde omne, quod

intel-

intelligitur, per formam intelligitur, & quia materia caret forma, & terminatione: & ideo intellectus intelligit materiam, dando ei terminationem, & tunc non intelligit eam in pura natura sua; vel intelligit eam referendo ad illam terminationem, per priuationem omnis talis terminationis, puta si intelligatur terminabile purum, & intelligitur in sua entitate, tamen semper comitatur forma. Cum enim intelligo terminabile, ibi concipio terminabilitatem, quæ dicit relationem, formam, & subſtratum, terminabilem ratione materiæ, qua remota, circumſcripta interminabilitate illa, nullo modo eſt comparabilis per intellectum.

Quarto apparet, quomodo materia non dicitur habere propriam vnitatem terminatam, & ideo ex hoc illa eſt natura conſtituere vnum cum forma, alias impoſſibile eſt, quod conſtituerent vnum, quin ſemper remanerent ibi duo, & eſſet in compoſito vera dualitas, quantumcunque eſſet inter illa relatio media, & ideo conſtitutum non haberet vnitatem, quia materia propriam formam non habet. Ideo adueniente forma, non eſt ibi aliqua dualitas non enim materia differt à forma, ſicut res terminata à re terminata, ſed ſicut res interminata, & indiſtincta à ſua interminatione, & indiſtinctione: res autem, & terminatio ſua non ponunt in numerum: nec intelligo per hoc, quod materia ſit idem, quod forma, ſed intelligo, quod ſit entitas aliqua à forma, non tamen ſicut entitas terminata à re terminata; ſed ſicut res interminata ex propria natura à ſua terminatione.

Ad argumentum concedo, quod illud, quod attingitur per creationem diſtincte, eſt res in actu diſtincta, & terminata; ſed hoc non eſt verum de eo, quod per creationem attingitur indiſtincte, patet in mutatis eſſe; in motu enim omnia attinguntur, & tamen non facit diſtincta in actu, alias infinitas eſſet in actu, ſimiliter ſi producatur aliquod quantum continuum, omnes partes eius attinguntur per productionem in actu, & tamen non ſunt res terminatæ & diuiſæ in actu. Nec ſequitur: eſt ens: ergo eſt in actu, quia eſt in actu, vt hic accipitur, hoc, eſt, eſſe terminatum, & diſtinctum.

Confirmo; quia aliter eſt in potentia materia poſt creationem magis, quam ſit ante creationem: ſed ante creationem, licet eſſet ens in potentia, cum ex hoc, quod non erat in actu, erat nihil: ergo poſt creationem licet eſſe ens in potentia, cum ex hoc, quod non erat in actu, erat nihil: ergo poſt creationem, ſi eodem modo non eſt in actu, quantumcunque ſit in potentia, erit nihil; vel oportebit dicere, quod omne ens poſitiuum habeat aliquam actualitatem.

In oppoſitum eſt Ariſtotelis 7. meth. vbi indicat tres modos ſubſtantiæ, & alterum ponit materiam, & exponens ſe, quid intelligat per materiam, dicit, dico autem materiam ens in potentia.

Reſpondeo, primo ponam, concluſionem intentam, ſecũdo mouebo dubia. De primo dico, quod nulla eſt contradictio ponere materiam eſſe ens poſitiuum, & tamen hoc, quod non habeat propriam, & diſtinctam actualitatem, imo ponere oppoſitum eſſet facere fallaciam conſequentis.

Hanc concluſionem probo, quia non eſt contradictio intelligere diuiſum aliquod ſub vna differentia, & quod non intelligatur ſub alia, ſicut non eſt contradictio, quod reperiatur animal cũ rationali; & quod, vt ſic, non intelligatur ſub irrationali: ſed ens diuiditur in eſſe diſtinctum, & ens eſſe in potentia: ergo non eſt contradictio intelligere ens aliquod poſitiuum, quod tamen non ſit in actu diſtinctum, ſed tantum in potentia.

Dicitur ad minorem, quod non eſt ad propoſitum, & ideo Alexander facit magnum tracta tũ, vbi probauit prolixè, quod materia non eſt genus, & recitat eam Commentator 2. metaphyſ. in propria digreſſ. ſuper illud in fundamento naturæ, & probat dicta ipſius Alexandri, & adducit ille Commentator ad hoc duas rationes, & vna eſt vbi ſupra, quod genus, & ſic omnes ſpecies indeterminatæ, & in propria natura, & conceptu claudit rationem aliquam determinatam: licet enim animal ſit indeterminate homo, aſinus, & ſic de ſingulis; tamen importat, quoad primum conceptum, determinatam rationem, puta ſenſibilitatem, quæ quidem ratio, etſi in ſe aliquo modo ſit determinata, non tamen omnino, & ideo expectat determinationem, quæ fit per differentias. & ideo dicit ibi Commentator, quod ratio generis eſt mixta ex actu, & potentia: eandemque ſententiam 12. metaphy. 14. com. dicit idem. Et quia videtur illa reſponſio pati calumniam, eo quod non videtur euadi, quin ſaltem materia ita prædicaretur de materijs generalibus, ſicut genus de ſpeciebus; eo quod non magis hoc modo generis indeterminatæ ſpecies ſuæ, quam materia ſit entia illa, ideo Commentator adducit rationem aliam: videlicet, quod communitas formæ generis eſt communitas conceptus ita, quod inter loquendo, realiter non ſunt, niſi indiuidua, & intellectus facit communitatem omnem, quæ eſt inter illa, & ſecundum alios, & alios gradus rationum variat rationem generis, & ſpeciei, & indiuidui; vnde genus, ſpecies, & indiuiduum dicunt omnino eandem rem, & ex hoc ſequitur, quod vnum de altero prædicatur. Prædicatio enim eſt ratione rei, genus vero dicit idẽ re, & omnes ſpecies, licet in quodam communi conceptu. Sic autem non eſt de materia res quædam

ARTICVLVS II.

Vtrum materia ſit ens poſitiuum.

Ad ſecundam quæſtionem arguo primo, quod implicetur contradictio materiam eſſe ens poſitiuum, & tamen nullam habere actualitatem; quia contradictio eſt materiam eſſe ens poſitiuum, & materiam eſſe nihil: ſed ſi ponatur materia ens poſitiuum, & non eſſe in actu, ponetur materia eſſe ens poſitiuum, & cum hoc eſſe nihil, ergo. Maior patet, minorem probo, quia ſequeretur, materia non eſt actu, ſed in potentia; ergo eſt nihil, probo: quia ſequeretur: Antichriſtus eſt nunc in potentia, & non in actu; ergo eſt nihil.

Confirmo, quia res antequam creetur eſt in potentia tantum, & non in actu: ergo eſt nihil. Iſta conſequẽtia valet, alias creatio nõ eſſet de nihilo,

dam, quã non facit intellectus, & eſt in rerum natura eſſentia quædam intrinſeca, alia realiter à terminatione, quia eſt forma ipſa, & non tantum per intellectum. Et hinc eſt, quod materia nõ prædicatur de compoſito ex ratione interminata, ſed prædicatur de terminabili, & illa terminatione, alias pars prædicaretur de toto: ergo genus licet in hoc conueniat cum materia, quia vtrumque indeterminate dicit aliqua plura, videlicet, genus illas ſpecies, & materia naturas compoſitas, tamen differunt in aliquo, quia genus eſt realitas in re, quæ eſt illa ſpecies; materia autem non eſt illa realitas formæ, & ideo prædicatio tenet ibi, non hic. Vnde conſiderandum eſt, quod genus, & accipitur in ratione cuiuſdam determinabilis, prædicatur de differentia, vt accipitur, vt quoddam determinatum: Similiter nec de ſpecie, vt eſt quoddam determinatum; imo hoc modo ſunt rationes oppoſitæ, & diſparatæ. & ideo hæc præpoſitio non eſt vera ratio determinabilis, quam importat animal eſt ratio determinata, quam importat rationale, ſiue determinata, quam importat homo: ſed tantum accipiendo animal abſolute, & hominem, hæc eſt vera: Homo eſt animal, & hoc ratione identitatis, quia dicunt omnino vnam, & eandem rem, & tota differentia eſt in conceptibus, quia prædicatio eſt vera ratione rei importatæ, quæ eſt eadem: ſed materia eſt res extra intellectum, alia ab illa forma, & à compoſito, ita quod indeterminatio eius non tantum eſt per intellectum, ſed eſt in re: ergo.

Tertia ratio principalis eſt iſta. Illud, quod non eſt quid in actu determinatum, non habet entitatem terminatã: ſed materia non eſt quid in actu determinatum: ergo. Minor patet ſeptimo metaph. vbi dicitur, quod materia non eſt quid, nec quantum &c. ſequitur, nec aliud aliorum determinatum, ſiue in potentia, ideſt in diſtinctione: ergo.

Dices, quod ratio non eſt ad propoſitum. Ens enim ſe habet in plus, quam decem prædicamenta. Vnde aliquid poteſt eſſe ens, quod tamen non eſt per ſe in prædicamento, ſed per reductionem, ſicut de forma; & ita dico de materia, & generaliter, puta alicuius generis non ſunt in prædicamento per ſe, ſed per reductionem, ſicut punctus per ſe non eſt in genere quantitatis, ſed reductiue, vt eſt principium lineæ. Et ad propoſitum, dico, quod ſic ſe habet materia. Non enim eſt per ſe in prædicamento; ſed per relationem, quia eſt in principium in genere ſubſtãtiæ, & hoc intendit Philoſophus ſeptimo metaph. tex. 7. & non aliud, tamen dicit, quod materia nec eſt aliquid: ergo.

Sed contra, quia ſecundum Philoſophum de naturis prædicamentorũ eſt euacuare ſufficiẽter ens, vnde mens ſua eſt, quod ſicut ſe habet res ad eſſe in prædicamento, ſic ſe habet ad eſſe ens. Vnde ſi aliquid fuerit ſubſtantia in potentia, erit ens in potentia, & ſi actu, actu. Tunc ſic. Sicut res ſe habet ad eſſe in prædicamento, ſic ſe habet ad eſſe ens: ſed materia non eſt in prædicamento determinate, ſed in potentia tantum: ergo.

Confirmatur ex intentione Philoſophi 7. metaph. de quoquique dicitur, quãdo dicitur aliquid non eſt quid, quod non eſt aliquid: ergo ſicut res ſe habet ad eſſe quid, ita ſe habet ad eſſe aliquid: ſed materia per Philoſophum non eſt quid determinate in actu, ſed indeterminate, & in potentia: ergo non eſt aliquid, niſi in potentia.

Quarta ratio principalis eſt iſta: In quo eſt entitas aliqua determinata, & diſtincta quãtũcunque ſit parua, illa reſ eſt demõſtrabilis per intellectũ pura, ſaltẽ Angelicũ intellectũ: conditio enim intellectus eſt, quod ſtatuat, & terminet rem intellectam; ſed materia apud nullum intellectum nata eſt terminari, ergo. Maior patet ex terminis. Minorem probo per Philoſophum & Commentatorem, ſecundo phyſicorum 3. & tertio phyſicorum com. 9. Commentator enim exponit illud Philoſophi, quod generatio non eſt motus, quia, quod eſt non ens, non mouetur; ſed materia, quæ eſt ſubiectum generationis, eſt non ens. ibi Commentator exponit cum modo: Materia eſt non ens, non ens inquit, quia non actu. Actus aũt eſt ens ſimpliciter. Item quod non eſt actu, eſt non ens, ſed actu non ens non eſt in loco, nec attingi poteſt ab aliqua actione, ideo moueri non poteſt: & cum materia non ſit hoc modo, hinc eſt, quod non eſt ens terminatum, ac per conſequens non eſt actu; pro eodem enim accipitur. Quod ſi poneretur, quod materia eſſet entitas terminata, illa eſſet entitas in actu, & hoc, ac per conſequens non valeret conſequentia Philoſophi, non repugnaret enim ei moueri.

Quinto principaliter infero ex dictis concluſiones quaſdam. Prima eſt. Quod natura materiæ ſubiectæ formæ ſcibilis eſt, tantummodo per analogiam ad formam, vnde concipimus eam ſub quadam analogia, & proportione, & arguitiue, vt fiat talis proportio: ſicut ſe habet ens ad omnes figuras, ita ſe habet ad figuras, quod eſt indeterminate omnes figuræ. Eſt enim entitas quædam indeterminata in genere figurarum, & indiſtincta; vel tamen ad omne eſſe figuratum in actu, & actu, & indiſtincte: ergo illud, quod eſt indeterminate omnia generabilia, & corruptibilia, eſt trahibile ad omne generabile, & corruptibile: talis eſt cõceptus materiæ: ergo ſi vis intelligere materiæ naturam, cape aliquid pure interminatum, quod tamen adueniente termino ſit terminatum, vt ſit quædam interminatio inchoatio omnium entitatum generabilium, & corruptibilium, & hæc eſt mens Philoſophi, & Commentatoris, 1. phyſic. com. 68. vbi Commentator dicit, quod illa natura, quæ eſt ſubiecta ſubſtantiæ, non poteſt intelligi per ſe, cum non ſit aliquid in actu, habens quidditatem; ſed intelligitur per comparationem propter latentiam ſubſtantiæ ſuæ. Et ideo cum volumus dicere ſubſtantiam eius, dicimus ſecundũ eſſe illud, cuius proportio ad ſubſtantiam eſt, ſicut proportio Capri ad idolum, aut ligni ad ſtagnũ: & infra dicit, quod materia non eſt vna in ſe, ita quod ſit ſubſtantia ſimplex exiſtens actu; nec eſt compoſitum ex materia, & forma, vbi expreſſe patet, quod de intentione Philoſophi, & Commentatoris eſt, quod materia infra ſuam eſſentiã non habeat propriã vnitatem, nec actualitatem ex eo, quod dicit, quod non eſt vna in ſe, ita quod ſit ſubſtantia. Potentia enim, quæ diuidit ens contra actum, non eſt potentia ſubiectiua,

ſed

sed obiectiua, eo modo, quod dies crastina nunc dicitur esse in potentia. Materia autem non est ens in potentia secundo modo, sed primo. Ideo arguitur ad propositum contra illam responsionem, includit enim quoddam, quod non puto esse verum, sicut dixi alias in primo libro. Non est enim verum, quod potentia diuidens ens contra actum sit tantum potentia obiectiua, quod probo nunc vnico medio: Quia oppositum non diuiditur per oppositum, sicut animal non diuiditur per non animal: ergo ens non diuiditur per nihil, sed saluatur in quolibet diuidentium: sed quod est in potentia obiectiua, est formaliter vere nihil; vnde Antichristus, in quantum est in potentia, est in obiectiua tantum, sicut chimera. Neutrum enim habet, vt sic, formaliter rationem entis, sed pro tanto dicitur Antichristus, vt sic, esse in potentia, & non chimera: quia Antichristus denominatur, vt sic, à potentia actiua Dei, non chimera. Vnde esse hoc modo ens non est esse ens intrinsece formaliter, sed tantum denominatiue, & extrinsece, est enim entitas hoc modo accepta denominatio sola à potentia actiua, quæ potest habere illud pro termino. Vnde si hoc modo diuideretur ens, non esset ipsum diuidere in aliqua per rationem diuisi: sed esset idem dicere, quod dicere: Ens quoddam est, quod est ens, & quod illud, quod poneretur diuidens ens, quod est in potentia, participat formaliter rationem entis, licet indistinctè, & interminate. Et hoc modo dico, quod materia est lapis in potentia, quia materia est inchoatio omnis entitatis generabilis, & corruptibilis, ideo indeterminate, & materia est tale ens, & ideo hoc modo Antichristus est ens in potentia, quia materia est ens, quæ est inchoatio entitatis eius, & tale ens non est nihil: nam nihil nec est ens actu, nec potentia hoc modo.

Secundo moueo instantias, & dubia. Primum est, quia illud, cui conuenit esse actu partem, & actu subijci, & informari, est ens in actu: sequitur enim: hoc est actus pars: ergo est actu vnum: oppositum consequentis repugnat antecedenti, quia sequitur, non est actu: ergo non est actu pars. Similiter sequitur: actu subijcitur, & actu informatur: ergo est actu ex eodem medio: sed materia est actu pars compositi, & actu subijcitur formæ, & actu informatur à forma: ergo est eus in actu. Respondeo, quod hæc ratio peccat per fallaciam à secundum quid ad simpliciter. Ad cuius euidentiã sciendum est, quod actus quandoque accipitur, vt determinatio verbi, & compositionis; quandoque accipitur, vt extremum ipsius compositionis, siue vt determinat extremum compositionis: actus primo modo est actus secundum quid; secundo modo actus est simpliciter, & ideo non sequitur sine fallacia argumentum ab actu primo ad secundum. Exemplum. Illa vera Chimera est actu nihil: ergo est actu, non sequitur. similiter: rosa est actu intellecta; ergo est actu, non sequitur. Sic est in proposito, quod actus in prima propositione accipitur, vt determinat compositionẽ, & in secunda pro extremo compositionis.

Dices: quod non est simile, quia quando additur prædicamentum aliquod distrahens, vel diminuens, tunc bene verum est, quod non sequitur dicere: hoc est actuale: ergo est actu. Sicut in exemplo tuo, cum dico: Chimera est actu nihil: ergo nihil distrahit subiectum. Similiter quando dico: rosa est actu intellecta, esse intellectum est conditio diminuens. Sed in proposito cum dico; materia actu subijcitur, actu informatur, & actu est pars, neutrum illorum distinguit, vel diminuit, vel distrahit subiectum, ideo optime sequitur: est actu tale: ergo est ens actu.

Contra. Ex hoc habeo propositum meum. Vbi sciendum est, quod de ratione partis in actu est, quod non existat actu proprio distincto, sed actu totius tantummodo; si enim haberet actum proprium distinctum, iam esset per se, & nõ esset pars, vt infra manifestũ erit; quia illa materia non denudatur à corporeitate. Ex quo patet, quod qui ponunt materiam esse corpus, peccant, & itidem ille, qui ponit, quod illud, quod defert dimensiones, est subiectum habens formam in actu, vt existimat Auicenna, peccat.

Tertio ad idẽ est illud, vbi dicit, q̃ ille, qui æstimat dimensiones esse subiectum habens formam in actu, sicut locus nihil habet pro loco, nisi materiam, quæ defert dimensiones. Et infra: necesse est, vt materia sit dimensio, & in potentia, quoniam cum abstuleris vltimum, & figuram à materia, nihil manet in ea, nisi dimensio terminata. Et infra debes scire, quod Aristoteles innuit, quod dimensio non separatur à materia in imaginatione, nedum in esse, & ita proprium est materiæ, vt habeat dimensiones in potentia. *4. physicorũ com. 15.*

Quarto ad propositum est illud Commentatoris 2. de cæl. & mund. com 3. vbi loquens de forma cælestis corporis, quæ est intelligentia separata, dicit, quod cohæret materiæ mediantibus dimensionibus, sicut formæ generabiles, & corruptibiles substantiales. *2. de cæl. & mund. c. 3.*

Quinto ad idem est illud, vbi dicit sic: est de tribus dimensionibus, cum prima materia scilicet, quod sunt formæ corporum in eo, & ideo putauerunt aliqui, quod corporietas est substantia.

Sexto auctoritas Commentatoris 7. metaph. com. 8. vbi dicit, quod qui tres dimensiones existimant esse substantiam magis, quam alia, necesse est, vt illa, in quibus existunt illa, primitus, & sine medio. sit substantia, & hoc est materia.

Vltimo ad hoc facit illud de Generatione 2. vbi dicit, quod generatio fit duobus modis, vno modo per corruptionẽ vnius cõtrarij, vt ignis fit aer corrupta ficcitate tantum, & remanente caliditate, & hæc est facilior generatio: ergo ille intendit, quod aliqua accidentia maneant eadem in generato, & corrupto.

Tertio principaliter hanc conclusionem probo esse necessariam euidentibus rationibus, & prima sumitur ex parte materiæ, secunda ex parte agẽtis, tertia ex parte naturæ quantitatis, quarta ex parte generationis, quinta ex parte corruptionis. Ex parte materiæ arguo dupliciter, Primo sic: Si, vna quãtitas generatur, aut educitur de potentia materiæ, aut nõ. Si nõ: ergo creatur: si sic, aut de materia existẽte diuisibili, aut indiuisibili: si primo modo, cũ eius sit actus, cuius est potẽtia, necesse est esse actu; & ita sit in subiecto indiuisibili & inextẽso, quod est impossibile. Si vero ex materiã habente per se diuisibilitatem, tunc materia habebit per se dimensiones, ex quo habet partibilitatem,

tem, & tunc superfluet quãtitas præcedens. Consimiliter sequitur, quod essent simul duæ quantitates, vna per quam est partibilis, & alia de nouo postea generata.

Nec valet si dicatur, quod quantitas educitur de materia indiuisibili a se, sed per quantitatem inductam fit primo indiuisibilis, quia effectus formalis non est sine forma. Tunc enim hoc posito non corpus mutaretur in corpus, & non dimẽsio in dimensionem cuius oppositum dicit Commentator. Potest autem ratio illa aliter formari, quia quantitas, quæ ponitur de nouo generari, aut educitur secundum omnia sui de vno, & eodem realiter, aut de alio, & alio: si primo modo, hoc est impossibile, quia vel reciperetur in illo penitus eodem, & indiuisibili, & tunc materia non extenderetur; vel secundum aliud sui recipi recipietur in alio realiter, & tunc non recipietur in isto, ex quo educetur, quod falsum est, quia eius est actus, cuius est potentia. Si vero des secundũ membrum, puta, quod quantitas secundum omne sui educatur de alio, & alio ipsius materiæ, habeo propositum, quia tunc in materia erit dare aliud, & aliud præcedens quantitatem priorem, & hoc est impossibile, vt dictum est, nec per se illam potest habere talem alietatem: ergo restat, quod quantitas noua omnino prima non posit induci in materiã de nouo. Nec arguo, vt quidam putant, cum quæro, quantitas aut deducitur de tota materia, aut parte, accipiendo partem in actu, sed accipiendo partibile, & diuisibile, quæ cuilibet enti conueniunt necessario, vel suum oppositum, & omnis substantia necessario est diuisibilis, vel indiuisibilis.

Secunda ratio accepta etiam ex parte materiæ est illa, quia entitas de nouo aduenies materiæ aut eam inuenit diuisibilem aut indiuisibilem: si diuisibilem, ergo præcedit quantitas: si indiuisibilem: ergo accidens indiuisibile in subiecto indiuisibili.

Confirmo, quia sicut tota quãtitas supponit tantam materiã, sic quodlibet quantitatis quodlibet materiæ. Hæc ratio duplex declarat primã rationem Cõmentatoris de substan. orbis. Secunda via sumitur ex parte agentis. Agens enim non corrumpit in materia dispositionem aliquam, non contrariam suo effectui. Vnde ignis agens in aerem non corrumpit raritatem, sed humiditatẽ, vt Philosophus, & Cõmentator dicunt, sed quantitas non contrariatur agenti, nec repugnat eius effectui, cum sit de agentibus communibus generato, & corrupto, vt Commentator ait: ergo.

Secundo, iuxta eandem viam, quod agens Physicum non agit, nisi in quantum est dimensionatum; generans ergo nouam quantitatem in isto instanti, in quo generat, agit indimensionatum; quæro ergo, quæ dimensiones insunt in isto instanti; aut priores, & tunc in eodem instanti erunt simul duæ dimensiones. Si vero sint ipsæmet dimensiones, quæ generãtur, sequitur, quod idem erat, antequam erat, & generatum generabitur, quod est impossibile omnino.

Confirmo, quia quãtitas non est forma actiua: ergo agens physicum non videtur agere quantitatem per formã aliquã, sicut per rationẽ agẽdi.

Et hæc via declarat secundam rationem Commentatoris, vt supra dictum est.

Tertia via, ex parte quantitatis, habet etiam duplex medium. Primum est, quia repugnat quantitati totaliter de nouo induci, quod appareret ex motibus, qui sunt ad quantitatem; nam ad quantitatem non est nisi augmentum, & diminutio; augmentum autem non est generatio, vel acquisitio totius quantitatis, sed est prioris additum. Diminutio autem non est totalis corruptio quantitatis, sed prioris minoratio. Vnde Philosophus primo de gener. dicit, quod augmentum non est transmutatio a potentia magnitudine, nullam habente magnitudinem actu ad magnitudinem in actu, quoniam tunc necessario esset aliquid commune ad corpus, & non corpus; & tunc quantitatis innouatio non est augmentatio, sed simplex generatio. Cum igitur in prædicamento quantitatis non sit alius motus, nisi augmentum, & diminutio ex 5. phys. necessario est dicere, quod dimensiones nullatenus de nouo generentur.

Secundum medium ad idem, quia quantitas non est aliud, quam partibilitas, vt inferius ostendetur, sed impossibile est partibilitatẽ totaliter, & de nouo acquiri, alias sequeretur, quod aliquid non habens partes de nouo fieret habens partes, & tunc de illis partibus (cum inter se realiter distinguantur) quomodo se habent ad illud impartibile, quod cæpit habere partes: aut enim essent vnum, & idem inter se indiuisibiliter, quod est falsum; aut essent vnum, & idem sibi, sed haberent se per additionem; & tunc, vel illud impartibile esset substratum illis partibus, quod absurdũ est, non enim albedo est aliquid substratum isti, vel illi parti albedinis; aut ipsum impartibile esset ex suis partibus illis constitutum, & tunc erit actu habens partes. Restat ergo, vt noua partibilitas de nouo non posit totaliter acquiri, licet inde maior, vel minor partibilitas posit de nouo haberi. Et hinc est, quod cum aqua, vel mustum rarefit, & capit maiores dimensiones, non est acquisita aliqua pars musti, vel aquæ actu demonstrata; quare de illa parte demonstrata si detur vbi habet situari: si enim in superficie, non esset mustum augmentatum; si autem in profundo, non esset, & in superficie ipsa augmentum. Nec vt ponens hoc modo rarefactionem hoc modo fieri per aduentum nouæ partis, potest saluare, quod quælibet pars cicuti, sit cicuta, quod tamen est de mente Aristotelis, & Commentatoris, ex quarto physicorum, & experientia manifesta. Similiter non potest noua pars acquiri in acquisito, nisi intrinsece aliquid formæ generetur; nec similiter potest pars materiæ acquiri, nisi intrinsece aliquid materiæ acquiratur. Materia autem per se totum est ingenerabile, & incorruptibile: ergo restat, quod materia partibilitatem similiter non acquirit; qualiter autem fiat augmentum, & dimensio, & rarefactio, & condensatio, tactum est sufficienter in 4. libro.

Quarta via ex parte generationis est, quia termini a quo, & ad quem non sunt eiusdem speciei, nisi forsan cum ex albo fit minus album, vel è conuerso; qui quidẽ licet sint eiusdẽ speciei,

non sunt tamen eiusdem gradus. Album enim præcedens in aliquo gradu non transumitur ad eundem gradum; sed quantitas, quam tu ponis corrumpi, & quam ponis generari, sunt eiusdem speciei, & quandoque eiusdem gradus, puta, quando ex vino fit acetum in eodem dolio æqualitate remanente: ergo impossibile est, quod illæ quantitates sint duæ, vna vt terminus à quo, alia vt terminus ad quem, nec videmus, quod agens physicũ corrumpat formam aliquã, vt inducat formã eiusdem speciei, & gradus. Et hanc rationẽ innuit Commentator, de substantia orbis, cum deducit ad hoc inconueniens, quod dimensiones essent cõtrariæ, quæ ratio tenet in virtute istius medij, scilicet, quod formæ succedentes sibi non sunt eiusdem speciei, accipit enim quatuor ibi contrarietates non proprie, sed pro dispositione formarũ, quæ sunt alterius speciei. Vnde ille subdit, est dispositio in formis substãtialibus; clarum est autẽ, quod in eis non est contrarietas proprie sumpta, sed dispositio tantum.

Secundo iuxta hanc viam, quod secundum Commentatorem 1. physicorum com. 44. & infra generatio est terminus alterationis, quod esse non posset, si dimensiones, & omnia alia accidentia de nouo generarentur, & omnia accidentia acquisita per alterationem corrumperẽtur in instanti generationis. Alteratio enim non terminatur ad corruptionem, nisi forte quæ per alterationem est inducta. Ante enim quam accidens corrumpatur per alterationem inductum, alteratio est finita: in fine enim alterationis acquiritur vltimum accidens: ergo si instanti illo, quo sumitur, corrumperet accidens, sequitur, quod in eodem accidens erit, & non erit accidẽs: ergo in aliquo instanti alteratio est in materia, antequam accidens corrumperetur: inter instans ergo, in quo finitur alteratio, & instans, in quo accidens corrumpitur, est dare tempus medium: ergo in illo tempore alteratum quiescit: sed per te cum accidentia corrumpuntur, est generatio formæ substantialis: ergo generatio formæ substantialis non est finis præcedentis alterationis; imo inter illam, & illam alterationem est quies media, quod est impossibile: quia tunc generans non generaret alterando, sed moueret immediate ad formam substantialem, quod est contra Aristotelem 7. physicorum tex. 15. & infra, & contra sensum. Vnde posset formari ratio ex præcedentibus sic: Vnum accidens corrumpetur in fine alterationis, per quam acquiritur; in illo enim instanti per ficitur: ergo si esse corrumperetur in eodem, instanti esset, & non esset: sed per te forma substantialis non generatur, nisi accidens inductum per alterationem corrumpatur, & in illo instanti generatur, quando accidentia illa corrumpuntur: ergo forma non generatur in fine alterationis; vel si sic, sequitur, quod forma generatur, quando accidentia inducta per alterationem priorem adhuc manent, quod est propositum.

Quinta via ex parte corruptionis habet similiter duplex medium. Primum est, quia si forma substantialis præcederet dimẽsiones in materia, sic, quod quantitas simpliciter esset sequela formæ, & acquireretur de nouo acquisita forma, A impossibile esset illam formam corrumpi. Da enim, quod corrumpatur, necesse est quantitatem corrumpi, cum sit eius sequela per te; & si quantitas corrumpitur, necesse est, quod quicquid ibi habet partes, corrumpatur: partibilitas enim est per quantitatem. Si autem non corrumpitur esse tale habens partes, aut illud, quod habebat partes, remanet quoad partem suam realem, & remanet impartibile, vt videlicet partes, quæ primo erant distinctæ, modo remaneant vna & eadem res impartibilis; vt partes prius distinctæ in sua realitate, ad hoc retineant distinctionem, & si sic, tunc non esset corrupta partibilitas illius, nec per consequens quantitas, cum non sit aliud, quam partibilitas habentis partes, vt dicetur infra: ergo si quãtitas debeat corrumpi, necesse est, quod partes secundum suas realitates corrumpantur; & si partes secundum suas realitates corrumpantur, necesse est formam, & materiam corrumpi; & si vtrumque corrumpatur, tunc corruptio terminabitur ad nihil, quod est omnino impossibile: ergo restat, quod si forma præcedat dimensiones in materia, illa incorruptibilis permanebit.

Hanc rationem Commentator innuit, cum dixit, quod Aristoteles de substantia orb, concludit corpora cælestia esse ingenerabilia, nec recipere formas mediantibus dimẽsionibus interminatis, sicut est dispositio de formis generabilibus, & corruptibilibus, necesse est n. recipere tali modo: ex quo non contingit formas eorum esse generabiles, & corruptibiles, quod conuenit esse, quia materia eorum recipit dimensiones prima receptione, mediantibus suis formis, & non recipiunt formas mediantibus dispositionibus existentibus in eis in potentia, scilicet non terminatis, sicut est dispositio in dimensionibus, quæ sunt in materia cæli, sunt proprium ipsorum esse. hæc Commentator. Ex quibus apparet, quod si formæ debeant esse corruptibiles, necesse est, quod recipiantur in materia, in qua existunt dimensiones, & quod dimensiones non sint accidens proprium consequẽs istas formas; hic autem modus facit formas esse generabiles, & corruptibiles, vt ille dicit: ergo.

Secundum medium in eadem via est, quia corruptio dimensionum aut fit in non tempore, puta in instanti; & hoc est inconueniens. Accidens enim non acquiritur nisi per alterationem, & motum, nec corrumpitur, nisi per oppositum motum; Motus autem non fit in instanti: ergo accidentia præcedentia corrumpentur, & noua inducẽtur, non in instanti, sed in tempore: erunt ergo duo motus, scilicet corruptio præcedentium, & generatio sequentium. Ex quo sequuntur duo inconuenientia, primum quod esset corruptio in materia absque omni generatione, nec corruptio vnius erit generatio alterius, contra Arist. In toto enim tempore corruptionis præcedentium accidentium, puta caloris, generatur ignis ex aere, nihil generabitur: non primo forma substantialis, quia illa inducitur in instanti; nec accidentia consequentia illam formam, quia non acquiritur, nisi cum forma per modum sequelæ per te: & etiam quia duo accidentia eiusdem speciei essent simul in eodẽ subiecto, quod est impossibile.

Se-

Secundum inconueniens est, quia cum illi duo motus sunt contrarij, & inter duos motus contrarios sit dare tempus medium, necesse est in tempore isto intrinseco materiam esse spoliatam cum dimensione, & cum accidentali forma, ac per consequens omni forma substantiali, quod est impossibile: ergo dimensiones, & accidentialia, quæ sunt simbola, nullo modo corrumpuntur in generatione, nisi quia differentia est in hoc, quod materia potest omni qualitate sensibili denudari, capiendo vnam post aliam, sicut successiue potest denudari a qualibet forma substantiali data. Vnde licet quando ex aqua fit ignis, maneat dyafaneitas, non maneat tamen, quando ex aqua fit terra, & similiter dico de quacunque alia data qualitate: nulla enim est, quam materia non possit amittere in aliqua generatione possibili: sed trina dimensio sic est inseparabilis a materia, quod materia nullo modo potest ab ea denudari. Et hoc est, quod superius in multis auctoritatibus dixit Philosophus, & Commentator, quod nos inuenimus substantiam deferentem dimensiones in corpore generabili, & incorruptibili, & dimensiones esse conuenientes corporibus generabilibus, & corruptibilibus easdem numero. Et infra: hoc corpus commune formæ aeri, & igni, si essent duo in actu, & transmutaretur vnũ in alterum, puta corporeitas ignis in compositionem aeris, necesse esset corporeitatem destitui de corpore ad non corpus, corporeitatem generatam generari ex non corpore, & concludit: vnde necesse est ens habere naturam communem. hæc ille.

Nunc quarto principaliter moueo dubia, quædam circa conclusionem prædictam, & sunt quinque ad præsens. Primum est, quia Commentator de substantia orbis dicit, quod Aristoteles sciuit dimensiones terminatas non posse esse in materia, nisi postquam forma substantialis fuerit in ea, sicut est dispositio de accidentibus existentibus actu: ergo videtur, quod quantitas, & omne accidens sequatur formam in materia, hoc idem dicit 5. physicorum in fine, quod materia, & forma est causa omniũ accidentiũ in ea.

Secundum inconueniens, quod accidens, quod ponitur commune generato, & corrupto, necessario migrabit de subiecto in subiectum; corpus. n. corruptũ erat subiectum illius accidentis, & non sola materia, quia materia simul cum forma est causa omnium accidentium, sicut videtur ex primo physicorum.

Tertio, quia hoc posito sequitur, quod forma generata non primo, & immediate vnietur materiæ, quia per te mediante trina dimensione.

Quartum inconueniens est, quia tunc esse simpliciter præcedit esse secundum quid, & materia prius esset quanta, quam esset ens simpliciter in actu per formam. Forma enim substantialis dat esse materiæ simpliciter, quantitas autem secundum quid: in isto ergo priori materia, cũ sit quãta, habebit esse secundum quid: Impossibile enim quantitatem formaliter inhærere substantiæ, & quod illud non sit quãtum formaliter per illam. Consequens enim est impossibile, & contra mentem Aristotelis, 7. metaph. tex. 4. ergo.

Quintum inconueniens, quia accidentia sunt continens formam, & non è conuerso, sicut Commentator dicit frequenter, & fuit superius allegatũ, Vnde accidentia sint sequelæ formæ, vt supra dicebatur, quod autem sequela præcedat illud, cuius est sequela, omnino videtur impossibile.

Ad ista dubia per ordinem, ad Primum dico, quod Commentator intelligit dimensiones in actu, ideſt, terminatas, creatas, vel causatas, scilicet nõ esse in materia, nisi mediante forma; determinat enim in forma materiam ad tantas dimensiones. Aliæ enim sunt dimensiones, & aliæ ipsius materiæ non simpliciter, sed secundum terminum, & gradum; non autem intelligit Commentator de dimensionibus absolute, & interminatis.

Ad secundum dico, quod subiectum est duplex, vno modo, quo superficies est subiectum coloris, Vnde Aristoteles, 7. metaph. dicit, quod color est in superficie primo, & per se, & Commentator dicit, quod est superficies subiectum sine medio; alio modo est subiectum, ad modum, quo corpus superficiatum est subiectum coloris, Vnde Commentator ibi subdit, quod color est in superficie primo, & per se: in corpore autem non primo, sed secundario. Primo autem modo materia est subiectum quantitatis, & omnium accidentium, quæ sunt in composito, tum quia conuenit fieri alterationem talem, quod in ea magis facta abijcitur à substantia, & substantiali forma; quod autem materia hoc modo sit primum perfectibile per actus omnes huius, probabitur, cum agetur de materia in ordine ad formam, quam recipit. Cum igitur dicitur, quod accidens non migrat de subiecto in subiectum, hoc est intelligendum de subiecto primo. Color enim non migrat de superficie in superficiem; sed si superficies cum hoc, quod est in isto corpore, fieret in alio color, qui primo erat præcise istius corporis, esset etiam alterius, & sic dicendum per omnia in proposito.

Ad tertium dico, quod ex hoc, quod eadem accidentia maneant in generato, & corrupto, non sequitur, quod forma substantialis perficiat materiam mediante aliquo accidente, nec quod accidens illud prius in fit materia: forma enim substantialis, quæ sequitur priorem formam, eodem ordine respicit materiam, quo primo respiciebat, ista vero immediate perficiebat: ergo & illa. Sciendum est ergo, quod licet talia accidentia præcedant tempus, habent formam substantialem in materia, vt sint priora in essendo, non mediant, tamen in respiciendo, quia in isto ordine materia, & forma per prius se respiciunt, quam accidentia.

Ad quartum dicendum, quod loquendo de precessione simpliciter, & de dimensionibus, & formis substantialibus vniuersaliter, comparando hoc modo vnum alteri, dico, quod vnum non præcedit reliquum tempore, nunquam enim est dimensio in materia, quin pro eodem fit in ea forma substantialis. Pro nullo enim instanti temporis est forma substantialis sine materia, similiter e conuerso, nunquam forma est in materia, quin sint dimensiones in ea. Et hoc est, quod dicit Commentator de substantia orbis.

intelligere secundum esse, non secundum tempus. Si vero materia cum dimensionibus propijs comparetur ad hanc formam, vel illam, quæ generatur ex ea, tunc dimensiones procedunt tempore formam substantialem. sed loquendo de prioritate perfectionis, & naturæ, tunc totum genus formarum substantialium præcedit in materia totum genus dimensionum. Dico tunc, quod non est verum, quod materia sit prius quanta priori temporis, quam sit in actu, nec per consequens esse secundum quid præcedit esse simpliciter: nec etiam est verum, quod materia sit quanta ordine naturæ, omni forma substantiali, sed illa, vel alia, puta aqua vel ligno; non enim materia est quanta, quia est ignis, vel aqua; sed ideo, quia quantitas est inseparabilis proprietas. Sed forte dices, ego mihi contradico, quia ex quo quantitas est proprietas materiæ, non autem formæ substantialis: ergo materiæ quantitas essentialius, & immediatius ineſt sibi, quam forma substantialis, quia quantitatem aspicit, vt propriam passionem, sed formam substantialem per accidens.

Respondeo dico, quod habitudo materiæ ad formam est magis essentialis materiæ, quam habitudo ad suam quantitatem pro eo, quod constituunt vnam essentiam, & neutra est essentia integra, sed ambo sunt vna natura integra, quod de accidente sic esse non potest.

Si secundo objicias, quod aliquod accidens præcedit tempore suum subiectum, & hoc loquendo de accidente relato. Si ponatur, quod aliquod tale maneat idem in generato, & corrupto hoc enim modo quantitas terminata eadem, & rubedo, quæ prius fuit vini, est nunc aceti; hoc autem videtur inconueniens, quod forma aliqua accidentalis præcedat subiectum suum.

Respondeo, non est inconueniens, quod manentibus accidentibus substantia transmutetur, sicut è conuerso; & ratio est, quia manet idem subiectum ipsorum, qui est materia; forma autem non mediat inter materiam, & talia accidentia in ratione subiecti, sed in ratione determinantis. modo possibile est, quod duæ formæ mutuo sibi succedentes determinent accidentia eadem, & eiusdem termini in materia.

Etsi arguas contra ex 7. metaph. quod substantia præcedit tempore accidens.

Respondeo Aristoteles loquitur ibi indefinite. Indefinita autem propositio verificatur pro vno solo, & ideo ad mentem Philosophi sufficit, quod sit aliqua substantia, quæ præcedat tempore ipsum accidens, & hoc modo exposuit Philosophum Commentator ibi.

Ad quintum dico, quod accidentia interminata non sunt sequelæ formæ substantialis, cum proprium sit materiæ habere talia accidentia interminata, ideo magis sub sequela materiæ, quam formæ sillogizando de accidentibus interminatis. De talibus dicendum est, quod sunt sequela formæ, hæc enim est dispositio omnium talium accidentium, quod non inueniuntur in materia, nisi cum habuerint formam in actu secundum Commentatorem de substantia orbis.

Vnde sunt sequelæ formæ, non secundum tempus, sed secundum esse, vt dicit Commentator ibidem. Sed adhuc remanet dubium. Dictum est enim supra, quod quædam sunt accidentia terminata, quæ remanent corã generato, & corrupto, vt rubedo in vino: ergo non videtur, quod accidentia terminata sint hoc modo sequela formæ substantialis.

Respondeo; non est inconueniens, quod idem sit sequela duarum formarum; sed sequela dupliciter potest intelligi, vel subiectiua, vel determinata. Omne ergo huiusmodi accidens est sequela materiæ tanquam subiecti, vt dicetur infra; sed sequela formæ tanquam determinantis: modo non est inconueniens, quod idem accidens sequela permanens vnius per modum subiecti sit sequela plurium per modum determinantis, & ratio est, quia plura possunt sibi eandem qualitatem determinare: isto enim modo talia accidentia semper manerent in eodem subiecto, vt sint in generato, & corrupto, quod est materia eadem in vtroque; & de se non habet, quod determinet talia, vel talia accidentia, & in tali, vel in tali termino, sed hoc habet per formam, in quantum est sub forma, talia autem accidentia possunt manere eadem omnino, & eodem modo terminata sub pluribus formis sibi inuicem succedentibus, quando tales formæ conueniunt in vna forma determinate eiusdem accidentis, & eiusdem termini.

Ad argumentum principale patet ex dictis, & solutio horum dubiorum.

ARTICVLVS II.

Vtrum dimensiones interminatæ præcedentes formam aliquam in materia, puta formam ignis sint eadem cum dimensionibus terminatis, quæ sequuntur formam ipsius.

ARguo primo, quod non, quia impossibile est, quod eadem dimensio præcedat formam in materia, & sequatur illam; sed dimensio interminata præcedit formam determinatam in materia; dimensio autem terminata sequitur formam, quæ ambo patent ex Commentatore de substantia orbis: ergo.

In oppositum est, quia tunc duæ dimensiones, & duæ quantitates essent simul in eodem, quod videtur inconueniens.

Respondeo. In ista quæstione est aliquid, in quo omnes conueniunt: supposito enim, quod sit dare dimensiones interminatas præcedentes formam substantialem indiuiduam in materia. Vnũ est, quod omnes concedunt, scilicet, quod differentia aliquando oportet assignari circa dimensiones illas, & dimensiones terminatas, quæ sequuntur formam, sed demonstratio istius differentiæ, qualis sit, non est concordia ad plenum, sed diuersi diuersitatem illam diuersimode conati sunt assignare. Primo ergo recitabo modos aliquos magis probabiles, & ostendam, quod nullus eorum attingit plene mentem Philosophi, & Commentatoris.

Primo

Primo ponam modum proprium, iuxta quod magis videtur consonum verbis, & intentioni Commentatoris.

Quoad primum sciendum est, quod tres sunt modi, quibus huiusmodi differentia assignatur. Primus modus assignat differentiã penes vniuersale, & particulare; & vniuersalitas se tenet ex parte dimensionis interminatæ, particularitas vero ex parte terminatæ. Dimensio enim interminata nihil aliud est, quam dimensio in vniuersali, vt abstrahit ab hac, vel ab illa: sed dimensio determinata est dimensio in particulari hæc, vel illa. Secundum hoc etiam materia nunquam denudatur à dimensionibus interminatis, quia semper concomitantur materiam, & est eiusdem speciei in generato, & corrupto; sed quantitas terminata sequitur formam in materia, quia nulla dimensio particularis signata est in materia de se. Omnis enim talis dimensio secundum eos sequitur formam, ideo ad variationem formarum sequitur variatio dimensionum, quia alia dimensio numero est in materia sub vna forma, & alia, vt est sub alia. Hæc est opinio. Sed hæc via non est ad mentem Commentatoris. Tum quia Commẽtator dicit, quod dimẽsiones in materia sunt ingenerabiles, & incorruptibiles; & inseparabiliter, & hoc realiter. Hæc autem via non ponit aliquã dimensionem realem huiusmodi, sed habet concedere, quod quæcunque, est data realis dimensio, generatur, & corrumpitur, licet maneret eadem in specie; tamen æque posset dici, quod quantitas terminata nunquam denudatur à materia, quia materia nunquam est sine quantitate terminata, & permanet semper in ea eadem quantitas terminata secundum speciem. Tum quia manet in materia qualitas terminata, sicut quantitas, æque enim manet quantitas secundum speciem eadem in materia sub diuersis formis, sicut quantitas eadem & raritas manet secundum speciem eadẽ in materia sub forma ignis, quæ prius erat in ea sub forma aeris. Imo omnis qualitas non solum simbola, sed contraria maneret hoc modo eadem in materia specie, & si non specialissima, saltem subalterna. Tum quia hoc modo forma substantialis interminata posset dici remanere in materia. Tum quia rationes Commentatoris non probant quantitatem vniuersalem, hanc eãdem secundum speciem remanere, imo probãt hoc de speciali aliqua quantitate, & particulari, per quam materia dicitur vere corpus.

Propter quod est secundus modus dicendi, quod quantitas interminata dicitur quantitas incerta, determinata vero est fixa, & certa, & ratio est, quia dimensio primo modo ineſt materiæ existenti in via generationis. Secundo vero modo ineſt sibi generatione completa, & in facto esse: & quia in via generationis dimensiones sunt incertæ, aqua enim in via generationis ignis: ex ea continue rarefit, & procedit de dimensione in dimensionem, & ideo dimensio non est ibi stabilis, nec certa; sed postquam generatio terminata est, & forma inducta in esse quieto, & ideo stabilis, permanens, & fixa; ideo dicitur dimensio interminata ideſt, instabilis, & incerta, quia semper in fieri, & dicitur, quod talis dimensio præcedit pariter formam in materia; quod intelligendum est, pro quanto illa est in fieri, quod est antefactum esse formæ, non autem prout est in facto esse. Et hunc intellectum imponunt Commentatori de substantia orbis: vbi dicit: Videmus enim, quod calor quando agit in aquam, incipit aqua augeri, & crescere in dimensionibus, & vicinari continue dimensionibus ignis, & tales dimensiones, vt sunt in continuo, augeri. videtur hic Commentator vocare dimensiones interminatas, & subdit post exemplũ de determinatis, dicens: Tunc autem cum peruenit ad maximam quantitatem, amittet quantitatem dimensionum aquæ propriam, & recipiet formam ignis, & quantitatẽ dimensionum eius. Hæcille; ergo videtur secundum hoc, quod quantitas sequens propriam formam sit dimẽsio terminata, quia habet esse non in fieri, sed in facto esse; dimensiones vero interminatæ sunt illæ incertæ, quia sunt in via generationis. Sed nec illa via vadit ad mentem Commentatoris. Tum, quia secundum hoc dimensiones vere generarentur, sicut contra aliam viam dictum est. Tum quia dimensiones sic interminatæ non essent communes generato, & corrupto, quia dimensiones, quæ sunt in via generationis, non manent. Tum, quia materia dimensionibus interminatis poterit denudari, nec essent primæ formæ in materia existentes. Nec auctoritas illa Commentatoris facit pro illa via, quia non dicit dimensiones, quæ sunt in via generationis, esse dimensiones interminatas; sed illud inducit, vt ostendat, quod in transmutatione substantiali ad sensum augeri apparet dimensiones, non corrumpi, vel generari secundum magis vel minus.

Tertio dixerunt alij, quod dimensiones interminatæ sunt dimensiones in potentia, sed dimensiones terminatæ sunt dimensiones terminatæ in actu, & quod dimensiones in potentia sunt communes generato, & corrupto, non autem dimensiones in actu.

Hanc viam, vt dicunt, tangit Commentator 4. physicorũ com. 15. Ait enim, quod necesse est, quod materia fit dimensio in potentia, & post cum abstuleris vltimum, & figuram à materia, non remanebit in materia, nisi dimensio non terminata, scilicet, quæ est corpus in potẽtia; & cum determinata fuerit per vltima, scilicet per superficies, fit corpus in actu. Et infra: illa dimensio est in materia in potentia, & infra, proprium est materiæ, vt habeat dimensionem in potentia. & infra: locus, antequam in eo existat locatum, est dimensio in potentia, & propter hanc similitudinem existimauit Plato, quod locus esset materia. Et alibi de substantia orbis dicit: inuenimus dimensiones in generabilibus, & in corruptibilibus easdem numero in potentia, non in actu; inuenimus enim idem corpus transferri de dimensionibus in dimensiones alias in actu. & infra: cogitur ponere corpora generabilia, & corruptibilia, quæ sunt hic composita ex substantia, quæ est in potentia, & dimensionibus existentibus in ea, quæ sunt in potentia, & multa alia sunt verba Commentatoris hæc sonantis.

Sed ista via, licet forte appropinquet ad verũ, tamẽ in sufficiẽter dicit, & superficialiter accipit verba Commentatoris, nec modus, vt sonat, vide

tur verus. Primo, quia Commentator dicit, quod dimensiones interminatæ sunt dimensiones in actu.

Secundo, quia secundum Commentatorem ex dimensionibus interminatis redditur materia particularis, & diuisibilis, potens simul recipere plures formas, vt dicit Commentator de substantia orbis in sæpe allegato tractatu, quod non esset, nisi vt sic, essent in actu. Illud enim, quod non est partibilitas in actu, non dat esse partibile in actu.

Tertio, quia huiusmodi dimensiones sunt demonstrabiles ad sensum secundum Commentatorem, 1. phys. com. 63 vbi dicit. Videmus enim idem demonstratum trãsferri in terrestreitatem, & infra: necesse est, vt tres dimensiones, quæ videntur inseparabiles a corpore, & eadem numero, quæ dicuntur corpus, sint accidentia, sed eius in potentia non est ad sensum demonstrabile.

1. phys. com. 63.

Quarto ad propositum, quæro, quid intelligas per dimensiones in potẽtia, aut intelligitur, quod non sit actu, vt sic partibilitas non sit in actu, & si sit vera partibilitas in actu, generabitur & corrumpetur, & non corpus in actu, sicut corpus; aut intelligitur, quod vere sit in actu, sed propter conditiones aliquas, puta, quia caret termino, dicantur in potentia, & sic concedendum est, quod tam dimensio interminata, quam terminata est dimensio in actu, & ideo insufficienter dictum est, quod distinguuntur, quia sunt in potentia. Nec verba Commentatoris sunt pro illa via, habent enim suum intentum, vt infra videbitur.

Nunc pono modum, qui mihi videtur rationabilis, & consonus dictis Aristotelis, & Commentatoris.

Dico ergo, quod quantitas dicitur interminata, quia caret termino. Vt melius ergo propositum videatur, dico, quod duplex est terminus quantitatis, quod facit quantitatem esse terminatam, per quorum priuationem dicitur quantitas duplex interminata.

Ad cuius euidentiam sciendum est, quod loquitur hic de quantitate, quæ est corpus, siue quæ facit materiam esse corpus. Hoc viso quantitatis terminus vnus est illa superficies: omne corpus namque in actu terminatur trina superficie, hoc ergo modo dimensio interminata dicitur dimensio carens superficie, & hoc modo est corpus non in actu, sed in potentia, & talis trina dimensio, cũ terminatur superficie, fit corporeitas in actu, & hoc modo dimensio, puta latum, longum, & profundum carens omni superficie. Vnde Commentator, & ipse Arist. inquit, quod trina dimensio non separatur a materia aquæ, cum auferetur superficies, non remanet aliud in ea, nisi dimensio, quæ est in potentia mera; nam cum determinatur per superficies, fit corpus in actu, cum vero auferetur, remanet dimensio, id est corpus in potentia: ergo proprium est materiæ, vt habeat dimensiones in materia. hæc Commentator.

Ex quibus imaginandi modis apparet materia cum sua dimensione interminata, debet enim imaginari trina dimensio, scilicet longitudo, latitudo, & profundum absque omni superficie, & figura, & ideo quasi confuse, & in potentia, quia non est dare corpus, quod sit tale in actu; cum tamen intelligitur forma in materia, tunc illa quãtitas intelligitur terminata per vltimam superficiem, & figuram: Propter quod paulo ante in præalligato loco dicit Commentator, quod dimensiones in materia non sunt terminatum, & forma est determinans dimensiones, & materiã. Et exponens se dicit: Verbi gratia, superficies continens corpus, & sic determinatur, quod dimensiones sunt in materia, quia in hoc conueniunt cum materia, quod determinatur a forma, & sunt in se non determinatæ. & dicit Commentator 1. de generatione, quod materia est corpus, linea vero & superficies sunt vltima, & terminus: ergo dimẽsio interminata vno modo potest intelligi per carentiam interioris termini extrinseci, puta superficiei; alio modo potest intelligi illa interminatio per carentiam interioris termini, secundũ quem terminum attenditur quantitas, puta tricubitum, vel bicubitum, maioritas, & minoritas, & æqualitas comparando vnam quantitatem ad aliam: hoc enim non consequitur quantitatem simpliciter, sed quantitatem, vt est tanta, vel tanta. Vnde bicubitum ponitur inter quantitates determinatas lib. 4. prædicament. Sicut ergo vna & eadem albedo numero aliquando est intensa, aliquando remissa, & manente identitate numerali transfertur de maiori gradu in minorem, & de minori in maiorem; sic eadem quantitas minuitur, & augmentatur, & sic tanta, vel tanta manens semper eadem numero, potest ergo variari in sua quantitate manente maioritate, & minoritate, ac per consequens, vt est indeterminata, & manebit eadem numero licet indeterminata. Et quia sic est de quantitate, quæ est communis generato, & corrupto, quod in generatione aliquorum corporum necessarium est ipsam augmentari, puta, quando ex terra generatur ignis, & in generatione aliorum necesse est illã diminui, cum ex igne generatur aer, ideo dicitur, quod manet eadem quantitas, sed variatur terminus. Quia vero dimensiones, sub quibus imaginamur materiam, non habent ex natura materiæ, quod sint tantæ, vel tantæ, imo habent augmentari, & diminui secundum dimensitatem formarum, ideo hoc modo proprium est materiæ, vt imaginetur sub dimensionibus interminatis. Et quia quantitas nunquam reperitur in rerum natura actu de facto, quin sit tanta, ideo aspiciens ad hoc dixit Commentat. quod dimensiones sunt in potentia in materia.

Ex hoc patet describi quantitas interminata, quantitas carens termino extrinseco, puta superficie, & ex hoc carens termino etiam intrinseco, puta quantitate hac, vel illa.

Ex hoc etiam patet dissolutio quæstionis quo ad illud, quo quæritur. Cum enim quæritur: Vtrum quantitas terminata, & interminata, sint duæ, vel vna? Dicendum est, quod nullo modo differunt numero, immo sunt eadem quantitas numero, quantitas enim manens eadem transit de vno termino ad alium. Necessitas autem huius conclusionis ex hoc potest cognosci, quoniam augmentatio non fit per aduentum nouæ quantitatis, vt suprà probatum est in primo libro, sed fit per aduẽtũ cõpartibilitatis ad priorem compartibilitatem, & ideo additum non ponit in numerum ad quantitatem præcedentem, sed augmentando transit in identitatem numeralem prioris. Cum igitur, maior terminus quantitatis, & minor sint diuersi termini, & tamen vna quantitas translata ab vno termino in alium, manifestum est quod quantitas terminata, & interminata manifeste non distinguũtur; apparet etiam quod non distinguũtur essentialiter. Impossibile est enim vnam indiuisibilicatem quantitatem habere ex se distinctas essentialiter quantitates.

Ad argumentum in oppositum, illud non probat nisi, quod eadem quantitas, vt carens termino præcedit formam; vt habens terminum, sequitur formam. Ad formam ergo cum dicitur, idem non præcedit formam, & sequitur dicendo, quod ad hoc, quod idem precedit, & sequitur, sufficiat, quod varietur penes alius, & alium terminum.

ARTICVLVS III.

Vtrum dimensio interminata sit passio materiæ primæ.

AD Tertiam quæstionem respondeo. Ad euidentiam huius quæstionis pono per ordinem sex propositiones, ex quibus videbitur ordo dimensionum interminatarũ, tam ad materiam, quam etiam ad formam, & prima Propositio sit ista, quod dimensio interminata est proprietas materiæ primæ.

Hanc propositionem pono propter errorem quorundam putantium, quod dimensio interminata esset id ipsum realiter, quod materia prima, quem errorẽ recitans Commentator 12. metaph. dicit, quod quidam extimarunt primam materiam esse corpus, & dicit, quod putauerunt quidam, quod composita esset substantia eius, & dicit, quod peccant, qui dicunt materiam esse corpus. Error autem iste oriebatur ex tribus. Tũ quia dimensio interminata est corpus in potentia, vt dictum est; materia similiter est ens in potentia; tertio quia dimensionibus inseparabilitas est a materia, nedum in esse, sed in imaginatione: Sed illa opinio stare non potest: tum quia sequeretur, quod materia esset natura aliqua distincta diffinibilis per se; esset enim corpus, ac per consequens haberet propriam formam, nec forma reciperet esse simpliciter per formam substantialem; vnde secundum hoc omnes formæ substantiales essent accidentia.

12. metaph. 4. de cæl. & mund. 1. physicorũ

Secundo, quia corporeitas manens in generato & corrupto est accidens.

Respondetur ad interrogationem non factam per quid, alias facta transmutatione manent idẽ natura, & difficile; sed magis respondetur ad interrogationem factam per quantum: Materia autem est de esse compositi.

Hanc rationem ponit Commentator, 1. physic. com. 62. quæ allegata est in quæstione prima istius tractatus de materia. Tertio quia materia perficitur per formam, trahitur enim ad esse ignis per formam ignis, & sic de alijs, & corporeitas, etsi terminetur per formam aliqua superficie, non tamen perficitur, vt deducatur ad esse ignis.

1. physicorũ com. 62.

Motiua autem eorum non plus concludunt, nisi quod est proprietas materiæ consequens inseparabiliter. Illa autem concedo, & induco ad conclusionem aliquas rationes. Prima est, quia accidens ingenerabile, & incorruptibile inest compositioni, per suum principium ingenerabile, & incorruptibile: sed huiusmodi est sola materia: ergo.

Secundo, quia quantitas est accidens commune generato, & corrupto: ergo inest eis per aliquid in eis commune: illud non est aliud quam materia: ergo.

Tertio, quia est inseparatio à materia in esse, & intellectu, sicut enim non dimensionatum vnquam potest fieri dimensionatum, nec è conuerso, vt in prima quæstione probatum est: sic neq; imaginari, nec intelligi. Et ex hoc oritur quædam propositio vulgata, quod quantitas est accidens; & consequens materiam: qualitas vero formam, quod pro tanto verum est, quia respectu aliorum accidentium materia, etsi habeat se susceptiue, non tamen determinatiue. Determinatio enim est à forma, vt supra dictum est, vnde non determinat sibi materia aliquo modo qualitatem nisi per formam. Sed materia determinat quantitatem, licet non determinat terminum quantitatis. Vnde omne materiale necesse est esse quantum.

Secunda propositio principalis est hæc, videlicet: quod dimensio interminata est causa, quod in materia multiplicentur potentiæ ad diuersas formas.

Huic tamen obuiat opinio aliquorum dicentiũ, quod dimensitas potentiarum inest materiæ ex sua substantia. Sed hoc verum non est. Eorundem enim materia habet partes, & potentias distinctas numero: in eadem enim parte materiæ nõ est nisi vnica potentia numero respectu eiusdem formæ, alias in eadem parte materiæ possent esse plures formæ simul: manifestum est autem, quod materia habet partes formaliter per illã partibilitatẽ sicut albũ, & album albedine: partibilitas autem est accidens ipsius materiæ, quod est quantitas illa, quare quantitas est, causa quod formæ possunt simul multiplicari in materia, vt Cõmentator de substantia orbis dicit, quod si materia non haberet dimensionem, cum hoc, quod est vna numero, non esset multa in potentia.

de substantia orbis.

Tertia propositio principalis est hæc, quod dimensio interminata est causa, quod in materia recipiantur plures formæ simul tam essentiales, quam accidentales.

Huic tamen propositioni obuiat imaginatio quorundam, quod quia materia immediate perfectibilis est per formas, ideo diuersæ formæ possunt esse simul in materia, non intrinsece quantitate interminata. Quæ quidem imaginatio ex hoc est impossibilis, quia diuersæ formæ non possunt simul esse in eadem parte materiæ: ergo necesse est materiam prius esse partibilem, & partibiliter diuisam, quam in illa sint plures formæ: hæc autem partibilitas est per quantitatem: ergo. Vnde Commentator de substantia orbis dicit, quod si materia non haberet dimensionem, non reciperet simul diuersas formas numero, nec diuersas specie, nisi diuersis temporibus. Et infra

fra: subiectum non recipit diuersas formas simul, nec successiuum nisi, quia prius recipit tres dimensiones.

Considerandum est autem, quod non propter hoc ponitur, quod quantitas mediet inter materiam, & formã. Istam.n. partem materiæ non perficit forma mediante quantitate, imo immediate. ad pluralitatem ergo partium materiæ referendum est, cuius est causa quantitas interminata.

Quarta propositio est, quod quantitas interminata dat materiæ, quod sit ratio, etsi non indiuiduationis, tamen est ratio distinctionis, & multitudinis formæ sub eadem specie. Circa istam conclusionem est falsa imaginatio, vt videtur, vna, quæ ponit, quod materia per huiusmodi quãtitatem habeat, quod sit principium indiuiduationis.

Sed imaginatio ista videtur deficere eo, quod materia quanta potest concipi in conceptu vniuersali. Vnde etiam in vniuersali materia non potest concipi sine quantitate, sicut homo non potest intelligi in conceptu communi ad hunc hominem, & illum, sine quantitate. Si enim intelligatur homo in communi, intelligitur ibi corpus organicum, sic quantumcunque materia intelligatur in vniuersali, semper quãta intelligitur in communi ad hoc quantũ, & illud: & sic ponentes aduertere non videntur, quod à quantitate hac, & illa potest abstrahi conceptus communis generis, & speciei, & fundari tota linea, & coordinatio prædicamentalis, quod non esset, si quantitas esset ratio indiuiduationis.

Alia imaginatio obuians huic propositioni est, quod materia ratione quantitatis non est ratio distinctionis vnius formæ ab alia, vt istius albedinis ab illa, nec etiã est causa distinctionis partium in eadem forma. Imaginantur enim sic ponentes, quod quælibet forma se ipsa formaliter distinguitur à quacumque alia forma, & se ipsa habeat partes; quod quidem stare non potest, cũ partibilitas sit aliud realiter ab illa forma, & subtracta partibilitati. Forma.n.non habet partibilitatem sine quantitate: cum ergo eodem distinguitur hæc albedo ab illa, quo distinguitur pars huius albedinis ab alia parte eiusdem albedinis, quin duę albedines possint fieri vna, & pars albedinis potest diuidi ab alia, & sic possunt fieri albedines duæ, necesse est dicere, quod duæ albedines, aut duo alia quãta sicut duo lapides à se inuicem distinguuntur per quantitatem, vt sic, multiplicatio indiuiduorum sub eadem specie sit omnino per quantitatem. Dico autem (multiplicatio) non dico vero (indiuiduatio) non enim, cum quæritur causa indiuiduationis, comparatur conceptus speciei ad vnum conceptum indiuiduum vnius, in quo non experitur mens se addere quantitatem, & extensionem ad conceptum non quantum, & in extenso. Vbi autem quæritur de causa multitudinis, non comparatur species ad vnum indiuiduum, sed vnum indiuiduum ad aliud; nec illud, quod distinguit duo indiuidua data, est additum ad conceptum speciei, imo ille totus conceptus speciei est, qui diuiditur, & multiplicatur. Dico, quod in rebus quantitatiuis, quia in non quantitatiuis non oportet, quod multiplicatio fiat per quantitatem. enim numeralem distinctio in non quantitatiuis, puta in duabus est omnino alterius rationis, cum illa distincta materialiter sint omnino immaterialiter impartibilia, nec potest constituere vnum totum, & ideo distinctio in illis est mera negatio. In corporibus autem distincta numero sunt partibilia, & vnibilia ad inuicem ad constitutionem vnius totius, vt apparet de hac aqua respectu illius aquæ, propter quod distinctio in talibus non est mera negatio, sed est partibilitas, & aliqua ratio positiua, vt alias dictũ est; & forte dicetur infra.

Ex hoc patet intellectus, & probatio istius quartæ propositionis; nam quantitas licet non sit indiuiduationis principium, est tamen principium numeralis multiplicationis in corporeis formis: ergo illi attribueretur originaliter, & taliter multiplicatio, cum primo quantitas existit in ratione, cuius quantitas est in composito, illud est materia: ergo.

Hanc conclusionem ponit Philosophus, in tract. de subst. orb. quod si aliter, quod subiectum non recipiat, antequam recipiat formam, forma non diuiditur ad diuisionem eius, & esset possibile recipere in illa forma magis, & minus, & partem, & totum. Est ergo sciendum, quod partibile omne est partibile per quantitatem, & quoniam forma aduenies materiæ non defert secum quantitatem, sed adinuenit eam in materia, hinc est, quod forma est partibilis per materiam quantam.

Quinta propositio est, quod prima materia non potest imaginari, aut intelligi sine dimensione. sed hanc propositionem negant, qui ponunt materiam posse esse sine quantitate, vel concipi & habere partem, & partem sine quantitate: quia enim impossibile videtur eis materiam posse intelligi, quin vna pars sit distincta ab alia, & quin vna pars possit assignari sine alia quocumque agente, & quacunque forma remota, non putant, materiam ex se habere partes, & posse intelligi sine quantitate.

Est ergo considerandum, quod hic modus dicendi aliquid ponit verum, puta, quod materia non possit intelligi per modũ alicuius indiuisibilis ad modum puncti. Impossibile est enim, quod partibile resoluatur in concepta, & capiatur, vt impartibile. Tunc enim plura, & distincta transirent in identitatem realem, & indiuisam, quod est impossibile.

Sed quod dicunt isti, quod partibilitas illa est ex esse materiæ, non puto esse verum. Partibilitas enim nihil aliud est in vno quoque partibili, nisi illamet quantitas, vt dicam quæstione sequẽti. Potest ergo veritas huius quæstionis sic concludi. Impossibile est partibile aliud siue in intellectu, siue in imaginatione denudari à quãtitate, & qualitate, alias corpus transiret in non corpus: sed materia est principium susceptiuum trinæ dimensionis modo superius expositò: ergo impossibile est illam in imaginatione à dimensionibus denudari. & hoc est, quod ait Philosophus, 7. metaph. quod cum abstraxeris omnes qualitates, & formas à substantia, non videtur remanere nisi longum, latum, & profundum; & exponens illud

lud Commentator dicens. Debes scire, quod dimensiones non separantur à materia in imaginatione, ne dum in esse. Sed hic oritur duplex dubium. Primum est, quod ratio concludit de omni partibili, non ergo est propter hoc proprium materię, imo cõcludit de omnibus corporalibus formis. Secundum dubium est, quia ex hoc videtur posse inferri, quod dimensiones sint de essentia materiæ, siue, materia non possit intelligi sine ipsis.

Ad primum concedo consequens. Impossibile est enim intelligi hominem sine quantitate, vt 7. metaph. Commentator 7. metaph. dicit. Est tamen pro tãto proprium materiæ habere dimensiones interminatas, quia dimensiones formarum terminatæ sunt, & ideo Commentator non dicit, quod proprium sit materiæ habere dimensiones absolute, sed dicit, dimensiones in potentia habere.

Ad secundum dico, quod Commentator 4. de 4. de cæl. & mund. cæl. & mund. hanc difficultatem pertractat, non solum de materia, sed de qualitatibus elementorum. Quærit enim cum sine istis nec intelligi possint, nec differri, vtrũ sint accidentia eis. Et dicit, quod hoc non obstante sunt accidentia Arist. n. concedit, vt dicit Cõmentator, quod differentiæ quarundam substantiarum sunt de alijs prædicamentis, scilicet, quod differentiæ aliorum prædicamentorum accipiunt loco substantiæ, & hoc idem dicit secundo, & quarto metaph.

Est tamen intelligendum, quod licet ex propinquitate talium accidentium oriatur, quod non possit substantia sine ipsis intelligi actualitas, tamen corruptio potest fine ipsis perpendi, sicut de qualitatibus primis respectu alimentorum.

7. metaph. tex. 12. & tex. 17. Dices, ergo diffinitio substantiæ esset per additamenta. 7. metaph. tex. 12. & tex. 17.

Respondeo, Philosophus loquitur de substantia in generali, cuius conceptus est absolutus, & præcisus, & de accidente in vniuersali, cuius conceptus est dependens, & in concreatione ad aliũ: non loquitur autem de substantijs specialibus. Impossibile est enim hominem intelligi sine quãtitate, vt ille Commentator dicit, & Philosophus 7. & 8. metaph. Vnde dicit, quod nõ est remotum, vt aliquid quod est de prædicamento qualitatis 7. metaph. ponatur in prædicamento substantiæ, & Arist. vt tractabitur in tractatu seqũenti.

7. & 8. metaph. 7. metaph. com.

Nec ex his sequitur, quod diffinitio substantiæ sit per additiua, sicut diffinitio accidentiũ eget substãtiæ propter diminutã entitatem ipsorũ, si sint purus modus, & entitas, alterius & hæc ratio assignatur 2. metaph. cap. 1. Oportet ergo, quod &c. & est translatio Cõmenti, 7. metaph. 3. cap. sed diffinitio substantiæ eget accidentibus, non propter imperfectionẽ suæ quidditatis, sed propter propinquitatem accidentium ad illam, & hanc dat Commentator 2. de cæl. & mund. & 7. metaph. & 1. physic.

Sexta, & vltima propositio est, quod determinatio ad certam raritatem & densitatem, & non comperit materiæ, nisi propter determinatam dimensionem.

Hic tamen videntur dicere Moderni quidam, quod materia, quæ est ingeneratio milij, non est in potentia ad tantam raritatem, & tot dimensiones, quot exigit terra, aut vna pars sphęræ ignis: & ratio huiusmodi secundum eos est, quia materia ibi existens non habet tot partes intrinsecas, quot exigit forma terræ, siue ignis; secundum eos enim in denso sunt plures partes, quam in raro. & hinc est, quod ex hoc pugillo terræ possunt fieri centum ignis, ex vno enim pugillo aquæ non possunt fieri, nisi decem: & hoc attribuunt pluribus partibus materiæ existentibus sub pugillo terræ. Sed illa positio non potest stare, quoniã plures partes non sunt in denso, quam in raro, nisi sit maioris quantitatis, densum enim dum rarefit acquiret maiorem partibilitatem, vt supra dictum est, & ideo causa quam assignant, non est ex parte materiæ solum, sed ex parte dimensionum interminatarũ. Dimensiones enim, quæ sunt in denso, sunt in potentia ad capiendum terminum illum, qui est in raro, & est tepidum, ac si dicatur, quod tepidum potest calefieri, & intendi, & hæc est causa, quare ex vno pugillo terræ fiunt centum ignis, & non ex vno pugillo aquæ.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum materia existens sub quantitate interminata habeat partes alias à partibus illius quantitatis.

AD quartam quæstionem respondeo. Primo ponam punctum quæstionis, deinde descendam ad quæstionem. Quantum ad primum sciendum est, quod punctus, & difficultas istius quæstionis versatur circa duas propositiones, vnam quandam manifestam, ac superius declaratam, secundum vero hic specialiter inquirendam.

Prima propositio est, quod quantitas est per se res alia à materia, & accidens eius. Hæc autem propositio in præcedentibus extitit declarata.

Secunda est. Vtrum ratio formalis, & quiddita tiua quantitatis sit aliquid per se habens partes: si enim dicatur quod sic, quæstio non habet difficultatem, quia sicut tota quantitas est res alia à materia, sic partes eius à partibus istius. Si vero dicatur, quod realitas, & ratio quidditatiua quãtitatis non sit aliquid habens partes, tunc patet dissolutio quæstionis, quia vltra partes materiæ non oportet ponere partes alias quãtitatis. totius, ergo punctus quæstionis consistit in inquisitione secundæ propositionis. An scilicet ratio formalis quantitas sit realitas habens partes.

Ad pleniorem ergo inquisitionem primo tangam duos modos dicendi: secundo dicam, quod magis videtur consonum rationi: tertio inferam aliqua ex dictis.

Est ergo vna opinio de ratione formali quantitatis, quæ ponit, quod quantitas nihil aliud est, quam mensura, siue extensio partium secundum latum, longum, & profundum. Dicunt enim, quod aliud est habere partes, aliud est extensio, secundum vero tres dimensiones notatur corpus secũdum duas superficies, secundum vero vnam dicitur linea. Et motiua opinionis possunt esse, primum, quia illa est realitas quantitatis, quæ variatur in motu augmenti, & diminutionis:

Motus

Motus enim in quantitate nihil aliud habet pro termino, quam illam quantitatem, sicut motus à substantia in subiectum. Isti autem duo motus sunt in quantitate 5. physic. tex. 2. sed augmentum, & diminutio non variant partes absolute, sed præcise extensionem illarum partium, patet in rarefactione, & densatione. In rarefactione enim partes plus distant adinuicem, & capiunt maiorem locum in densatione vero è contra: ergo.

Tertio, quia quantitas, & dimensio idem sunt: sed dimensio non est partibilitas, sed extensio partium, & distantia. Sua enim dimensio nihil aliud est, quam longitudo, latitudo, & profunditas, quæ formaliter sunt extensiones: ergo.

Et confirmatur, quia superficies est quædam extensio in longum, & rectum, corpus in latum, longum, & profundum. linea vero in longum tantum. Illa autem tria euacuant omnes species quantitatis: ergo.

Quarto, quia manifestum est, quod aliud est habere partes, & aliud habere partes extra partes. Partibus enim non mutatis fit mutatio in hoc, quod est partem esse extra partem, sicut patet in cera molli, & dimensiones augmentantur nulla omnino parte noua acquisita: aut ergo quantitas erit vtrumque, scilicet illa partibilitas, & extensio, siue habitio partis extra partem, & tunc quantitas esset quid compositum ex duabus realitatibus distinctis, nec per consequens esset per se prædicamentum vnum: aut illa esset sola partibilitas, & hoc est falsum, nam partibilitas per se, conuenit ipsi materiæ, quæ intrinsece habet partes homogeneas eiusdem rationis, quæ constituunt vnum totum, non vnitate contingentis, sed homogenitatis: ergo hoc, quod est habere partem extra partem, videtur esse precise ratio quantitatis.

Quinto, quia positio illa videtur esse de mente Auicen. 6. metaph. suæ cap. 2. qui dicit, quod corporeitas est forma contingentis recipiés tres dimensiones, & ponit exemplum de cera, quam si acceperis, & figuraueris eam taliter, quod sint in ea dimensiones in effectu inter extremitates numeratas mensuratas terminatas; postea vero cum inueneris illam figuram, nullam dimensionem habebis diuersam numero, quare hæ dimensiones sunt de cap. quantitatis.

Aliud exemplum potest esse, cum corpus rarefit, & condensatur calefactione, & infrigidatione permutatur. Tunc enim quantitas (sicut dicit) sed corporeitas non mutatur, & multa alia dicit circa illam materiam, vnde concludit ita in quodam loco, quod sic oportet corpus intelligi, videlicet ipsam esse substantiam, in qua potest poni dimensio, quandocumque incipere volueris, & illa à qua primum inceperis, esset longitudo vera illa, qua secabit illam secundum rectos angulos, esset longitudo, quæ primo ortogonaliter secabit. Vtrumque esset dimensio trina, & deinceps poni non potest illa alia linea perpendicularis. Idcirco dixerunt, quod corpus est illud, quod est longum, & latum, & profundum. Hæc Auicen. Patet ergo secundum eum, quod habere partes inest per naturam corporeitatis, quæ est substantia; Longitudo vero, & latitudo, & profunditas, A quæ possunt mutari partibus non mutatis, vt dicit, sint dimensiones, & quantitas illa, & corpus mathematicum, quod ibi vocat disciplinare.

Hæc opinio habet ponere consequenter, quod quãtitas non sit res reliqua habẽs partes; ac per consequens, quod non sint aliæ partes materiæ à partibus quantitatis. Hæc autem opinio, etsi dicat verum quoad hoc, quod dicit, quod quantitas sit formaliter illa extensio partium, & mensura, ac dimensio, tamen quoad illud, quod ponit, quod illa non sunt idem quod illamet partibi
B litas, non puto, quod dicat verum. Habere enim partes, & habere partes extra partes est omnino idem, nec partibilitas realiter distinguitur à partium extensione, siue distantia earum. Hoc autem probo specialiter primo, quia pars eo ipso quo distinguitur realiter ab alia parte, est realiter extra illam. Quæro enim quid intelligitur per esse extra, aut situatiuè, aut realiter. Si primo modo patet, quod eo illa est extra, quo est pars. Da. n. oppositum: sequitur quod duæ partes possint esse in eodẽ situ, & qua ratione duæ, eadẽ
C ratione omnes, & tunc vnum totũ poterit esse in eodẽ pũcto. Si vero intelligas esse realiter, patet, q eo ipso, quod est pars distincta à parte, q est extra partem. Prædicatum enim clauditur in subiecto. Formo ergo ex his talem rationem. Illa sunt eadem, quorũ effectus formales sunt idem: Sed idẽ est habere partem, & habere partem extra partem: ergo idem est partibilitas, & extensio, quæ est habitio partis extra partem.

Dices; quod partibilitas, & extensio possunt separari, quoniam possunt esse plures radij in eo-
D dem puncto. Similiter plures partes albedinis in eadem albedine vna intensa, & tamen in essentia est extensio aliqua: ergo partibilitas sine extensione.

Respondeo: Plures illi radij sicut nec sunt extensiue, sic nec habent rationem partis. Non enim habent vnitatem aliquam nisi situs, & subiecti. De partibus vero albedinis patet ex dictis in primo libro. In vna enim albedine intensa, impossibile est dare plures partes albedinis; quarum quælibet sit albedo formaliter. Illud
E enim, quod aduenit, per quod fit intensio albedinis, non est albedo, sed magis coalbedo, & coequalitas. Vnde albedo augmentata non potest diuidi in plura, quorum quodlibet sit hoc aliquid: quæ enim sunt hoc aliquid, non possunt facere vnum, nisi per continuationem vltimorum suorum, & ideo partes huiusmodi eo ipso, quo sunt partes vnum totum constituentes, necesse est, quod sint continuæ per aliquid sui, & tamen extra se ipsas. Dico ergo, quod quantitatem esse partibilitatem, non est intelligendum,
F de partibus diuersæ rationis. Vniuersaliter enim est omnis partibilitas quantitas: sed intelligendum est de partibus eiusdem rationis, quarum quælibet est hoc aliquid, sicut patet ex difinitione quantitatis 5. metaph. tex. 18.

Secundo probo idem ex ratione opinionis primo facta ad oppositum: Illa enim sunt vnum, quę eodem motu primo, & per se acquiruntur. Dico autem per se primo, quia vnde plura possunt acquiri, eodem motu vnum per se, & aliud per accidens. Figura enim sequitur motum localem, & ra-

& raritas calefactionem 7. metaph. sed partibilitas, & extensio eodem motu acquiruntur per se, & primo; non enim est aliud minorem extensionem acquiri, quam maiorem partibilitatem. Si enim maiori partibilitate non acquisita ponas acquiri maiorem extensionem, iam incidis in opinionem antiquorum ponentium rarefactionem fieri per extractionem partium ad inuicem, & per quandam earum separationem, & ideo necesse erit te dicere, quod remaneant vacui situs. hæ enim partes primo situabantur; vel si aliæ
A partes ibi remanent, oportet te dicere, quod illæ partes remanentes, & illæ, quæ sunt extractæ è materia, esse in eodem situ, & sic duo corpora simul: non ergo fit extensio maior per extractionem, sed per acquisitionem extensionis, & hoc voco partibilitatem. Eodem modo per oppositum dico de dimensione, cum enim adimitur extensio, adimitur partibilitas. Vnde in rarefactione transfertur corpus de minori extensione ad maiorem, per hoc, quod acquiritur noua extensio, & per consequens noua partibilitas, sed in condensatione est è contra.

Tertio probo idem secundo motiuo contrariæ opinionis. Illa enim sunt eadem, quorum denominatiua, a quibus sumuntur, sunt eadem: sed denominatiua ab extensione, & partibilitate sunt eadem. Habens enim plures partes eiusdem rationis, & dimensionatum sunt idem.

Quarto appparet idem ex tertio motiuo opinionis. Verum est enim, quod linea est longitudo, siue extensio; sed extensio, siue longitudo, & partibilitas sunt omnino idem. Non enim
D est imaginandum, quod extensio sit quædam dispositio partium, imo est illamet partibilitas, nisi forte accipias longitudinem pro rectitudine. Rectitudo enim bene est motus quidam, & partium illarum dispositio; sed longitudo, vt est linea, nihil aliud est, quam vna partibilitas, vna dimensio, quæ dicitur longitudo, quantumcumque illa partibilitas sit dispositа vel curue, vel circulariter vel in rectum. Duplex vero partibilitas dicitur superficies: tertia vero partibilitas, ac tertia extensio dicitur ipsum corpus.

Quinto probo idẽ ex quarto motiuo opinionis. Non. n. videtur verum, quod ibi assumebatur, quod partibilitas est aliud à partium distantia, vel ab esse partem extra partem, vt probatum est. Id vero Auicen. non debet mouere, cum Philosophus 7. metaph. definiens quantitatem dicat, quod quantum est illud, quod est diuisibile in plures partes, quarum quælibet est hoc aliud. Ex quo infero per locum a coniugatis: ergo quãtitas in abstracto est diuisibilitas &c. & statim subdit, quod tale sit indiuisibile, aliud est magnitudo, & aliud numerus: per hoc innuens, quod magnitudo non est aliud, quam partibilitas talium partium, quarum quælibet sit hoc aliud.

Alius modus dicẽdi, & magis cõmunis apud Doctores est, quod quantitas est res quædam præcisa habens primo, & per se partes, ex cuius inexistentia in subiecto derelinquuntur partibilitas, & extensio in eo, ita quod materia habet in se, & intrinsece partes eiusdem rationis, & forma similiter, & in hoc dicto conueniunt cum opinione præcedenti; sed dicunt, quod istas partes non

7. metaph.

A habent ex se, sed ex quantitate derelinquente in eis talem partibilitatem, & hoc proprium est huic opinioni.

Hæc opinio ergo dicit tria. Primum est, quod quantitas habet per se, & primo partes: hoc probant per Philosophum 5. metaph. qui diffinit quantitatem dicens, quod quantitas est illud, quod diuiditur in partes.

Secundo dicunt, quod quantitas est res præcisa, & non tantum modificatio pura, quod probãt per hoc, quod separatur in Sacramẽto altaris.

B Tertio dicunt, quod materia, & forma, & alia accidentia corporalia habent ex se suas partes, quas tamen contrahunt à quantitate, cui proprium est primo habere partes. Hæc positio habet respondere ad quæstionem principalem communiter, quod materia, vt est sub quantitate, habet partes distinctas a partibus quantitatis. Et hanc conclusionem confirmant, quia partes huiusmodi non solum distinguũtur in sua realitate; nam hæc pars materiæ non est illa, nec hæc pars albedinis est illa, ita quod distinguuntur in rea-
C litate materialitatis partes materiæ, & in realitate albedinis partes albedinis. Quod confirmatur in speciali, quia vnumquodque eo, quod est formaliter, eo ab alijs distinguitur: hæc autem pars albedinis est formaliter talis per propriam realitatem pertinentem ad albedinem, & non ad quantitatem: ergo.

Hoc etiam confirmatur, quia si non essent aliæ partes materiæ sub quãtitate à partibus quantitatis, & aliæ partes formarum tam substantialium, quam accidentalium à partibus quantita
D tis, sequeretur, quod talia essent inextensa, & indiuisa sub quantitate tota, sicut est rationalis anima.

Ex hac positione sequitur, quod tot sint extensiones in subiecto, quot sint illæ realitates extensæ: habet enim quælibet forma in materia suam extensionem, & materia habet suam, licet non primo, sed secundario, & per quantitatem; vna tamen respectu omnium est quantitas, a qua omnia illa consequuntur suas extensiones,

E Sed hæc opinio nullo modo stare potest. Primum quidem patet, quia secundum hoc oportet dicere, quod superfluat quantitas, Ex quo. n. materia habet propriam partibilitatem, alia formæ similiter habẽt: tunc quæro. Vtrum illa partibilitas sit in eis tanta à quantitate, aut non. Si non, ergo superfluat quantitas. Si dicas, quod sic, quæro de causalitate illa, aut est formalis, sicut albedo est causa albi; aut effectiua; non potest dici, quod sit formalis. Effectus enim formalis
F non est aliud, quam forma recepta in subiecto. Album enim nihil aliud est, quam albedo partibilitata à subiecto: per te autẽ partibilitas materiæ non est illa quantitas, imo quantitas est aliquid aliud habens partes: ergo.

Nec potest poni secundo, quod causalitas illa sit effectiua, quod videtur tamen posse imaginari, quod quantitas videlicet partibilitatem quandam imprimat in materia, & alijs formis, hoc enim impossibile est, Tum quia quantitas non est forma actiua secundum Commentatorem, 3. physic. Tum quia quantitas illam partibili-

bilitatem educet de potentia materiæ, vel crea-
ret eam. Tum quia partibilitas alicuius haben-
tis partes non potest causari effectiue, vt proba-
tum fuit in prima quæstione de materia.

Secundo est inconueniens positio, quia tunc
in eodem subiecto esset multiplex quantitas, nam
partibilitas materiæ est aliud à forma, & parti-
bilitas formæ est aliud à forma, quod patet,
quia in rarefactione fit realis transmutatio circa
partibilitatem aeris, nulla facta mutatione in
substantia illius aeris, nec quoad materiam, nec
quoad formam. Si autem partibilitas materiæ, &
formæ aeris essent omnino idem, quod materia, & forma aeris, non posset aer rarefieri sine
substantiali trasmutatione, quod directè est con
tra experientiam. Illa ergo partibilitas, quæ
aliud est à materia & forma, realiter est in prædicamento quantitatis, tamen est illud, quo formaliter materia est partibilitas, & formaliter,
& per consequens est illud, quo illa sunt quanta;
ita, quod impossibile est poni illam realitatem,
quin illud, cuius est sit eo ipso habens partes ex
tensas, & extra se inuicem, nisi tu poneres om-
nes alias partes simul in eodem puncto, quod
impossibile est ponere: Tum quia illa realitate
remota, corpus reduceretur in non corpus diui-
sibile in non diuisibile; quod sequitur ex remotio
ne totius, quantitatis solius. Tum quia ex illa
sola partibilitate congruit ei, in qua est, finitas,
& infinitas bicubitum, & tricubitum, quæ non
insunt sine quantitate. Tum quia non apparet
in quo alio prædicamento ponatur partibilitas,
nisi ponatur in prædicameto quantitatis, ergo il
la partibilitas omni alio circumscripto est veris-
sima quantitas, & sufficit ad omnia illa, quæ
quantitas ponit in quanto: cum ergo partibili-
tates sint plures, & per se in eodem subiecto, erũt
plures quantitates, ac dimensiones simul, quod
est impossibile absque penetratione, vt apparet,
in eodem subiecto erunt.

Tertio sequitur ex positione illa, ꝙ quantitas
habeat quantitatem, quia quantitas per te non
est mera partibilitas, sed est aliquid habens par-
tes. Habens autem partes resoluitur in duo, vi-
delicet in illud, quod est partibile, & in illam
suam partibilitatem: sed partibilitas est quanti-
tas, vt probatum est: ergo.

Quarto, secundum istam positionem erunt plu
res dimensiones simul; nam secundum illam viã
materia per se, & quælibet forma, tam substantia
lis, quam accidentalis habebit partibilitatem
suam, & dimensionem, ex quo sequitur, quod in
quolibet pũcto erunt plura puncta, & in quolibet
situ indiuisibili erũt plures lineæ, & plures dimẽ-
siones non se penetrantes contra Philos. 4. physic.

Respondeo ergo ad istum articulum, quod
præter partibilitatem materiæ, & formæ, & ac-
cidentium in subiecto non est aliquid aliud ha-
bens partes, quod quantitas dicatur, quoniam
illud non esset quantitas, sed magis quantum, &
ideo dico, quod quantitas nihil aliud est, quam
dimensitas habentis partes, puta materiæ, formæ
substantialis, & accidẽtium. Vnde notandum est,
quod sicut figuratione est corpus figura, & forma-
bile forma, & albedine album, sic sola partibili-
tate dicitur esse partibile illud, quod habet par-
tes. Non capio enim hanc partibilitatem, prout
dicitur à partiri, vt habet respectum ad agens,
potens diuidere; sed capio partibilitatem, vt est
aliquid abstractum, cuius concretum formale
est pars, quæ dicitur ab illa partibilitate forma-
liter, sicut à symietate dicitur symum: ergo
partibilitas illa considerata absolute in abstra-
cto est verã quantitas, nõ autem aliquid habens
partes.

Et secundum hoc patet, quid est dicendum ad
quæstionem. Dicendum est enim, quod materia
existẽs sub quantitate interminata nõ habet par
tes alias à partibus quantitatis, quia quantitas
non habet partes alias à partibus materiæ, cum
sit partibilitas ipsius materiæ, qua materia for-
maliter dicitur habens partes.

Nunc secundo infero ex prædictis; Primum
est, quod non obstante, quod quantitas non sit
aliud, quam partibilitas materiæ, & formæ, seu
alterius habentis partes, tamen realitas quanti-
tatis, & suum subiectum distinguuntur realiter
suo modo realitatis. Ipsum.n.ꝙ habet partes re-
soluo in duo, videlicet in illud, quod est partibile
sicut albedinem habentem partes resoluo in ali-
quid, quod pertinet, & ad naturã albedinis, quod
denominatur habens partes, & in illam partibi-
litatem aliam in abstracto, quæ dat formaliter
habere partes. Quælibet enim pars albedinis po-
test considerari, vel in quantum pars; vel vt il-
lud, quod est pars. Illud enim, quod est, pars non
includit nisi meram albedinem, in quantum ve-
ro pars, includit partibilitatem. Materia ergo,
siue forma, & sua partibilitas se habent sicut ac
cidens, & subiectum, sicut inquam superficies, &
figura; partes vero, siue pars, & partibilitas ha-
bent se sicut concretum, & abstractum, vt est fi-
gura, & figuratum. Quod autem partibilitas, &
forma illa habens partes realiter distinguuntur,
patet per hoc, quod forma remanẽte inuariata
intrinsece partibilitas variatur, augmẽtatur, & di
minuitur, vt patet in aere rarefacto, seu cõdẽsato.

Secundũ, ꝙ infero est, quod in vno subiecto quã-
tacunque in ipso sit materia, & forma, & acciden
tia plura, non est nisi vna quantitas, vna dimẽsio,
vna partibilitas, quod quidem esset impossibile,
si materia, & forma essẽt res præcisæ. Sicut.n. essent
præcisa in sui totalitate; sic oporteret partes esse
præcise, & ita habeat propriã partibilitatẽ. & ita
dico de forma substantiali, si esset res præcisa:
eodem modo dico de ipsis accidentibus. Sed qui
concipit materiam, & formam in sui totalitate
non esse res, sed vnum impræcisum, necesse est,
quod ita concipiat de partibus materiæ, & for-
mæ, quod non sint duæ partes, sed vna pars; &
quia in vna parte non est, nisi vna partibilitas,
ideo in materia, & forma non est, nisi vna quan-
titas. Et si procedas vltra ad accidentia concipiendo, quod in sua realitate non sint res præ-
cisæ à subiecto resultante à materia, & forma, si-
cut duo præcisa, sed habent se sicut vnum indiui
sum, & impræcisum, eodem modo faciliter con-
cipies, quod accidentis, & subiecti non est nisi
vnica quantitas, & eo quod eorum non est nisi
vna pars, sicut in se totis, non sit nisi vnum indi-
uisum, & impræcisum: & ideo vnica quantitas
reddit partibilem, & materiam, & formam, &
acci-

accidentia omnia in composito. His visis.

Respondeo ad motiua opinionum in contra-
rium, & primo ad motiuum secundæ opinionis.

Ad primum dico, quod illa diffinitio datur de
quãto in cõcreto, & nõ de quãtitate in abstracto.

Ad secundũ dico, quod cũ quantitas non sit
aliud, quam partibilitas quædam habentis par-
tes, non remanet absolute in Sacramento altaris
sine subiecto, cum ibi remaneant quantitates hã-
bentes partes.

Ad tertium dico, quod materia non habet par
tes præcise, nec accidentia, nec forma substantia-
lis, sed subiectũ totũ est habens partes, & hoc for
maliter per illam quantitatem, vt dictum est. &
quod dicitur, quod huiusmodi partes nõ solũ di-
stinguuntur inquantum partes, sed realiter: cõce
do, nec tamen sequitur, quin partibilitate distin-
guantur, licet non distinguantur in sola partibili
tate: Sicut enim vnum formaliter dicit indiuisio
nem, quæ est in principio, materialiter autem di
cit positiuum, super quã talis negatio fundatur:
sic dico, quod quælibet res ab alia distinguitur
negatione, non autẽ in sola negatione, sed in posi
tiuo, siue in sua essentia materialiter: sic partibili
tas dicit quandam distinctionem positiuam: ma-
terialiter vero dicit rem aliquam illi distinctioni
substratam. Ex quo sequitur, quod partes in sua
realitate propria distinguantur, sicut realitates
partium; sicut illa, quæ distinguũtur, sic, quod nõ
sint formaliter ipsa distincta; imo partibilitas est
formaliter ille modus distinctionis talis specialis,
qua partes distinguuntur: non enim sunt, quo di-
stinguitur formaliter, sed bene sunt, quo mate-
rialiter distinguitur. Potest etiam concedi, quod
partes seipsis distinguantur, nec tamen sunt illa
partibilitas, qua formaliter distinguuntur, cũ di-
stinctio nõ est eorũ essentia, imo est negatio quæ-
dã. Ad argumentum dicendum est, quod licet res
eo quod formaliter distinguitur ab alio, non ta-
men distinctio est illa res formaliter, imo est nega
tio in illis, quæ sunt indiuisibilia, & indiuisibiliter
distinguũtur: in illis enim distinctio est indiuisio
in se, & diuisio ab alio, & hæc est negatio. In illis
vero, quæ partibiliter distinguuntur, partibilita-
tes est diuisio formalis, & ita est ratio positiua.
Concedendum ergo est, quod eæ partes distin-
guuntur partibilitate formaliter, & tamen in sua
realitate distinguuntur.

Ad quintum dicendum, quod argumentũ con
cludit materiam, & formam, & alia accidentia in
formata quantitate non esse indiuisibilia, & hoc
verum est: sed si ex hoc probare nititur illa habe-
re partes sub quantitate, ita, quod quantitas non
sit ipsorummet partibilitas, sed aliquid, ex quo
insit eis partibilitas, falsum concludit.

ARTICVLVS V.

Vtrum in materia sit potentia naturaliter passiua respectu cuiuscunque formæ.

ARguo primo, quod non, sic: In materia non
est naturalis potentia respectu cuiuscun-
que formæ substantialis, quoniam alias posset ad
actũ reduci respectu cuiuslibet formæ ab agente
naturali, ex quo sequitur, quod anima intellecti-
ua poterit educi ab agente naturali: similiter nõ
est in naturali potentia respectu cuiuslibet for-
mæ accidentalis: tum quia alias cessaret omnis
forma miraculosa: tum, quia formæ accidenta-
les nõ sunt immediate in materia, sed incõposito:
ex 1. physicorum materia, & forma sunt causa
omnium accidentium: certum est autem, quod
non nisi subiectiua: ergo.

In oppositum est Philosophus, vbi dicit, quod
sicut se habet lignum ad Idolum; sic se habet ma-
teria ad omnem formam, & Commen. dicit, quod
materia innata est recipere omnes formas, nõ lo
quitur autẽ nisi de potẽtia naturali, vt patet: ergo.

Respondeo hic primo videndum est de potẽ-
tia passiua materiæ respectu formarum acciden-
talium. Secundo respectu substantialium.

Quantum ad primum pono Cõclusionẽ vnam
scilicet, quod materia est subiectum immedia-
tum respectu omnium accidentium, quæ sunt in
composito, circa quæ contingit fieri alteratio ta
lis, quod illa facta magis abijcit a substantia, &
substantiali forma. & dico notabiliter: abijcit a
substantia, quia non loquor hic de accidentibus,
quorum alteratio est salus, & perfectio, sicut est
scientia, & huiusmodi,

Hanc conclusionem probo primo per Com-
mentatorem, qui dicit, quod Aristoteles inuenit
subiecta omnium accidentium, quæ sunt subiec-
tiue in esse composita ex formis, & subiecto,
quod est in potentia: cuius signũ accepit ex hoc,
quia si essent simplicia non possent accipere acci-
dentia: pati enim est contrariũ ipsi actioni: ergo
patet, quod Arist. secundum Commentatorem at
tribuit composito receptionem accidentium ra-
tione materiæ.

Secundo sic. Eius est actus, cuius est potẽtia, ad
omnia decem prædicamẽta, vt Philos. dicit, & Cõ
ment. vbi dicit, quod materia per se non est quale
nec quantũ, nec aliud decẽ prædicamẽtorũ, quo-
niam est in potentia ad omnia decem prædica-
menta, vt declaratum est in physic. quod illa scili
cet est subiectum omniũ prædicamentorũ decẽ.

Itẽ videtur Comment. ponere materiã decem prædicamẽtorũ esse vnã, & dicit: Corpus ꝙ est in potẽtia, quod vocat materiã, nõ esse aliquod de-
cẽ prædicamẽtorũ, tũ possibile est ipsum esse ab-
stractũ a decẽ prædicamẽtis, innuens, quod mate
ria, quæ est simpliciter in potentia, & purum ter-
minabile, est susceptiuum omnium formarum tã
substantialium, quam accidentalium. 2. metaph.

Quarto idẽ apparet, nã alteratio, quæ est in ta-
libus accidẽtibus, nõ potest habere pro subiecto
formã, & cõpositũ eius. Ratio est, quia motus pre-
supponit mobile, & subiectũ, & ideo motus nõ adi-
mit, nec perimit ipsũ subiectũ, talia autẽ accidẽ
tia pimũt formã substãtialẽ, & cõpositũ destruũt;
sicut patet de alteratione, q̃ fit circa frigiditatẽ.
aquæ: abijcit.n. finaliter formã aquæ, sicut qñ ex
aqua fit cristallus, motus, cũ non abijciatur su-
biectũ, nõ põt talis alteratio esse in alio, quã in
materia, & per cõsequens terminus eius, cũ mo-
tus, & terminus aspiciãt idẽ pro subiecto primo.

Sed tunc est dubiũ, quomodo talia accidentia
sint sequelæ formæ substantialis, cũ etiã Comm.
dicit, quod accidẽtia hmõi nõ possũt esse in ma-
teria, nisi postquam forma fuerit in ea: & Philos.
ponit materiam, & formam, neutrum sine altero
esse causam omnium accidentium. Dubium ergo

est: quomodo forma substantialis habeat causalitatē respectu talium accidentiū, nisi subiectiuā. Ideo dico, quod causalitas respectu taliū accidentiū potest intelligi subiectiua, vt quod formā mediat in materiā; & huiusmodi accidentia in ratione subiecti, ita quod materia non sit immediatū susceptiuum talium accidētium, nisi cum forma, & hoc modo non puto formam causalitatem habere respectu talium accidentium.

Alio modo potest illa causalitas intelligi determinatiue; cum enim materia sit indeterminata ad hmōi accidētia, puta ad raritatē, & dēsitatē tantas dimensiones, vel tātas, ad caliditatem, vel frigiditatem; similiter ad caliditatem in tanto gradu, vel tanto, non potest sumi ratio ex parte materiæ, quare ignis est corpus rarum, & terra corpus depressum: nec ab agente extrinseco est talis determinatio; cessante enim agente extrinseco adhuc ignis est maximæ raritatis, terra vero est maximæ densitatis, quod ab intrinseco est illa determinatio non ex materia, vt dictum est: ergo ex forma. Sic ergo talia accidentia immediate sunt subiectiue in materia, sunt autem immediate determinatiue a forma.

Secundo videndum est de potētia naturali materiæ respectu illarum formarum substantialiū, & est hæc difficultas, quantū ad præsens: Vtrum materia sit in potentia ad recipiendum formam aliquam, respectu cuius non possit reduci ad actū ab aliquo agente naturali, & dico breuiter, quod materia prima est in potentia naturali respectu cuiuscunque formæ, ita quod potest reduci ad actū respectu formæ cuiuslibet, quam apta est recipere ab agente naturali. Hanc Conclusionem probo. Impossibile est enim esse differētiā ignobiliorē in natura, & quod differentia nobilior non sit in natura. Extrema.n. opposita debent esse eiusdē ordinis: sed actus, & potentia opponuntur, & sunt diuidentes ex opposito. Materia vero est subiectū potentiæ disponibile per omnem actū, qui nō est subsistens, vt per Philos. & Comm. vt argutū fuit ad principale: ergo secundum hoc potentia passiua respectu cuiuslibet formæ est in natura: restat ergo, vt potentia actiua, cum sit nobilior, sit in natura respectu formæ talis. Dices, quod argumentum est ad oppositum, quoniam potentia actiua, quæ opponitur, potentiæ materiæ est actus purus, cum materia sit potentia pura, actus autē purus solus Deus est: ergo argumentum concludit, quod non oportet dare aliam potentiam actiuā in natura respectu formarum inducendarum in materia, quam solum Deum.

Respondeo. Potentia passiua materiæ non est potentia ad omnes actus. Sunt. n. multæ formæ abstractæ, quæ non possunt esse forma materiæ, & perfectio eius: actus ergo oppositus potentiæ ipsius materiæ, non est actus purus, vt actus purus dicit carentiam omnis potentiæ, sed est actus carens omni potentia passiua. Potentia. n. materiæ licet careat omni actu non est in potētia ad oēm actum: oppositū ergo suæ potentiæ non est omnis actus carens omni potentia passiua, & talis actus vtiq. potest in natura reperiri citra Deum, puta cælum, quod non est in potentia, nisi ad vbi, & est quodammodo in actu, omnis forma, ad quam materia est in potentia passiua. Deus autem se habet in plus, & ideo erit extra ordinē materiæ. Est .n. actus vniuersalis cōtinēs eminēter oēm actū.

Secūdo ad idē arguo sic. Materia nō est in potētia, nisi vel ad formas simplices, vel ad formas medias, & mixtas, vel ad formas cōsequētes mixtiones ipsas per modū necessariæ sequelæ, quales sūt animę. Recipit aūt primo formas elemētares quæ nō possūt esse nisi quatuor, duæ oppositæ, s. leue, & graue, & duæ mediæ leue. s. secundū quid, cuiusmodi est aer, & graue secundū quid, sicut est aqua, eiusdē cōtrarietatis nō sunt nisi duo extrema prima maxime distātia, sicut forma leuis simpliciter, quæ est ignis maxime distat a forma grauis simpliciter, quod est terra, & ideo mouerētur motu oppositō simpliciter. Illa vero, quæ sūt media, nō possūt esse, nisi duo. s. graue secundū quid, & leue secundū quid. Vnde si quis imaginatur minus graue, & magis graue, simpliciter illa nō differrēt specifice, quia magis, & minus nō diuersificāt specie. Et ex hoc patet ꝙ nulla forma est vnibilis materiæ, quæ non est grauis, vel leuis, vel secundū quid grauis, vel secundū quid leuis, & ideo in cælo non est materia prima. Forma.n. simplex est extra omne genus contrarietatis, cuius extrema sunt maxime distātia, sicut graue, & leue: vna autē potentia non est nisi ad extrema, & media vnius contrarietatis. & sic patet, ꝙ cū materiæ potētia sit vna fundata super substantiam eius, necessario euacuatur per formā grauis simpliciter, & leuis simpliciter, & medias. Sic ergo non possunt esse perfectiones, & primæ, & simplices ipsius materiæ, nisi quatuor tantum. s. formæ elementares. Mixtæ autē sunt tot modis, quot modis illę quatuor sunt miscibiles, qui quidē modi innumerabiles sunt. Animæ vero additæ ad formas mixtas multiplicantur secundum species, ac numerū formarū mixtarū, quas sequūtur necessario. Sunt. n. quædā formæ mediæ conflatæ ex formis elementorū, quæ sunt formæ perfectæ, & actus vltimati, & tales formas non consequitur, nec eis adduntur animæ per modū necessariæ sequelæ. Aliquæ autē sunt, quæ non sunt terminatæ, imo ex hoc ipso, quod sunt mixtiones, tales, vel tales sunt aptæ natæ recipere perfectiones suas, & communicare aliquibus operationibus puta sensationi, & motui, quarū tamen possunt esse principia sufficientia, vt patet de mixtione elementorū in carne, & ideo formæ tales mixtæ, conflatæ ex elemētis, exigunt necessario additamētū vlterioris cōplemēti & actus; & actus illi sunt animæ, quæ est eorū sequela formarum, puta carnis, ossis, & hmōi, vt Cōment. dicit. Ait. n. quod necesse est animā esse additā cōplexionibus formis. Sic ergo patet, quod materia immediate nō potest informari, & actuari, nisi per formas elementares oppositas, vel per mediatas mixtas. immediate vero per animas, quæ sunt necessariæ sequelę quarundam talium formarum mixtarum ex elementaribus constitutarum, & hoc loquendo de formis substantialibus, quia accidentales non insunt materiæ, nisi illis mediantibus, nec vniuersaliter, nisi quas exigunt formæ illæ.

Sed cōstat, ꝙ oēs formæ illæ tales possunt educi per agens naturale, quod enim potest in extrema, potest in media: virtute quidem cæli potest trahi materia ad formas elementares, & omnes formas

formas medias vsque ad vltimam, & aliquo modo vsque ad illud, quod potest trahere materiam, vsque ad aliquam formam, potest illum trahere ad illud, quod est necessaria sequela illius formæ: ergo cælum potest trahere materiam ad totum istum ordinem actuum, & formarū, in quorum genere materia dicitur pure possibile, & inchoatiuum; nisi quod in aliquibus coexigit actionem agentis secundarij vniuoci, vt in generatis per propagationē. Vltra illa inferam vnū aliud, quod principium alterans, & vniuersaliter mouens materiam ad omnem actum est corpus celeste secundum mentem Philosophorum, qui in hoc à veritate fidei non discordant, Vnde Commentator innuit prædictum ordinem formarum respectu materiæ, & dicit, quod quando ex mortuo fit viuum, siue ex viuo mortuum, nunquam ex mortuo potest fieri viuum, nisi redeat materia ad quatuor elemēta; deinde generabūtur formæ mediæ, quæ sunt inter elementa, & vltimam, & tunc illa vltima generabitur necessario.

Secundum quantum ad istum articulum moueo dubia quædam. Primum est, quia tunc cessaret esse miraculum. Nulla enim forma est miraculosa, quæ potest induci per naturale agens.

Secundum est de anima rationali, quæ est vera forma corporis, & materiæ, & tamen non potest induci per agens naturale. Item lingua asinæ Balaam fuit in potentia ad loquelam, nec tamen potuit per agens naturale trahi ad actum.

Ad primū dico, quod formæ, quæ educūtur per miraculū, sunt possibiles educi per agens naturale ordine quodam, vt Comment. vbi supra. Miraculum ergo non cōsistit in extractione formæ ad esse absolute: sed consistit circa ordinē, puta si forma nullo modo actu præexistit ordine formarū mediatarū nō interueniēte inducitur in materiā.

Ad secundum dico, quod secus est dicendum de anima rationali, & alijs formis naturalibus, vt infra suo loco prolixius explicabo.

Ad tertium dico, quod locutio non est forma absoluta, de qua est sermo in hoc loco. Est. n. ibi considerare sonum generatum in aere sub debita articulatione, & non dubium est, quod similem sonum, & fractionem aeris posset causare agens naturale, sicut lingua humana. Secundo est ibi considerare motum localem linguæ ipsius asinæ Balaam, ex qua causatur sonus in aere, quæ quidem motio sub tali proportione, quod generetur sonus articulatus in aere, innaturalis est linguæ bruti: supponit. n. directionem rationis, propter ꝙ agens causatū posset forte motū illū in lingua facere, vt Dęmon, vel Angelus: & similē motionem facit etiam lingua humana. nec oportet, quod omni motu violento correspondeat agens aliquod in natura. Per hoc patet responsio ad argumentum principale.

ARTICVLVS VI.

Vtrum potentia materiæ differat realiter ab ipsa materia.

ADhuc ad maiorem euidentiā multorū doctorū de materia, quæro hic vnā quæstionē de materia ipsa in ordine ad suā rationē positiuā. Vtrum scilicet potentia ipsius materiæ differat realiter ab illa materia, & arguo primo, quod sic, quia ens absolutū, siue principium entis absoluti non est idem cum eo, quod est de genere relationis: sed potētia materiæ est de capite ad aliquid, per Comment. materia autē est principium substantiæ sensibilis per Philosophum 8. metaph. ergo materia non est idem, quod sua potentia. 1. physicorū 8. metaph.

In oppositum est Commentator de subst. orb. vbi dicit, quod naturam materiæ necesse est esse naturam potentiæ, scilicet, quod potentia eius est differentia substantialis eius: sed res quælibet est eadem cum sua substantiali differentia: ergo.

Respondeo primo ponam quandam distinctionem. Secūdo membrum distinctionis applicabo, & secundum illa respondebo ad quæstionem. Tertio mouebo instantias quasdam, & soluam eas.

Quantum ad primū distinguo de potētia. Potētia. n. vno modo est pura denominatio alicuius a potētia actiua agētis, quæ cōiter dicitur potētia obiectiua eo modo, quo Angelus ante sui creationē erat in potētia, & hoc modo purū nihil pōt dici ens in potentia, hoc est, denominari a potentia Dei productiua. Hoc modo dicunt quidam, quod potentia est differentia entis diuidens immediate ens contra actū, quod quidē nō puto esse verū; vt aliàs dixi in primo libro. Nulla enim ratio diuiditur in duo tāquā in differētijs, quorū vnū stat cū oppōsito ipsius: Nūc autē ens obiectiuū est formaliter nullo modo ens: sed denominatione extrinseca possit dici aliquo modo ens. s. in potētia; sed in eo, quod hoc modo est ens, nō saluatur entitas formaliter, & per cōsequēs diuisum nō esset formaliter in diuidente: sed ens in potentia esset hoc modo differētia ipsius entis: ergo est potētia, quæ diuidit ens cōtractū poēttia subiectiua a potentia materiæ primæ. qua existente vnūquodq; generabile, & corruptibile est in potentia, quia illa est omne tale ens remoto solo complemento, vnde est ignis, aqua, & sic de alijs inchoatiue. & quod hoc modo est potētia, nō est nihil, imo cōtinet in se formaliter rationē entis cōdiuisim: hoc autē modo potētia est nomen cōcretū: Idem.n. est potentia hoc modo, quod fundās respectum possibilitatis. Est enim cōcretū ex fundamento, quod est naturæ materiæ, & potentialitate, quæ est respectus. Tunc dico, quod potentia hoc modo pōt accipi, vel pro ipso respectu potentialitatis, vel profundamēto potētialitatis, sicut omne cōcretū potest accipi vel pro forma, vel pro subsirato. Potest enim hoc modo aliquid dici potentia dupliciter, vel formaliter, & illud est respectus; vel fundamentaliter, & illud est absolutum.

Hac distinctione præmissa applico membra ad propositū, & respōdeo ad quęstionē secūdū mēbra distinctionis, Dico ergo ad quæstionē, cū qritur; An prima materia sit idē realiter, quod potētia materiæ, si quæstio sit de potentia, quæ idem est, quod respectus potentialitatis, accipiendo potentiā formaliter, sic planum est, quod potētia realiter differt a materia. Materia enim est de genere substantiæ, potētia vero est de genere relationis. & ad hunc intellectum aspexit Commentator 1. physicorum, cuius auctoritas allegata est ad principale. Sed si quæstio capiat potentiam in secundo intellectu, hoc est, potētiā fundamētalem pro fundamento respectus potentialitatis, & quęrat

Vtrũ potẽtia hoc modo sit de essẽtia materiæ,tũc quæstio est magis difficilis. Dico tamen, quod accipiendo potentiam in hoc sensu, potentia non dicit aliud, quam naturam puram ipsius materiæ. Natura.n.materiæ absolute accepta non est nihil,ꝙ certum est;quia vero non dicit aliquam rationem entitatis in actu, ꝯ quod nullam dicit naturam in actu, sed potentia; ergo eius natura est realiter,& essentialiter natura possibilis,ac per consequens hoc modo potentia est de essentia ipsius materiæ, imo est illamet materia.

Hanc Conclusionem, quantum ad secundum membrum præmissæ distinctionis volo prolixius declarare,& hoc rationibus fundatis in dictis Aristotelis,& Commentatoris sui. Volo ergo probare,quod natura materiæ sit natura puræ potentiæ fundamentalis,carens omni actu, & omni distinctione; in potentia tamen ad actum omnem,& distinctionẽ sic, quod natura eius sit, & simpliciter posse, nihil omnino includens actualitatis, prout actus est differentia diuisa entis, & arguo ad hãc conclusionem tribus viis. Prima via sumitur ex hoc, quod materia nihil est distinctũ in entibus, sed est purum distinguibile. Formo autem sic rationem. Materia non est ratio aliqua in actu in entibus distincta: ergo illa est purum posse, & natura potens actuari. Consequẽtia patet. Da enim oppositum, iam materia diceret distinctam rationẽ,sed diminutam in actu. Antecedens probo per Philos. vbi loquens de forma,dicit,quod alio modo dicitur natura formaliter, & species, quæ est secũdũ rationẽ,& subdit, ꝙ potentia caro,aut os non sui ipsius habet naturã, priusquã accipiat speciẽ secundum rationẽ, quam definientes dicimus,quod est caro,aut os,vt natura. Hæc ille.

Idem Commẽtator 12.metaph.com 15.dicit, quod illud, quod non habet formam, non habet intentionem intellectam de ea.

Ex his verbis Commentatoris apparet, quod forma, & ratio sint omnino idem,vt illud, quod non dicit formam nullam,dicat omnino rationẽ, sed sit potentialitas quædam fundamẽtaliter loquendo ad cõmunem rationem, & hinc est, quod distinctio,quæ sumitur à forma,ratio appellatur.

Item Philosophus dicit, quod in fundamento naturæ nihil est distinctum,vbi Comment. dicit, quod manifestũ est,quod de illa non dicitur vere substãtia,nec aliud prædicamentorũ aliorum, & ideo dicit, quod materia non est alicuius dispositio, sed est in ea negatio omnium dispositionũ.

Et idem Commentator dicit,quod hoc principium, ex quo est in genere, non debet esse in aliqua dispositione.& subdit,quod materia non debet esse aliquid in actu omnino.

Item idem dicit,quod nullus potest intelligere esse materiæ in rei veritate,nisi hoc modo, ꝙ cõmunicatio,quę intelligitur in materia,est pura priuatio, & nõ intelligitur,nisi secundũ abstractionẽ formarũ indiuidualiũ ab ea:& subdit:cum ita fuerit,quomodo differt a non esse? & dicit respondendo,quod est subiectũ aliquod extra animã indiuidui sensibilis,quod sentitur,nõ propter hoc,quod intelligitur ex ea, & hæc perfecta imaginatio materiæ.& infra:est ergo materia ens per illud,quod sentitur, quia esse materiæ est in cõparatione ad illud esse,quod sentitur,& forma, & causa, quod secundum suum esse est per illud, quod sentitur; quia omne illud quod sentitur cum contactu, & in continuatione cum alio,& vt perficiatur per ipsum, non cuius natura est in ordine intellecto ab eo,idest a forma.Intelligibile.n.est materia,& subiectum.Illa autẽ natura,quia nõ habet formã non habet intentionem intellectam, & fuit suum esse in cõparatione, & quod nõ habet naturã propriam,&accepit contactum loco comparationis. Esse.n.eius est per contactũ, & continuationẽ cũ alio,non per propriam naturam intellectã ab eo, quæ sit ens per se. Hoc Commentator.Ex quibus verbis apparet,quod materia nõ est habẽs quantitatem,& naturã propriam, sed est coentitas,& continua,seù accidentalitas,& ad naturam,& ad rationem.Illa enim trahitur per formam ad entitatem naturam, & rationem.

Secunda via ad conclusionem principalem sumitur ex ratione incõpleti. Arguo.n.sic.In cuius ratione quidditatiua includitur ratio incompleti,illud in sua ratione includit interminationem, & per consequens potentialitatem:sed materia in ratione sua intrinsece est entitas incompleta: ergo.Maior patet.Hæc.n. ratio est,quare infiniti ratio consistit in potentia,& motus similiter; quia eorum ratio consistit in quadam incompletione intrinseca, expectans semper perfici per ipsum actum.Minorem autem declaro.Ad cuius euidẽtiam sciendum est,quod incompletum vno modo dicitur quasi in gradu paruo, & diminuto, eo modo quo albedo in gradu remisso dicitur incõpleta. Alio modo dicitur incompletum,quia est inchoatiuum alicuius completæ rationis,carens tamen ratione,vt sic non sit in se,dicens naturam aliquã propriã,sed determinatam, sed sit inchoatiuũ determinatæ rationis;& hoc modo incõpletum.idẽ est,quod interminatũ,& truncatũ,& hoc secũdo modo accipio ens incompletũ,non primo modo.Dico.n.ꝙ materia non tantũmodo est ens completũ primo modo; quasi sit modicæ entitatis,&habeat modicum gradum in entibus:si.n.ex hoc solummodo diceretur incõpletum, nulli dubiũ est,quin materia hoc modo diceret naturam propriã,& haberet rationẽ propriam, ac diceret intentionem intellectã,licet forte paruam, & modicam,quod est contra mentẽ Philos.& Cõment. sui,vt allegatũ est. Est ergo materia ens incõpletum,quia truncatum,& diminutũ, & inchoatiuũ omnis generabilis,& corruptibilis entitatis.Forma vero dicitur cõplementũ,& perfectio,& ideo ex materia, & forma fit vnũ completũ perfectũ, sicut ex inchoatiuo rei,&cõplemento eius. Quod autẽ materia hoc modo sit entitas truncata,& diminuta patet per Philos.& Commentatorẽ.Ibi.n. Philos.dicit.Dico.n.materiã,quod nõ est in actu, & hoc est in potentia,quod exponens Comment. sic dicit.Dico autẽ materiam illud,quod non est in actu aliquid determinatum,sed est in potẽtia. Itẽ com. 12. dicit, quod substantia materiæ non est in se,sed vt perficiatur per formam: & dicit, quod forma non potest esse sine subiecto. Forma enim sustentat subiectum, secundum quod est cõplementũ eius. Quod etiã materia hoc modo sit rei inchoatiuũ, & forma sit perfectio,& terminus, & cõplementũ,atque hoc modo materia, & & forma simul sint vna res completa, docet Phi-

8. metaph. Philosophus.8.metaph.vbi ait, quod causa varietatis compositi, idest, quod ex materia, & forma fiãt vnum,est,quia illud,quod est in potentia, fit in actu ab agente in omnibus, in quibus est generatio, & non est aliud creatum; sed est illud, quod erat in potẽtia sphera actu sphera.quod exponit Commentator com.17.vbi dicit,quod causa istius vnitatis, vt transmutetur illud, quod est in potentia,donec fiat in actu ab agente: est ergo aliquod vnum,quod prius est in potentia, & postea transfertur in actũ; Translatio autem eius non largitur multitudinem,sed perfectionem inesse, & in toto,& hoc est vnum in actu,& hoc intẽdebat Arist.cũ dicit,quod non est aliud causatũ, non enim est ab agente illud aliud causatum ab eo,quod agit,sed est illud idem.hęc Cõmentator.

Ex his verbis apparet veram esse expositionẽ aliquorum ostendentium,quod loquitur Commẽtator ibi, & Philosophus similiter de potentia obiectiua,quæ secundum eos est differentia entis:vt quia totum est in potentia obiectiua, translatio eius ad actum,non est causatio alterius,sed perfectio eiusdem. Hæc expositio est in glosa, quæ destruit textum. Dicit.n.Commentator ibi expresse,quod non est aliud ab agente hoc causatum ab eo,in quod agit.Clarum est autem,quod illud, in quod agens agit,est potentia materiæ subiectiua, non potentia obiectiua; & præterea res in actu non est perfectio potentiæ obiectiuæ, hoc autem dicitur ad illud acquisitũ, est perfectio potẽtiæ.

Item,ille vocat formam perfectionem illam, quam adducit generatio: potentiam ergo, quæ præcedit,necessario habet vocare materiam,non potentiam obiectiuam.

Tertiam rationem deduco ex ratione formabilitatis sic.Cuius entitatis est purum formale,non dicens aliquod formatum,illud est in potentia pura per essentiã;da enim quod sit actus aliquis,iam in ratione illa,qua est actus,non est purum formale;habebit enim actum commixtum:sed materia est entitas ex se intrinsece pure formalis,quia pure informis:ergo.Minorem probo primo per auctoritatem Augustini,quæ fuit in prima quæstione de materia prolixius explicata:eandem etiam minorem ponit Philosophus, & Commentator in multis locis,quorũ auctoritates ibi inductæ sunt.

Nunc secundo pono instantias aliquas. Prima est,quia formale dicitur relatiue ad formam: purum ergo formabile est pura relatio,& purum relatum:sed materia non est pura relatio,imo est de genere substantiæ: ergo.

7. de Trin. Confirmo, quia omne, quod reale dicitur, est aliud excepto relatiuo secundum Augustinum: ergo materia est aliud præter formabilitatẽ illã.

Itẽ:pura relatio non est subiectũ generationis, nec fundamẽtũ naturæ. Itẽ purũ formabile videtur esse possibile obiectiuũ: ergo materia esset purũ possibile obiecti, quia materia habet propriã quidditatẽ,vt patet: ergo non est purũ formabile.

Quarto,quia informitas materiæ nõ dicit quidditatem materiæ,alias priuatio esset de essentia materiæ.

Quinto,quia formabilitas excluditur a materia in aduentu formæ, tunc enim nõ manet formabilis, sed formata, & tamen in composito manet materia secundum propriam rationem.

Sexto,quia videtur contradictio,quod aliquid sit ex se naturaliter, & quod non dicat naturam propriam,& quidditatẽ. Ens vero,& essentia, essentia vero,quidditas,& natura idem dicunt.

Ad primum dico,quod materia est purum formabile,illud scilicet,quod est formabile, hoc.n. in quantum nominat relationem, est fundamentum formabilitatis.Illud autem non est nihil,nec relatio,quia relatio nõ fundat relationem;nec est entitas alicuius propriæ naturæ,& dispositionis, quia tunc non esset disponibile respectu omnis dispositionis,nec purum disponibile:ergo illud non est nihil, & tamen caret omni dispositione simpliciter.

Ad secundum dico, quod potẽtia obiectiua nulla potẽtia est;sed est pura denominatio ab extrinseco,vt debeat dici proprie potentia obiectiua; sed magis terminus potentiæ actiuæ: nec enim in obiecto est formaliter potentia aliqua;sed attingitur in ratione termini per potentiam, quæ extrinseca est.Materia vero est formabile intrinsece fundans potentialitatem, ideo materia non est in obiectiua forma.

Ad tertiũ concedo,quod materia habet quidditatẽ suo modo,est.n.formabile purũ,& possibile; non,quod habeat aliquam intentionem intelligibilem de ea,vt supra dicebat Commentator.Vnde sua quidditas, & distinctio est per analogiam ad formam.

Ad quartum dico,quod in materia est tria considerare,scilicet formabilitatẽ,informabilitatẽ,& substratum:vtique primum est relatio,secundum priuatio,tertium vero est quidditas puræ formæ. Materiæ ergo formabilitas, & informitas bene tolluntur in aduentu formæ, sed substratum manet in compositro.Per hoc idem patet ad quintũ.

Ad sextum dico, quod capere tale ens,est difficile,vt Augustinus vbi supra;nec tamen secundũ eum est nihil,est tamen quasi medium inter ens, & nihil:non dispositum enim aliqua dispositione, & omnino informe non est nihil,nec est ens dispositũ,& ideo est mediũ.Vnde Comment.dicit, Motus essentiæ materiæ est,quod non fit demonstratum in actum, sed est medium inter non esse simpliciter.Et subdit,quod aliqui negarẽt,& ignorarunt antiqui,quod inter non esse purum caderet medium,aut natura,ens tantũ in potentia, quod est materia,quę nõ est priuatio pura,nec actio pura,quæ sunt extrema cõtradictorie. hæc Cõmẽt.

Ad quæstionem ergo,quod duplex potentia,vt dictum est,est in materia:quædam, quæ nominat relationẽ respectu omnis dispositionis ac formę, & hæc est relatio determinata, sicut similitudo, quod importatur per hoc nomen potẽtialitas in abstracto; & per talẽ potentiã,licet materia diffiniatur,& intelligatur,nõ tamen illa est idẽ,quod materia,nec materia per illam subijcitur.

Secundo modo accipitur potẽtia pro eo, quod fundat relationẽ, sicut albedo dicitur similitudo inter duo alba;nõ formalis,quia esset relatio, sed fundamẽtalis;hoc modo potẽtia est substãtia materiæ: pro eo si quidẽ,quod materia nõ est nihil, nec tamen importat naturam aliquam habentem dispositionem, & rationem determinatã in actu, & ideo illa est natura potentialis, & ex hac fundat relationem potentialitatis ad actum,

vt sit formabile omni forma, & ideo in potentia ad omnem formam. Hæc est intentio Commentatoris de substantia orbis circa princip. cum sic ait. Vnde naturam subiecti recipientis formas substantiales necesse est esse naturam potentiæ, scilicet, quod potentia eius est differentia substantialis, & ideo nullam habet formam propriam, & naturam existentem in actu; sed eius substantia est posse, & ex hoc materia recipit omnes formas. Et subdit: sed posse, quo substantiatur hoc subiectum, idest, quo diffinitur, & intelligitur, differt a natura subiecti, quia posse dicitur respectu formæ. Hoc autem subiectum est vnum entium existentium per se, quorum substantia est in potentia; itidem impossibile est intelligere, vel imaginari materiam, nisi in comparatione ad formam, sicut Aristot. dicit. hæc Commentator.

Item in primo physicorum: Et accidit substantiæ materiæ, vt sit in potentia omnis formæ, non quod potentia sit substantia eius, ita quod sit pars diffinitionis eius, & quidditatis, & essentialis, licet intellectus per illam veniat in imaginationem eius. & subdit: quod si esset de substantia eius, destrueretur ad præsentiam formæ, quia tunc corrumpitur posse eius, & esset in prædicamento ad aliquid, non in prædicamēto substātiæ. Quod si dicatur, quod relatio nō potest habere pro fundamento, nisi ens in actu.

Respondeo, quod sicut similitudo habet pro fundamento qualitatem, & identitas substantiam, sic respectus potentialitatis simpliciter exigit ens carens omni dispositione; simili alias non esset posse simpliciter, & ideo exigit fundamentum spoliatum omni ratione determinata in actu.

Ad argumenta in oppositum patet, quid dicendum. Procedunt enim vijs suis.

QVAESTIO SECVNDA.

DE FORMA, QVAE DVPLEX est, substantialis, & accidentalis.

Postquam quæsitum est multipliciter de materia, restat nunc quærere de forma: & quia forma duplex est, substantialis, videlicet, & accidentalis, & de accidentali quæsitum sit sufficienter in quarto libro distinct. 41. Ideo quæro nunc de substantiali tantum, & quæro circa hoc vnam quæstionem, scilicet.

ARTICVLVS I.

Vtrum forma substantialis sit aliqua determinata entitas in actu in materia, vel sit tantummodo actus actio ipsius materiæ, & communicatio, siue communicabilia, pro quanto ipsa cum forma integrant rationem vnius simplicis naturæ.

ARguo primo, quod sic. Entitas est natura determinata existens in actu in materia, quia propter quod vnūquodq; tale, & illud magis: sed compositum est ens in actu habens naturam determinatam propter formam: ergo.

In oppositum est Comment. 12. metaph. com. 18. vbi dicit, quod qui imaginatur, quod forma sit aliquid in materia, ignorat naturam generationis.

Item 8. metaph. com. penultimo, transubstantiatio potentiæ in actu non largitur multitudinem, sed perfectionem. Nec loquitur ibi de potentia obiectiua, vt dicunt quidam, vt per textum suum, ibi enim ait, quod non sit in generatione ad aliud ab illo, in quod agit.

Respondeo primo ponam conclusionem intentam, secundo probabo eam tribus rationibus, & ostendam, quod sunt rationes expressæ Philosophi, & Commentatoris, & tertio mouebo dubia quædam, & soluam. Pono ergo primo Conclusionem illam, videlicet, quod forma dicit puram actuationem materiæ, & non dicit rem aliquam determinatam actu. Vnde imaginor sic, quod omnis entitas generabilis, & corruptibilis est entitas habens in se realitates duas, quæ nullam dicunt rationem actu determinatam, sed ambæ sunt realitates imprecisæ rationis vnius determinatæ, & ex hoc illa nata sunt facere rationem vnam determinatam. Imaginor ergo primo realitatem, quæ est omne generabile, & corruptibile in potentia, & confuse, hæc realitas est realitas omnis generabilis, & corruptibilis amoto complemento. Ideo est realitas incompleta inchoatiua rei completæ. Imaginor secundo, quod huic realitati adueniat actuatio, & complementum alicuius vnius determinatæ rationis. Tale complementum, & actuatio non est realitas in se præcise, ita quod in sua ratione sit ratio determinata in actu, est tamen complementum rationis determinatæ in actu. Vnde sicut prima realitas erat natura incompleta, & truncata, quia inchoata tantummodo rationis determinatæ completæ in actu; sic realitas hæc est trūcata, ac incōpleta, quia tantummodo est complementum rationis determinatæ, & cōpletæ in eo, quod est actuatio quæ-

quædam realitatis illius, quæ dicebatur inchoatiua. Tertio imaginor compositum ex inchoatiuo in suo complemento, & ideo est res, & ratio determinata demonstrata in actu completo, alia autem duo tantum modo sunt realitates impræcisæ istius, & altera vt inchoatio, altera vero vt complementum. Vnde hoc modo non est difficile imaginari, quod aliqua sunt talia, quod non sunt in se ratio aliqua determinata in actu: sed attendimus, quod inchoatiuum rei non est res aliqua terminata in actu, quia tantummodo est res illa, cuius dicitur inchoatiuum confuse, & in potentia. Similiter si inspexerimus, quod complementum rei non est res, & natura in actu. Vna enim natura non est complementū, nec inchoatiuum alterius naturæ: sed ex quo sunt naturæ aliæ distinctæ, quælibet manet composita sine alia in ordine suo, & natura propria: ergo complementum rei non est per se natura determinata in actu, sed realitas quædam truncata, pertinens per se ad illud, quod est natura in actu pro quanto, dum aduenit alteri realitati, quæ inchoatiua dicitur, ambo integrant vnam simplicem rationem in actu; quod non esset, nisi ambo vel alterum diceret rationem determinatam in actu. Nec sequitur; non est ratio in actu determinata, ergo est nihil, quia est dare medium, puta, quod si non sit nihil, vel est determinata ratio præcisa, vel est portio, & realitas pertinens ad rationem determinatam, & præcisam. Hoc modo dico, quod forma non dicit determinatam naturam in actu in materia, sed dicit vnam actuationem materiæ, & complementum vnius simplicis determinatæ rationis, vt vnà cum materia integret rationem illam.

Hanc autem conclusionem sic declaratam probo tribus rationibus.

Prima est ex formæ communicabilitate.

Secunda ex compositi vnitate.

Tertia ex creationis ineuitabilitate.

Primo arguo sic. Suppono, quod forma dat esse materiæ, & quod participatur à materia, vt materia denominatur à forma. Hæc nota sunt omni sciēti, & quid nominis vtriusque; Tunc esse, quod dat forma materiæ, & participatio formæ à materia, aut est illamet forma, aut est aliq̄ quod impressum à forma, & derelictum in materia: non potest dari secundum, ergo necessario dabitur primum; sed quod non possit dari secundum probo sic. Quia si esse, siue entificatio, quam materia capit à forma, sit aliud ab illa forma; aut erit relatio siue respectus, vt dicunt aliqui, quod non dicit ipsam formam absolutè; sed formam inhærentem substantiæ, vnde dealbatio addit ad albedinem siue per modum essentialiter inclusi, siue per modum connotati inhærentiam ad subiectum; aut talis entificatio, & esse, quod dat forma, vt dicat aliquod absolutum, puta modum quēdam absolutum, qui ineat materiæ ex potentia formæ, quod corrumpitur in absentia formæ, generatur in eius potentia; sed manifestum videtur, quod esse, quod forma dat materiæ, & entificatio non sit respectus, & hoc propter multa inconuenientia, quæ sequuntur. Primo, quod relatio accidentalis, & per consequens accidens mediabit inter materiam, & formam.

Secundum, quia relatio esset de essentia absoluti, non enim ignis determinat materiam, & formam separatam, sed dicit materiam, & formam actuatam, & materiam, & formam ad inuicē vnitas: si ergo actuatio hoc modo dicit relationem, manifestum est, quod relatio erit de essentia absoluti.

Tertium, quia tunc vita corporalis, qua corpus formaliter viuit, erit relatio quædam; hoc enim modo corpus dicetur viuens non per animam formaliter, sed per relationem animæ ipsam, quam terminat, vel ipsius ad animam, quam fundat; vt sic, corpus viuere formaliter non sit aliud, quam huiusmodi habitudinem terminare, licet talis habitudo immediate oriatur a natura ipsius animæ.

Quarto sequitur, quod omne album sit esse relatum, non enim dicit pure albedinem, & superficiem, sed dicet per te formaliter inhærentiam albedinis ad superficiem.

Ex his ergo videtur sequi, quod forma non sit aliud, quam entificatio huiusmodi cum respectu quo circumscribitur.

Secundo, quod huiusmodi entificatio non importat absolutum aliquod derelictum ex forma, sicut imaginantur quidam. Primo quia tunc in composito essent tres realitates, scilicet materia, forma, & ille modus à forma in materia derelictus; & si sic, tunc materia, & forma non perfecte diffinirent compositum, cuius contrarium dicit Commentator,

Secundo, quia ex hoc sequitur, quod compositū poterit remanere absque forma, poterit enim Deus modum illum conseruare sine forma, si realiter differant; & cum esse compositi habeatur plene per hoc, quod materia capit esse, puta, quia capit esse igneum, habere esse ignis, & sic de alijs: ergo.

Tertium inconueniens est, quia tunc causalitas materiæ non esset causalitas intrinseca, & formalis, sed erit causalitas efficientiæ; habebit enim se forma respectu materiæ, sicut se habet sigillum in signatione ceræ.

Quarto sequitur, quod poterit Deus facere effectum formalem sine forma, sicut figuram sine sigillo ex quo effectus formalis ille est aliud absolutum a forma. Aliæ rationes contra illam rationem tactæ sunt in quarto libro in materia de formis accidentalibus. Ideo nunc pertranseo. Sed inquam ratio illa est ratio mea tantum? Dico, quod imo est ratio Philosophi, & Commentatoris, 9. metaph. dicit enim Philosophus ibidem, quod materia non est hoc, nisi secundum, quod videtur, quoniam illud, quod est secundum contactum, & non secundum ordinem, est materia, & subiectum, quod exponit Commentator com. 15. dicens, quod esse materiæ non est, nisi ex continuatione eius cum forma, & vt perficiatur per eam. Et infra: Materia non est ens per naturam intellectum de ea, sed per continuationem; cum forma non accipit continuationem quantitatiuam, sed entitatiuam: vt sicut pars continui non est per se continuum, alias non esset pars, sed est cum alio continuum; sic loquendum est de materia entitatiua, quod illa per se non habet determinatam entitatem, sed est cum alio, puta,

9. metaph.

cum

cum materia entitas determinata : ergo patet
secundum Commentatorem, quod forma deducit, ac perducit materiam ad esse ens, & naturam determinatam. Tunc deducetur ratio, vt prius, quia consummatio illa entitatis, quã forma largitur materiæ, aut est ipsa forma, & habeo propositum, vt videlicet, quod materia, & forma sunt vna res simplex, cuius inchoatio est materia; cõplementum autem, & perfectio est illa forma.

Et nota, quod proprie loquitur Philosophus, & similiter Commentator suus. Ait enim Philosophus, quod materia est hoc, ideſt, res demonstrabilis secundum contractum ad formam, per quam videtur, & non ex aliquo ordine, puta inhærentia, siue ex aliqua ratione quam habeat in se. Commentator etiam dicit, quod est cum continuatione ad formam, & vt perficiatur. Imaginatur enim, quod materia sit extra nihil, per hoc quod est pars, & inchoatiuum entis; forma vero per hoc, quod est complementũ, & perfectio, non quod aliqua illarũ realitatũ sit res in se cõpleta.

Secunda ratio principalis ad cõclusionem est ex compositi vnitate. & quia vnitas, quædã est quidditatiua, sicut dicimus, quod natura ignis habet, & dicit vnam quidditatem; quædam vero est materialis, vt ignis iste; ideo arguo sic. Si forma diceret propriam rationem, & determinatam aliquam naturam in entibus, sequitur, quod igneitas non importabit naturam vnam. Similiter hic ignis demõstratus nõ erit entitas vna: Cõsequens est impossibile, ergo & antecedens, quia consequentia bona est. Consequentiam probo, primo quantum ad primum membrum. Aristote
7. metaph. les enim 7. metaph. dat rationem, quare composita accidentium non habent rationem, & diffinitionem significantẽ propriam quidditatem, substantiæ vero cõpositæ habẽt, & includũt materiã & formam, constituunt tamen naturam vnam habentem rationem, & diffinitionem propriedictam. Assignat autem rationem istam, quod diffinitio, quidditas, & ratio dicta non concludunt duo, quorum quodlibet habeat rationem, sic est
com. 11. compositio accidentium. Vnde dicit Commentator, quod illa, quæ diffiniuntur per extrinsecum aliquod, non sunt diffinitiones, quoniam alias accidẽtia essent eiusdem naturæ. Diffinitio enim declarat substantiam rei, & illud, quod congregatur ex eis, est vnum corpus essentialiter. Si ergo accidentia declarant substantiam, erunt eiusdem naturæ. & infra: diffinitio est sermo, qui cum completur, nõ remanebit in eo aliud ens in actu, de quo interrogetur per quid; cum in eo sit tota quidditas, quæ in esse illius, & non in eo ens addi tum suo enti, & illa est differentia substantiarum, & accidentium; quia sermo, in quo nõ inuenitur ens, de quo interrogatur per quid, & diffinitio perfecta, quæ dat causã rei, quæ est quidditas in vnaquaque re. Et infra: & si aliquis posuerit, quod quidditas superficiei est albedo, aut quidditas albedinis est superficies, quæ disponitur per dispositiones diuersas cõtingẽter, vt omnes dispositiones illæ sint eædem, & quod congregatum ex eis
com. 13. fit idem, & ita partes sermonis distincti sunt eiusdẽ naturæ. Et com. 13. dicit, quod formæ substantiales habent tantummodo genus subiectum ex natura illarum, quia exterminatur, quod non inueniuntur per concomitantiam cum alijs, sicut accidentia. Hæc autem omnia falsa essent, si igneitas non diceret vnam simplicem rationem, sed esset in ea materia, & forma, quorum quodlibet haberet propriam naturam.

Sequeretur etiã, quod cum fit lapis, non fieret ens simpliciter, sed ex tali ens fieret tale ens: ergo.

Secundo probo consequentiam quantum ad aliam partem scilicet, & quoad vnitatem essentiæ indiuidui demonstrati. Arguo autem sic: Ex materia, & forma fit vna res numero demonstrata, nec est quærẽda causa quare vnum fiat ex his: sed si forma diceret entitatem, & naturam determinatam a materia, similiter esset vtique causa quærenda illius vnitatis: ergo.

Dices forte, quod ideo causa non est quærenda, quia vnum est in actu, & reliquũ in potentia, & hoc habetur à Philosopho 8. metaph. nec est 8. metaph.
quærenda causa alia dato, quod sint rationes duę distinguibiles.

Contra illam responsionem arguo primo, quia illa non est de mente Philosophi, nec Commenta- 8. metaph.
toris 8. metaph. Dicit enim Philosophus, & Commentator similiter, quod causa, quare ex materia fit vnum, est, quia vnum est in actu, reliqua in potentia, & hoc ideo, quia illud, quod fuit in potentia, fit in actu. vbi Commentator dicit, quod terminus istius vnitatis est, quia illud, quod est ab agente, non est causatum aliud ab eo, in quod agit. Item idem Commentator eodem lib. dicit, eod. lib. cl. 16.
quod omnis, qui ponit, quod anima, & corpus sunt duo diuersa, conuenit etiam dicere, quod sit colligamentum animæ cum corpore, qui autem dicit, quod anima est perfectio corporis, & quod corpus non existit sine anima, nõ sunt apud eum duo diuersa, nec etiam accidit quæstio hæc. & infra. Anima se habet ad corpus, sicut figura ad cuprum, & albedo ad superficiem: Omnia enim huiusmodi sunt perfectiones, & formæ. Et causa deceptionis hominum est, quia ponunt idem, quando est in actu, & quando est in potentia esse diuersa, & in rei veritate est vnum: illud enim, quod fuit in potentia, est in actu, & non sunt duo diuersa. Anima enim, & corpus sunt vnum, sicut dicimus, quod materia cum forma sunt vnum. Hæc Commentator.

Item Philosophus, quod non perscrutandum, quomodo anima: & corpus faciunt vnum: ergo vbi dicit Commentator 7. com. 9. quod materia 2 de anim. 7, com. 9.
non est hoc nisi per formam, & subdit, quod materia non differt à forma in composito in potentia, & compositũ non est ens actu, nisi per formã, nec vnũ nisi, quia sua forma est vna. Et paulo ante dixit: non est dubitandum, quare anima est corpus, cum sint duo, fiant idem, sicut non & hoc dubitandũ in cera aut in ferro cũ figura existente in
eis. Et idem dicit, quod agens apud Arist. 11. me- 11. metaph.
taph. com. 1. non est congregans inter duo sub rei com. 1.
vnitate, & congregat inter potentiam, & actum, materiam & formam. Et dicit, quod qui concedit rem componi ex pluribus, similiter & non 8. metaph.
distinxit pluralitatem, quæ est in potentia ab ea, com. 15.
quæ est in actu, non poterit vnquam soluere, quomodo res fit vna.

Item ait, quod esse in potentia est esse in alio 3. de cal. & mund. com. 27.
non distinctum ab eo, & hoc intendimus de prima

ma materia, quod non est ens in actu, est ens in ente, non distinctum ab eo, & hæc est intentio nostri sermonis, quod est in eo potentia. Ex quibus omnibus apparet, quod potentialitas, quæ est in materia, vt faciat vnum cum forma, nihil aliud est, quã distinctio inpræcisibilitas vnius ab alio: non ergo possent constituere vnum, si dicerẽt rationes præcisas, & determinatas, quantumcũq; alterum esset potentia, alterum vero actus; imo vtrumque esset actus, licet materia esset actus imperfectus.

Tertia ratio principalis ad conclusionem sumitur ex creationis ineuitabilitate: arguo ergo sic. Forma non dicit rationem propriam aliquam determinatam demonstrabilem, & signabilem. Antecedens patet, probo consequentiam sic. Omnis forma de nouo producta, cuius nulla pars omnino præcessit, dicitur vere creari: sed res quæ dicit rationem determinatam præcisibilem, siue præcisã, sic de nouo est, quod nulla eius pars perficit, quia suppono, quod eius realitas præscindit ab omni alia realitate: ergo omnis talis res si de nouo exeat ad esse, de necessitate creatur.

Ad istam rationem dicitur multipliciter, primo, quod forma non sit compositum, cuius vere reliqua pars præfuit, puta materia; forma vero non fit per se, sed per accidens, ideo non causatur. Ista solutio videtur elici ex Philosopho 7. metaph.

Secundo soluitur, quod forma non fit ex nihilo, & tamen arguitur, quod materia non est pars eius: ergo non fit ex materia. Dicunt, quod non sequitur. Non enim omne, quod fit ex aliquo, fit ex ipso sicut ex parte, imo fieri ex aliquo, est quandoque tanquam ex termino, quandoque vero tanquam ex subiecto ex 7. metaph.

Tertio dicitur, quod non creatur, quia non fit ex nihilo; educitur enim de potentia materiæ, in qua forma illa est in potentia, & ideo vt in materia, forma non est nihil, quia esse in potentia non est nihil.

Quarto dicitur, quod forma non fit. Ratio est, quia productio terminatur ad esse, materia autẽ, & forma sunt vnum in esse, licet in suis essentijs sint præcisæ, & distinctæ.

Vltimo dicitur, quod forma fit ab agente, & de nihilo, sed non propter hoc generans esset, quia agendo innititur materiæ; creans autem nulli materiæ innititur: ergo.

Alij antiqui soluerunt illam rationem, quod scilicet forma creatur, quia aliqua pars formæ imperfecta præfuit in materia, quæ secundum eos est ratio scientialis. Sed hæ solutiones non possunt stare. Prima enim confirmat propositum. Ex hoc enim, quod forma non fit per se, sed compositum, sequitur, quod compositum solum dicat naturam terminatam, & rationem præcisibilem. Forma vero nullam in se dicat naturam talem, sed est realitas quædam impræcisibilis naturæ talis, & per consequens fit per accidens facta natura tali, & hoc apparet ex duobus. Sicut enim se habet aliquid ad entitatem, ita se habet ad distinctionem, & veritatem: ergo si terminus sit vnus simplex, & in realitate præcisa, necesse est, vt eius productio sit ab omni alia productione præcisa; cum productio non sit aliud, quam via in entitatem, vt Commentator 4. physicorum & 1. de cæl. & mund. dicit. Habens ergo distinctionem determinatam, & præcisionem in sua realitate, necesse est, quod habeat distinctam naturam in sua realitate: ergo a destructione. Consequentis, non habens distinctam naturã, & productionem: necesse ergo est, quod non habeat realitatem præcisam, & distinctam. Hoc, quod dixi, nunc confirmo per Philosophum ibi: Vnde postea solutio se innuit. Intendit enim Philosophus, quod forma non fit, sed compositum, & motinum est, quia forma se habet ad materiam, sicut sphera ad cuprum. Sphera autem in se non est aliud causatum in cupro, sed cum sit modus, & dispositio cupri, non fit sphera, sed compositum; sic in proposito non fit forma, sed formatum. & Commentator dicit super illud idem: ait enim, quod per generationem non acquiritur multitudo rerum, sed eiusdẽ rei perfectio. Dicit, præterea quod si materia fieret ab vno agente, & forma ab alio, tunc vnum actu in quantum vnum, produceretur duplici productione, quod non vaſeret, nisi sua consequentia fundaretur super hoc, quod materia, & forma; licet sint realitates, facit tamen impræcise & indeterminate, ut vnum non possit sine altero acquiri.

Secunda solutio stare non potest, nam formã fieri ex alio sicut ex subiecto, in quo, vt ly. (Ex) dicat habitudinem, in qua; non tollit creationem, vt patet de anima in corpore, in quo creando infunditur, & infundendo creatur.

Per rationem etiam patet idem. Solum enim illud fieri ex aliquo tollit creationem, quod ponit, quod illud, quod fit prius, non fuerit mere nihil: sed nulla res ponitur extra nihil, nisi per illud, quod est aliquid eius subiectum, in quo antea nihil est formæ: ergo.

Tertia quoque solutio non potest stare: quæro enim de potẽtia illa, de qua dicis, quod educitur forma, aut est absolute potentia materiæ pure receptiua formæ, vel est pptẽtia aliqua in materia, quæ non sit nihil, ex qua tamen fit forma, seu transeat in formam, sicut imaginati sunt aliqui de puro possibili existente in materia: sed non potest dari secundum, nisi ponas inchoatiuum formarum aliud a materia, quod inferius impossibile ostendetur: relinquitur ergo primum, scilicet, quod illa potentia sit mere receptiua: sed illud non tollit creationem, vt dictum est contra solutionem secundam; Forma enim per hoc in potẽtia materiæ non ponitur extra nihil; alias creatura poneretur extra nihil, per hoc, quod est in potẽtia Dei actiua, tamen quia materia non ingreditur realitatem eius, ex quo in suis realitatibus sunt præcisæ.

Quarta solutio stare non potest minus multo, quam aliæ, esse enim idem est, quod essentia rei, vt in primo probatum est: ergo si materia, & forma dicant duas præcisas essentias, & naturas, sequitur, quod dicerent duo esse.

Item, non minus est anima rationalis habens idem esse cum corpore, quam materia, & forma alia: si ergo forma alia non creatur, quia creatio terminatur ad esse: ergo per illam rationem anima humana non creatur.

Quinta solutio magis est irrationabilis. Agens enim

enim nõ innititur materiæ prius ordine naturæ, A
quam formam producat, imo non attingit materiam, nisi mediante forma. Actio enim agentis
non dependet a subiecto, nisi quia dependet a forma, vt Commentator 7. metaph. dicit. Item iste
creationem non tollit, quia forma prius erat nihil: diffinitio enim creationis secundum Magistrum sententiarum est, quod sit productio alicuius de nihilo sui. Illud autem, quod alij dicunt de
rationibus scientialibus, alias poterit improbari.

Sic ergo ratio posita adhuc manet in suo vigo B
re, sed nunquid ratio illa mea est tantum.

7. metaph. Respondeo. Dico, quod rationem illam ponit Philosophus. 7. metaph. & Commentator similiter de plano, vt apparet ei, qui legit textum, sed & Commentator 7. metaph. com. 19. expresse illam ponit, cuius verba sunt ista. Apparet (inquit Commentator) quod Themistius non intelligit, quomodo fiat generatio, & quid est dictum, quod generatum sit de nouo conuenienti in diffinitione, & substantia. Cum enim intelligit, quod C
generatum hoc modo sit de nouo, quia generans causat formam eius, & ponit eam in materia, quasi esset aliud a materia, fuit necesse apud eũ, vt in rebus naturalibus sint formæ creantes animalia, & plantas. & infra. Intentio Aristotelis est autem, quod conueniens non agit per se formam conuenientis, sed extrahit formam de potentia in actum, & non est agens, quod inducit in illam materiam aliquid extrinsecum, & sic est de substantia in homine, sicut de alijs accidentibus. Calidum enim non inducit in corpore calido calorem extrinsecum, & ita similiter motus D
localis non aduenit ab extrinseco. & infra: Generans animam non est dicere, quod ponat animam in materia, & infra: Aristoteles sustentatur super hoc, quod agens non inuenit formam creando eam, quomodo forma apud Aristotelem non habet generationem, & corruptionem compositi, & cum homo considerauit hoc fundamentum, nullius error accidit sibi: imaginatio ergo creationis formarum inducit homines ad ponendum formas creantes esse. Patet ergo, quod non aliter potest tolli creationem secundum viam Com E
mentatoris, nisi quia forma, etsi sit aliquid a materia, non tamen est aliquid præcisũ per se attingibile aliqua actione etiam intellectus secundũ eum. Ideo deducit Themistium, ponentem formam esse aliquid in materia, ad hoc inconueniẽs, quod habet ponere formas creantes, ac per consequens formam creari.

Hanc eandem sententiam ponit Commentator 7. metaph. com. 29. quod necesse est, cum sit declaratum, quod ex forma simplici non est generatio, nec materia habet generationem, vt F
esse generabile sit diuisibile in duas partes rationẽ non in actu, materiam scilicet, & formam. clare ergo dicit, quod materia, & forma sunt duæ partes non habentes realitates in actu, hoc est præcisas, actus enim distinguit, & separat. Hæc enim ratio ponitur ab eodem, vbi dicit, demonstratio Arist. 7. metaph. com. 31. stat in hoc, quod formæ generantur in se, & tamen manifestum est, quod generatum est formatum, & generans est formãs, scilicet illud, quod mouet materiam, donec recipiat formam in illud, quod extrahit ipsum de potentia ad actum. Et si illud, quod generat formæ subiectũ, esset sua forma, essent duo in actu, quod est impossibile. & infra, & subiectum formæ generaretur ab aliquo, & forma ex alio, tunc vnum actu, secundum quod est actu vnum, generaretur a duobus agentibus, quod est impossibile. Sic ergo patet multis rationibus Philosophi, & Commentatoris, quod forma non est res aliqua in actu existens in materia, sed est modificatio pura, & actuatio eius.

Nunc vltimo moueo aliqua dubia, & primum est, quia si forma sit pura formatio, sequitur, quod sit pura relatio. Formatio enim relationem importat, cum sit alterius formatio. Cõfirmatur quia omne, quod relatiue dicitur, est aliquid excepta relatione: ergo forma non est pura formatio. Tertio quia formatio materiæ nõ videtur differre a materia, saltem non est extra genus materiæ: ad idem enim genus reducitur materia, & eius modus, & formatio: sed forma non reducitur ad genus materiæ, sed est aliud omnino genus sicut actus a potentia: ergo.

Ad primum nego, quod supponitur scilicet, quod formatio sit relatio, figura enim non est nisi formatio, & dispositio, & terminus quantitatis; similiter rotunditas non est aliud, quam formatio cupri, & tamen illa sunt vere de genere qualitatis. Vnde quia huiusmodi qualitates conueniunt cum forma in hoc, quod sunt terminationes purę, ideo dicuntur tales qualitates de quarta specie, forma, & figura. Quod vero dicitur, quod formatio dicitur alicuius formatio.

Respondeo, hoc non facit esse relationem, relatio enim est alicuius, vti termini, ista autem sunt alicuius, vt subiecti.

Ad Confirmationẽ dico, q̃ in forma est considerare illud, quod est ista forma, quod nihil aliud est, quã actuatio materiæ; vel in quantũ forma, & vt sic, est relictum ad materiam. Forma enim dicitur a formando, ideo est nomen relatiuum.

Ad tertium dico, quod modus, & suum modificabile reducuntur ad aliud, & aliud genus. Impossibile est enim, quod sint eiusdem rationis, vt patet de superficie, & circularitate, quæ alterius rationis sunt, & alterius generis.

Ex his infero, quod illud, quod quidam putant, possibile esse idem accidens in duobus substantijs, puta quantitatem vnam in materia, & forma, esset demonstratum, & necessarium, si materia, & forma essent duæ res comparatæ, quarum quælibet esset in se terminata, neutrum esset terminata alterius, hoc enim modo ambo fundarent proprias indiuisiones. & nõ concurrerent ambo ad vnicam indiuisionem: & ideo quantitas aduieniens inueniret duo indiuisa, ac diuisa; & per consequens duo subiecta. Sed si ponatur, quod materia sit res indiuisa in se indispositione propria absoluta, & forma sua etiam indispositione absoluta. (Si tamen, quod ambo fundent vnam indiuisionem relatiuam, hoc est, quod sic sint in se indiuisa, quod sint diuisa) tunc bene apparet, quomodo integrant subiectum vnũ simplex, & non compositum, & tunc quantitas habebit pro subiecto propriam realitatem compositi fundantis indiuisionem illam absolute, ad quam

quam concurrunt materia, & forma relatiua. A
Vnde eadem indiuisione, qua materia, & forma sunt vnum indiuisum absolute, est compositum vnum indiuisum absolute.

Dices. Ista sunt impossibilia, quod materia, & forma habeant proprias indiuisiones absolutas, & quod vnum sit aliud vnitate relatiua, tum quia nisi materia esset in se ens diuisum a forma, indiuisio materiæ non esset indiuisio aliqua ab indiuisione formæ; secunda indiuisio relatiua videtur, quod includat diuisionem, relatio enim præsupponit extrema.

Tertio, quia tunc posset materia prædicari de B
forma, & e conuerso, quibus enim sunt indiuisa relatiue, mutuo se ad inuicem prædicantur.

Respondeo dico ad illud, non est impossibile, quod materia sit res indiuisa in se, & forma similiter, & quod non fundent eandem indiuisionem absolutam. & tamen fundent omnimodam indiuisionem relatiuam in actu, licet non in potentia, hæc est expressa intentio Commentatoris & Philosophi similiter. Quod enim materia & forma non sint vnum indiuisum indiuisione abso C
luta, hoc est dicere, quod non sint vna simplex realitas, sed duæ, aperte apparet ex verbis Arist. & Commentatoris non enim essent alias duo principia, nec ad hoc oportet laborare, quia clarum est. Sed quod materia, & forma hoc non obstante fundent vnam indiuisionem relatiuam, sic quod essentia materiæ claudit per indiuisionem relatiuam esse formæ, & e conuerso, aperte dicit Philosophus, & Commentator 9. metaphys. vnde dicit Philosophus, quod materia, & subie D
ctum habet esse secundum contactum, & secundum ordinẽ, quod exponit Commentator com. 15. dicens, quod essentia materiæ non est nisi ex continuatione cum alio, & vt perficiatur per ipsum. Dices, loquitur de materia, & forma quoad esse, non quoad suas entitates.

Contra illud est, quod statim sequitur ibidem, Materia non est ens per naturam intellectum de ea, hoc est per naturam in se indiuisam, & ab alio diuisam, sed per continuationem cum forma: non accipit ibi continuationem quantitatiuam, sed entitatiuam: illa autem continuatio en E
titatiua non potest esse aliud, quam indiuisio mutua relatiua, nec tamen materia, & forma erunt vna vnitate simplicitatis, & indiuisionis absolutæ, & ideo vnã de alio nõ prædicatur. Quod ergo dicitur, quod nisi materia esset res diuisa a forma non esset alia indiuisio materiæ, & alia formæ.

Respondeo, non sequitur esse indiuisum posterius, quam esse indiuisum, & ideo esse indiuisum potest reperiri sine esse diuiso, & ex hoc etiam partialitas indiuisionum absolutarum nõ exigit diuisionem, quia prius nec ad sui esse, nec ad suã F
plurificari eget aliquo posteriori.

Ad secundum concedo, quod ibi sunt extrema tamen non diuisa.

Ad tertium solutum est, vnde non video, quin alias oporteat, vel quod vna quantitas sit in duobus, vel si quodlibet habet propriam quantitatem, vnum, & idem compositum simplex continuet duo quanta, & duo corpora; ex quo enim, sunt res diuisæ, & vnum non est perfectio, & entificatio, & terminus alterius, per intellectum meũ potero trahere lineas super quodlibet, & reperire in quodlibet longum, & latum, & profundum, nec videtur dicere, quod forma intime illabitur materiæ, nam corpus glorioſum illabitur alteri glorioſo, vel non glorioſo.

Similiter, quomodo fundabitur idem accidens indiuisibile, puta vnam rationem quadrati, cuius ratio consistit in indiuisibili, nam quadratum est terminatio quædam terminata partium figuræ: ergo a se sunt partes materiæ, & alia formæ, quia sunt per se duo diuisa entitatiue, sequitur, B
quod alia esset necessario terminatio partium hic, & ibi: ergo alia ratio quadrati hic, & ibi, ergo in vno lapide quadrato sunt duo quadrata: restat ergo quod materia, & forma tantummodo dicunt realitates distinctas, sicut terminatio a terminabili, inchoatiuum a completo, ac per consequens forma non erit res in actu in materia, sed tantum esset actu actuatio, & terminatio eius.

Ad argumentum in oppositum, illa propositio non est vera in causis formalibus, non enim si per C
quantitatem est aliquid quantum, ergo quantitas est quanta.

ARTICVLVS II.

Vtrum materia fuerit producta in formis simpliciter absque omni forma.

SEcundo quæro de materia. Vtrum fuerit producta in formis simpliciter absque omni forma. Respondeo de possibili. Vtrum materia potuerit produci sine forma, puto, quod sic per diuinam potentiam. Sed hic sunt difficultates multæ consimiles illis, quæ occurrunt de separatione accidentium, de quibus in quarto libro dixi prolixius, ideo omitto. Vnum tamen videtur dubium speciale, quia materia sumatur per posse, quod autem est terminus productionis est esse in actu.

Respondeo: non sequitur, existit; ergo in actu, patet de partibus continui, quomodo autem nõ sequatur: existit ergo est in actu diuiso, de hoc dictum est in simili de accidentibus, hoc dictum sit de possibili. Sed de facto quid dicẽdum? Dico cum Magistro, quod de facto producta est sub alia forma: imaginor ergo, sicut videtur Magister imaginari, quod Deus primo creauit cælum, & terram, & aquas. Cælum dico Empireũ, Terram autem infimam, aquas vero totum residuum, ac medium a cælo Empireo vsque ad terram, & hoc totum erat quasi continuum tunc, cum dixit Deus. Fiat firmamentum in medio aquarum, non fuit, nisi diuisio eiusdem cõtinui, vt sic Cælum esset diuisum in stellatum, & cristallinum, & ita cælum, & terra, & Elementa diuisa fuerunt, ita quod supremum esset cælum cristallinum, & terra infimum, præter terram illa elementa, in medio vero tota alia natura cælestis, vbi sunt plantæ, & stellæ huiusmodi, & tunc fuerunt elementa cõgregata in suis locis, & apparuit statim arida. Volunt tamen quidam dicere, quod forma, sub qua prima creata est materia, sit forma vna communis quatuor elementis, quæ immediatius inest materiæ, quam forma elementorum, nec prima materia est subiectum formarum

rum elementorum, nisi mediante illa forma, quæ quidem manet eadem in translatione elementorum sub diuersis formis elementorum inuicem succedentibus. Sed verum positio hæc contineat veritatem, dicetur cum quæremus de immixto subiecto formarum elementarium suo loco.

DISTINCTIO DECIMATERTIA
DE LVCIS PLASMATIONE.

Prima autem distinctionis operatio &c. Ista autem est distinctio xiij. vbi postquam Magister egit de creatione pure corporali, quantum ad opus creationis, agit de eadem quoad distinctionem operationis, hoc est, de distinctione operum sex dierum, & in speciali agit in distinctione præsenti de lucis plasmatione: Ideo ad euidentiam distinctionis huius formo hic vnam quæstionem.

QVAESTIO VNICA.

ARTICVLVS I.

Vtrum lux fuit prima die creata.

ARguo primo, quod nō, quia nullum accidens proprium producitur sine suo subiecto: sed lux est proprium accidens Solis, & aliorum luminarium; quæ non fuerunt producta prima die: ergo.

In oppositum est auctoritas sacræ Scripturæ: In principio creauit Deus Cælum, & Terram: sequitur, dixitque Deus, fiat lux, & facta est lux. Gen. 1.

Respondeo primo præmitto aliquas propositiones, Secundo ponam propositionem principaliter intentam. Propositiones primæ, quas præmitto, sunt de natura ipsius lucis in se, & est prima Propositio ista, quod lux in luminaribus, & stellis non est forma substantialis, sed accidentalis de tertia specie qualitatis.

Hanc propositionem pono propter opiniones quorundam, qui dixerunt, lucem esse substantialem formam horum corporum. Hanc conclusionem probo primo per Philosophum 1. physicorū vbi dicit, quod est subiectum in vno non potest esse accidēs alteri: sed lux in aliquo est accidens, puta in igne, vt per Damascenum: ergo, & in luminaribus & stellis est accidens.

Respondeo; ratio dicti Philosophi, & Commentatoris est, quia forma substantialis dat esse simpliciter, dat etiam nomen, & diffinitionem, & ideo illud, cui aduenit, non habet nomen, nec diffinitionem; & ideo nulla forma substantialis est accidens aduenies, & extrinsecus alicuius rei, quia tunc veniret in eo, cui aduenit nomen, & diffinitio non, quod est falsum.

Secundo probo idem per Commentator. 8. metaph. co. m. 4. Ille dat regulam ibi ad cognoscendum de aliquo, vtrum sit accidens alicui, vel substantia, videndum est, si additur ei, cui dicitur inesse sine imaginatione, si enim addi possit sine imaginatione, tūc est accidentale; si vero nō possit sine imaginatione, est substantiale. Exemplum de rationali, & risibili: rationale enim non potest addi homini sine imaginatione; est. n. eadē imaginatio dicēdo homo rōnalis, sed risibilis pōt sine imaginatione addi dicendo homo risibilis; & ideo concluditur, quod rationale est differentia substantialis, risibilis vero accidentalis, & per hanc regulam probat Aristot. 7. metaph. quod simitas est accidens naso: sed addendo lucē soli nō est imaginatio; nō enim imaginatio si sol lucidus: ergo lux est soli forma accidentalis, non substantialis.

Tertia ratio ad conclusiōnem est, quia forma substantialis non est per se, & primum obiectum sensus, ita quod per se possit immutare vlsum; hoc enim proprium est tertiæ speciei qualitatis, quod sit inferens passionem sensibus: sed lux est per se motiua visus 2. de anima: ergo.

Secūda Propositio est, q̄ lumen in aere, & radius similiter habēt esse vere reale, & non proprie esse intētionale; vno modo tamen vt diuiditur ex opposito contra esse reale, & hoc modo esse intētionale nihil aliud est, quam esse apparens non existens, quomodo consueuit dici, quod color in Iride habet esse intentionale: similiter duplicitas candelæ, quæ apparet aliter cancellatis oculis: similiter torculo apparente in aqua mota per baculum, de omnibus talibus, & similibus solet queri: Vtrum habeāt esse reale, vel intentionale, hoc est esse apparens, & iudicatum per virtutem aliquam apprehensiuam. Hinc est, quod Aristot. 2. de anima quærit. Vtrum tangibile sit de cap. qualitatis, vel tactus: similiter odor de cap. qualitatis

tatis, vel olfactus, & sonus de cap. qualitatis, vel auditus: & videtur ibi velle, quod tangibile est de cap. qualitatis, cum non solum tactus patiatur a tangibili: sed solus videtur de capitulo ad aliquid, quia a sono nihil patitur, nisi auditus, & ab odore similiter tantum olfactus, & ideo videtur, quod esse formale odoris, & soni non sit nisi in esse iudicato: ex fractione enim aeris, & corporum sit fractio in aere aeris ibi compilati, quo facto potentia auditiua ponit sonū in esse iudicato, & ideo dicit, q̄ sonus, & odor non sunt de capitulo qualitatis, sed olfactus, & auditus, hoc est, eorū esse non est nisi esse apparens, & iudicatum ab aliqua potentia. Esse enim de capitulo auditus, nihil aliud est, vt hic Philosophus capit, quam habere esse apparens, & iudicatum per auditum, similiter de odore: Finalis enim euaporatio immutat olfactum ad esse intentionale, & quidditatem odoris, & ideo est de capitulo olfactus, hoc est, suum esse non est in prædicamento entis realis, sed intentionalis, puta, apparentis, & iudicati per olfactum.

Hoc idem dicendum est de collo columbæ, & quorundam pannorum sericorum, qui in diuersis sitibus apparent diuersi coloris: colores enim illi diuersi non habent esse nisi apparens, & iudicatum per visum; non enim quia oculus meus sit in alio, & alio situ sic alius, & alius color in obiecto; oculus enim nō causat realiter colorem in obiecto. Non sunt ergo colores huiusmodi, nisi quædam apparentiæ obiectiue factæ quidem impressione facta in sensu a re extra, qua facta, res apparet aliter, quam est. Et ideo visiones in se possunt esse falsæ, & possunt esse veræ, quæ non sunt. Non dico quin requiratur res aliqua faciens impressionem aliquam in visu, sine tali enim impressione non potest oculus iudicare vere, & falsē, sed dico de re, quæ non est, quia iudicato resultanti ex tali impressione nō correspondet aliquid in re extra, ita quod impressio licet fiat ab aliqua re, non tamen a re, quam iudico ibi esse.

Tunc ad propositum hoc modo capiendo esse intentionale, volunt quidam dicere, quod sint colores diuersi apparentes in collo columbæ in diuersis sitibus, illi non habent aliud esse, quam esse intentionale, idest apparens, & iudicatum a potentia: sic lux, & radius in aere non habeant esse nisi intentionale iudicatum, & apparens potentiæ visiuæ, quod quidem stare non potest. & ratio est, quia impossibile est, quod effectus realis procedat ab esse intentionali tantum, & apparenti: sed a radio procedit effectus aliquis realis, vt patet, si ponatur speculum concauum directe oppositum radio solis, generatur sæpe ex concursu, & reflexione radiorum ibidem ignis, vt experimentum est: ergo.

Alio modo accipitur intentio non pro esse opposito tali enti, sed pro modo quodā speciali entis realis. Ad cuius euidentiam secundum est, quod entium realium quædam sunt, quorum esse consistit in quadam tendentia, sic, quod potentiam apprehensiuam non habent in se terminare, sed illam faciunt tendere in aliud: quædam autem sunt entia, quæ in se sunt fixa & terminata, nullo modo in aliud tendere facientia.

Exemplum de primo modo, sicut species coloris in medio, vel in oculo. Exemplum de secundo, vt color in se, vel aliud huiusmodi, & tunc hoc modo capiendo esse intentionale, est quæstio in proposito. Vtrum radius, & lux sint intentiones, hoc est: Vtrum sint res, quibus potentia tantummodo tendit in aliud, puta in solem, ita vt non sint res in se fixæ, & terminatæ, sed sint species rei fixæ, & terminatæ deducentes directè potentiam in rem illam, cuius sunt species.

Tunc dicunt aliqui ad quæstionem in isto intellectu, quod radius, & lux non sunt, nisi species hoc modo deducentes in solem, quibus mediantibus potentia tendit in ipsum solem. & ratio pro hoc est, quia radijs multiplicatis multiplicatur species, & e conuerso; vbi etiam supra oculum incidit radius, ibi intendit species: hoc etiam modo radius nihil est quantum ad illud, quod est ratio uidendi ipsum solem.

Sed opinio hæc, licet non sit faciliter improbabilis, quia ex positione non sequitur, quod radius, & lux non sint veræ res sufficientes causare actum realem, tamen non videtur proprie dictum, quod sint species tantum ipsius solis, ita quod eorum ratio consistat in esse illud, quo potentia visiua deduci habet in solem, & in se non sint res fixæ, & terminatæ. Ratio huiusmodi est, quia lux, & radius in medio videntur esse quædam per se sensibilia obiectiue: quæ autem sunt huiusmodi, non habent tantummodo rationem medij tendentis, siue deducentis in aliud: ergo. Sed illa ratio non multum concludit, quia species in intellectum & intellectio habent modo rationem medij, & formalis tendentiæ in aliud deducentis, & tamen possunt per se obiici intellectui. Sic dicam de radio, & luce. Ideo aliter arguam contra opinionem, quia cum species solis vere multiplicetur non solum in medio, sed in sensu exteriori, & in sensibus interioribus existentibus subiectiue in cerebro, si species solis sit radius siue lux, sequitur, quod actu sit radius, & lux in potentijs interioribus, in quibus ponuntur species solis, & sic cerebrum medium esset radiosum, & lucidum, quod non videtur esse rationabile, quod ita sint tales illustrationes specierum. Et confirmatur, quia illud, quod habet esse tantum intentionale hoc modo, vt expositum est, non denominat subiectum suum, vnde species albi in medio non denominat ipsum medium, non enim dicitur aer albus, nec organum oculi propter speciem albedinis inexistentem; sed lux, & radius vere denominant subiectum recipiens; vere enim ad præsentiam lucis dicitur aer lucidus, vel radiosus; & si lux vel radius essent in cerebro, & potentijs intentionalibus, vere diceretur potentia illa luminosa, & radiosa. Dico ergo quantum ad hoc, quod radius, & lux sunt vere forma realis; sunt enim qualitates veræ de tertia specie, & sunt instrumenta substantialia so-

lis in alterando, & cansando colorem ad eductionem generabilium inferiorum.

Tertia propositio est, quod radius, & lux multiplicantur a sole in instanti. Hanc propositionem pono contra opinionē Auempace de speciali, quæ dicit, quod multiplicantur in tempore. Vnde ille probat, quod citius, & prius tempore videtur medium basis continuæ, quam extrema; ratio est, quia radij visualis motus prius attingit medium, quam extrema, & hoc prius tempore, licet imperceptibili.

Hoc autem probat, quia linea terminata ab oculo ad medium est breuior quam ea quæ est terminata ad extremam. Aristoteles 6. physicor. & 10. metaph. autem est opinionis contrariæ, Vnde dicit, quod visio perficitur in instrumento: Commentator 6. physicorum etiam dicit, quod illuminatio fit in instanti, & hoc dicit ipse. Ignorauit Auempace, Pro illa opinione Aristotelis, & Commentatoris sunt rationes. Prima est, quia radius vere generatur in medio in instanti, Antecedens manifestum est, consequentiam probo, quoniam impossibile est aliter vnum solum radium generari. Sol enim non manet in eodem situ, & eadem dispositione ad medium, nisi per instans, tunc sic: in vnico illo instanti, quo sol est in vno situ, & dispositione ad medium, aut generatur radius, & habeo propositum, aut non, & tunc nunquam generabitur, ratio huiusmodi est, quia radius diffunditur a sole secundum lineam rectam ad istū punctum medij. Variato autem situ variatur linea recta solis ad illum; ergo variatur radius, qui diffunditur secundum lineam illam, ita quod primus corrumpitur. Aut ergo oportet dicere, quod sol diffundat vnum radium in isto medio, aut si generat alium, & alium radium secundum alium, & alium situm ad medium, oportet necessario, quod ille, qui fit secundum istum situm ad medium, corrumpatur, & alius generetur secundum alium situm ad medium. & quia oppositio solis, & situs in ordine ad istum punctum, non durat in medio nisi per instans, oportet necessario, quod si tunc generatur radius, quod non duret nisi per instans: ergo sua generatio est in instanti, vel nunquam generabitur. Dices, quod generatio radij non est secundum lineam rectam, hoc falsum est, alia. n. generatio lucis, & alia generatio radij: licet ergo generatio lucis sit generatio circularis, generatio tamen radij recta est.

Secunda ratio ad idem est, quoniam quando forma aliqua diffunditur in subiecto, siue spatio aliquo tempore perceptibili, si fiat spatium proportionatum, in illo tali spatio fiet tempore perceptibili super spatium miliaris, motus eiusdem mobilis fiet super lineam tempore perceptibili. Ponamus etiam, quod illuminatio spatij quantitatis suæ sit imperceptibilis, si capiam totū Hemispheriū illud est improportionatum respectu spatij illius, ac per consequēs illuminatio totius hemispherij erit in tēpore perceptibilis. Dices, quod tempus est ita breue, quod non apparet.

Contra: in vigesima parte vnius moti fiat diffusio luminis super pallium hemispherij, in maiori tempore fiat multiplicatio in maiori quantitate: ergo tantum poterit augeri quantitas hemispherij illuminādi, quod illuminatio ibi fiet tempore perceptibili.

Tertia ratio ad Conclusionem est, quia si illuminatio non fieri possit in instanti, aut hoc est ex luminis solaris debilitate, siue ex debilitate vnitatis solis; aut est ex dispositione subiecti, puta ipsius medij, aut ex distantia corporis solaris ad subiectum siue medium: sed nullum istorum habet locum in proposito. Non primum: Virtus enim solis excedit totum hemispheriū in illuminando: Nec secundum, quia aer est summe dispositus ad lucem, non enim est indispositus contrariæ, sed tantum priuatiue, similiter distantia proportionata est: ergo. Tunc arguo sic. In quocunque instanti passum est aptum natum immutari, & est agens potens agere, in illo instanti potest esse effectus; sed in primo instanti aer est summe dispositus receptiue; & sol potens sufficienter actiue respectu illius luminis: ergo in primo instanti potest esse aeris illuminatio. Sed dices: ergo motus localis est in instanti, quia diffusio luminis fit cum motu locali; sed illuminatio est simplex alteratio: Dices, quod hoc impedit, quia sol illuminat vnam partem medij alia mediante.

Contra. Hoc non prohibet, in eodem enim instanti, quo sol illuminat primam partem, altera pars est summæ dispositæ, & sol potens agere respectu eius. Licet ergo prius natura aer illuminetur secundum partem propinquiorem, non tamen prius tempore, sed in instanti, Vnde est imaginandum, quod sol illuminat partem aliam, & sic de alijs, & totum medium in eodem instanti, ita, quod ibi est tantum ordo naturæ, & agentium non temporis.

Quarta propositio est, quod lux, & color non sunt duo disparata obiecta visus. Hanc Conclusionem pono propter opinionem quandam, quæ dicit, quod quodlibet eorum est per se obiectum visus, & primum; ita quod secundum eos visus est potentia vna, nihilominus tamen non habet potentiam obiectiuam formalem vnam. Nec hoc est inconueniens secundum eos, quoniam tactus est vna potentia, & tamen est duarum contrarietatum, primo scilicet ficci, & humidi, calidi, & frigidi, quæ sunt rationes totaliter disparatæ.

Hanc propositionem non puto esse veram, ideo probo conclusionem oppositam, quam accepi Primo, Quia lux, & color in medio, in quo insunt, habent se sicut perficiens, & perfectibile, sicut prius, & posterius: Mouet enim in virtute lucis color ipse. Ideo alij dicunt, quod est lux per se proprium, & primum obiectum visus: color autem non est in actu nisi per lucem. Vnde non manent in tenebris colores in actu, sed tantum in potentia; fiunt autem in actu mediante luce, & hæc est opinio Auicennæ, quam improbat Commentator.

Aui-

Auicenna enim per se habet argumentum, quod lux diuersimode incidens generat colores diuersos, secundum diuersam dispositionem subiecti, & ideo color in tenebris non est in actu, sed potentia propinquissima, & per lucem reducitur ad actum. & hoc est, quia color nihil aliud est, quam lux participata in mixto, & ideo ad diuersitatem lucis & mixtionis, sequitur diuersitas colorum: vnde de nocte, color aereus videtur albus, & rubedo similiter videtur albedo, & multa alia experimenta, quæ ratio non potest negare, & confirmant conclusionem illam.

Tunc arguo contra eam, quia tunc color non haberet esse fixum, nec mixta haberent suos colores fixos, imo color eorum esset sicut color Camaleontis. Sed ratio hæc cito ab alijs soluetur, ideo arguo aliter sic. Qualitates propriæ elementorum remanent, & sunt in forma mixta in actu quocumque extrinseco circumscripto: sed elementa habent propriās luces, quæ sunt propriæ eorum qualitates (vt Aristoteles libr. de coloribus intendit, & dicam in materia de elementis.) Elementa etiam in actu remanent in mixto: ergo earum qualitates etiam remanebunt. Tunc vltra: non possunt qualitates eorum remanere cum maiori absolutione, quam illa immixta: ergo sicut ex ipsis conflatur mixtum, sic ex qualibet earum conflabitur qualitas quædam mixti: sicut enim se habet forma ad formam, sic qualitas propria ad propriam eius qualitatem, esset ergo qualitas mixta conflata, ex qualitate eius lucis elementaris, & illa est qualitas, quæ in corporibus mixtis appellatur color: ergo color est in mixto in actu circumscripta luce corporis extrinseci modosi, licet non circumscripta luce propria elementorum, color enim hoc modo non est aliud, quam qualitas quædam mixta ex lucibus proprijs ipsorum elementorum proportionabilium.

Tunc ad instantias pro alia opinione, ad experientias illas dico, quod lux potest variare colores, non quantum ad rem, sed quantum ad apparentiam, Vnde si lux fuerit multum intensa, videtur quandoque color albus, vt patet in lumine solis in meridie, & lumine lunæ, quæ albedo non est ibi secundum rem, sed tantummodo in esse indicato.

Sed adhuc manet difficultas, quomodo lux, & color, ex quo sunt diuersæ qualitates pertinent ad eandem potentiam? dico tamen, quod nullum est inconueniens, arguo enim sic. Qualitates mixtæ, & extremæ ad eandem potentiam reducuntur. Hanc probo inductiue de colore elementari, & mixtorum; similiter de siccitate, & humiditate, quæ sunt extremæ, & de mollicie, quæ est medium, similiter de pinguedine, & craffitate, quæ sunt qualitates mixtæ, Vnde de qualibet earum dicit Commentator, 4. metaph. quod sunt perceptibiles tactu, quia extremæ, ex quibus componuntur, pertinent ad sensum tactus. Sed color est qualitas quædam mixta ex qualitatibus proprijs elementorum, quæ sunt luces propriæ earum.

Lux autem pertinet ad sensum visus: ergo color, in quantum est qualitas mixta ex alia, & alia luce, pertinebit ad sensum visus.

Ad euidentiam autem ipsius propositionis assumptæ est dicendum, quod aliqui putant, quod terra nihil faciat ad lucem, nisi terminatiue, vnde imaginantur, quod ignis habeat lucem proprie ita, quod concurrit ad lucem causando. Aer enim ratione Dyaphaneitatis, & aqua ratione perspicuitatis se habent ibi receptiue. Terra vero, quia opaca, & terminata facit ad lucem tantum terminatiue, quia ibi terminatur, & terminata mouet visum.

Sed hanc imaginationem non puto esse veram: Aristoteles enim libr. de coloribus dicit, quod omnia elementa habent qualitates quasdam sensibiles sensu visus, quod dicunt luces, sicut patet de aqua, quæ videtur viridis, quæ quidem viriditas non est color, cum elementa non habeant colores in actu, maxime aqua, & terra, sed lux aquea. Similiter in aere est lux propria quædam, magis vergens ad albedinem, & hinc est, quod mixta, si videantur in aere, sunt alba, vt patet de spuma, & niue: similiter ignis habet suam lucem tendentem ad rubedinem, terra vero suam, quæ magis tendit ad nigredinem.

Hinc est, quod Aristoteles ibi distinguit colorē dicens, quod quidam colores sunt compositi, quidam simplices: habent ergo elementa proprias luces, quæ ab Aristotele vocantur colores simplices. Tunc quando elementa immiscentur, sicut non corrumpuntur elementa, sed manent: sic eorum qualitates, & luces non corrumpuntur, sed conueniunt ad vnam qualitatem conflatam, siue resultantem, quam Aristoteles vocat colorem mixtum.

Hinc est, quod secundum diuersas mixtiones elementorum apparent in mixtis alij, & alij colores: Ibi enim miscentur aqua, & terra, & si dominatur terra, apparet ibi color medius vergens ad opacitatem quandam propter opacum terreum, quod ibi dominatur. Si vero prædominetur aer, vergit ad colorem magis albū, & quasi positiue. Si autem prædominetur aqua, vergit mixtum ad colorem viridem, & hoc manifestum est in folijs arborum. Primo namque apparent viridia propter prædominium ipsius, si quando fuerint desiccata, & dominetur aer, incipiūt dealbari, & apparent quandoque colores præmaturi. Vnde secundum illam viam, videlicet secundum diuersam mixtionem elementorum, Aristoteles dat causam diuersitatis foliorum, & fructuum, vbi supra. Et hinc est, quod alius est color ossis, alius color carnis.

In omnibus enim coloribus mixtorum, sunt realitates qualitatum elementarium, quæ sunt propriæ luces eorum, sed si sint fractæ eo modo, quo sunt literarum soni fracti in medio sono syllabarum, & secundum quod aliter, & aliter concurrunt huiusmodi realitates in mixto, est facile assignare causas diuersorum colorum in mixtis.

Sed quid ad Aristotelem, qui dicit, quod co-

lor est lux in corpore terminato, per quod videtur intelligere, quod color non addat ad lucem, nisi determinatum subiectum, puta corpus terminatum, vt videlicet illud, quod in dyaphano, & perspicuo est lux in terminato sit color: dico, quod diffinitio illa Aristotelis non obuiat prædictis. Ait enim, quod color est extremitas perspicui in corpore terminato: hoc ergo, quod dicitur extremitas perspicui, referendum est ad qualitates, & luces elementorum, hoc vero, quod dicit in corpore terminato, est referendum ad ipsum mixtum, quod capit terminationem maiorem, & minorem, secundum quod plus habet de terreo opaco: vt sit sensus: color est extremitas perspicui, idest qualitates, & luces illorum elementorum in corpore terminato, id-est mixto. Sic ergo apparent Maior illa, & Minor: ergo stat conclusio, quod scilicet ex eo, quod color est qualitas mixta, & media ex luce elementari, pertinet ad eandem potentiam cum ipsa luce. sed quid dicendum de luce solari?

Respondeo, Aristoteles vbi supra videtur quandam vniuocationem ponere inter qualitatem sensibilem solis, & qualitates elementorum, puta ignis, sic etiam mixtorum, vnde dicit, quod sol habet colorem album, idest sensibile qualitatem appropinquantē ad albedinem, quæ est qualitas mixta.

Quinta propositio est, quod lux exigitur adhoc, quod color actu videatur, sed quomodo, & quare, sunt diuersi modi. Aliqui enim dicunt, quod exigitur propter medium, vt, scilicet disponat ipsum ad recipiendum speciem coloris, qui multiplicatur, ad organum: Hinc est, quod si color fuerit in medio illuminato, & oculus ille videbit colorem. Sed contra hoc est, quia si propter hoc exigitur, tunc non possent colores species multiplicare per medium tenebrosum, quod est contra experientiam: nam oculus existens in tenebris videt colorem illuminati, quod non esset, nisi species coloris multiplicaretur per medium tenebrosum, in quo ponitur esse oculus ille videns in tenebris. Ideo dicunt aliqui, quod requiritur propter organum. Sed hoc non est etiam verum, quod habet prædicta experientia, nam oculus existens in tenebris videt colorem illuminatum. Oportet ergo, quod requiratur propter colorem, sed quomodo dicitur, quod propter actum secundum, licet enim color in tenebris sit in actu primo, tamen non potest, vt sic habere actum secundum, sed actum talem largitur ei lux. Sed hoc non sufficit. Si enim color in tenebris est sufficienter in actu primo, quare non habet actum secundum.

Ideo dico, quod requiritur lux propter colorem non absolute, sed ad hoc, quod moueat, & ideo aliqualiter propter actum secundum. Ratio vero huiusmodi est, quia color est lux diminuta, non sufficiens ex se mouere visum, & ideo, si fuerit aliqua qualitas in tenebris participans lucem magis perfecte, poterit vtique mouere visum, sicut clare apparet in carbunculo, & noticula, quæ videntur in tenebris, quia habent lucem fortiorem. Dico tunc aliam Propositionem, quod diminutum in aliquo genere non exit in actum, nisi per assistentiam fortioris in genere primo, Virtus motiua diminuta non potest mouere, nisi per assistentiam fortioris in genere primo: quia ergo, vt dictum est, color imperfecte participat rationem lucis, ideo ad hoc, quod moueat, exigitur existentia lucis extrinsecæ, vt ambo integrent rationem vnius sufficientis motiui respectu medij, & oculi. & ideo licet medium sit obscurum, similiter organum sit in tenebris, dum tamen lux sit circa rem, quæ possit res illa nullo appposito mouere visum. Vnde existens in puteo tenebroso, hoc modo videt stellas, quod est, quia lux non propter aliud requiritur, quam propter colores, vt dictum est.

Vltima propositio pertinens ad propositum principale. Vtrum lux fuerit prima die creata, & quæ lux est illa, quæ creata fuit. Dicitur, quod non lux proprie, sed similitudinarie, puta Angelus. Vnde creatio Angeli fuit opus primæ diei, ideo sensus est. Dixit Deus, fiat lux, id est, Angelus.

Sed contra hoc est Augustinus contra Manichæum, & super Genesim ad literam, qui dicit ibi, non est metaforica, sed historica literæ sacræ Scripturæ, nunc autem planum, quod litera habet de luce corporali, non de Angelo: vnde sequitur, quod factum est, habet de luce corporali, non de Angelo, vnde sequitur Vespere, & mane dies primus, dies autem non fuit sine corporali luce.

Ideo dicunt alij Doctores, puta Magister, & Beda, quod lux illa fuit nubecula quædam corporalis in loco illo, vbi sol nunc est circumiens hemispherium illud, & causans diem potentia sua, sua vero absentia noctem, sicut nunc facit sol. Sed statim oritur difficultas, quid factum sit de nubecula illa luminosa. Ad hoc tamen dicunt, quod conuersa est in solem, lunam, & stellas, quæ facta sunt de illa, vt de materia. Sed contra hoc est, quia tunc sol esset generabilis, & corruptibilis, & alia luminaria similiter, & rediret tunc opinio Antiquorum Philosophorum. Ideo dicunt alij, quod lux illa fuit quædam qualitas luminosa, quæ fuit data corporibus cælestibus signanter soli: dicunt tamen, quod sol, & alia corpora luminosa, quantum ad substantiam, fuerunt creata prima die, quod prima die materia fuit sub formis substantialibus cælorum, & aliorum corporum luminarium, & ideo sol quantum ad suam formam substantialem fuit die prima: similiter corpora alia stellarum, sed carebant propria eorum qualitate, quæ est lux, & ita fuit eis data quarta die: in prima ergo die Deus dixit: Fiat lux, idest corpora cælestia luminosa, quantum ad substantiam, & cum aliqua qualitate lucida vmbrosa, quæ quarta die ad præsentiam perfectioris corrupta est, vel illa eadem augmentata.

Sed ista via ita repugnat Philosophiæ, sicut prima, & est satis irrationabilis: lux enim solis secundum

dum philosophiam coæua est soli, & eam necesse esse, sicut Sol. Ratio huiusmodi est, quia lux est sequela necessaria formæ substantialis Solis, & corporum aliorum, sicut risibilitas hominis. Tales enim non separantur factione, & productione a suis subiectis, & quicquid sit de potentia Dei; tamen talia miracula non sunt ponenda sine necessitate. Dico ergo quantum ad istum articulū, quod sententia Damasceni, & Basilij magis est tenenda, eo quod magis consona est sensui litterali scripturæ, quæ de plano habet, quod prima die facta est dies. Sed quid tunc debet intelligi per diem.

Ad huiusmodi euidentiam sciendum est, quod dies potest diffiniri tripliciter, vno modo per causam efficientem, vt cum dicitur: dies est latio Solis super terram, & hoc non fuit prima dies, de qua nunc est sermo.

Alij vero dies diffiniuntur per causam formalem, quæ assignat eius quidditatem, puta si dicatur: Dies est luminositas quædam, & hæc diffinitio est imperfecta; ideo tertio modo potest diffiniri per causam formalem includendo materialem, & hæc est diffinitio propria accidentiū 7. metaph. hoc modo dies luminis situs Hemispherij, siue in media sphera, Tunc ad propositum dico, quod dies quæ primo creata est, fuit non aliud, quam luminositas quædā causata in Hemispherio successiue, sicut nunc causatur a Sole. non enim Deus indiget Sole in causando lumen in medio, & ideo sicut Sol nunc suo circuitu causat in Hemispherio aliam, & aliam luminositatem quæ est alia, & alia dies, & hoc successiue, lumen prius, & lumen consequens diem post diem. Sic recte Deus sua virtute causabat in medio absque præsentia Solis lucem, & luminositatem quandam similē illi, quam nunc facit Sol, & hoc successiue, augendo etiam, & decrescendo, ac per hoc etiam mane, & vespere causando, & successiue lumen post lumen, idest diem post diem, vsque ad quartum diem, qua Sol productus est, & tunc creauit Deus immediate Solem, & corpora alia luminosa cum luce propria. Et tunc Deus suspendit actionem suam circa lumen Hemispherij, & permisit Solem agere actionem suam, qui ex tunc causauit lumen in medio, eo ordine, quo Deus creabat primo, & successiue, & per consequens cōtinuauit diem post diem successiue, eo modo, quo Deus immediate creauerat dies tres primos, Sic ergo lux illa prima die fuit creata, secundum hoc luminositas quædam successiue causata in Hemispherio eiusdem rationis cum eo, quod modo causatur a Sole, quæ est formaliter idē, quod dies; cuius itē priuatio est nox, creata (inquam) mediate a Deo. et intelligo, quod luminositas illa moueretur per Hemispherium, sed continue creabatur successiue alia, & alia, sicut modo, & hæc est sententia Damasceni lib. 2. c. 4. Dicit enim, quod lux illa erat radius, qui expansus faciebat diem: hoc idem dicit Basilius in Exameron. Hoc idem videtur intendere Magister, & Beda, qui ponebant illam nubeculam esse corpus lucidum, non accipiendo corpus proprie, sed quia lux, siue lumen est extensum in medio; quia etiam imaginantur lucem, quasi per modum corporis cuiusdam, ideo large poterat lux illa dici corpus; quia vero sol peregit postea officium illius lucis sua luce simili causata ab eo, ideo potest dici aliqualiter, quod lux die quarta fuit conuersa in solem. Hæc expositio est summe consona textui, qui dicit, Appellauit lucem diem. Dies enim formaliter non est nisi luminositas in tanta mensura existens in Hemispherio; nec est dies nubecula illa lucida, nisi causaliter, pro quanto poterat esse a tali nubecula.

Ad argumentum patet: Non enim facta est lux illa sine subiecto, facta enim est in Hemispherio.

DISTINCTIO XIV.

DE OPERATIONE SECVNDA DIE VIDELICET DE FIRMAMENTO.

Dixitque Deus: Fiat firmamentum, &c. In hac decimaquarta Distinctione agit Magister de operatione secunda die, videlicet de firmamento. Ideo ad euidentiam pleniorem naturæ cæli in generali quærendum est de tribus. Primo de natura cæli in se. Secundo de Intelligentia mouente cælum ipsum, quæ a Philosopho

dicitur anima cæli. Tertio de toto composito ex anima illa, siue Intelligentia, & ipso cælo, qualem modum compositionis, & indiuisionis posit h abere. Et quia concordia Scripturæ sacræ, & Philosophiæ non est parui pendenda secundum sententiam Augustini primo super Gen. & secundo ad litteram, vbi dicit: Cauendum est, ne forte aliquis modum arbitretur aduersus Philosophos de ponderibus elementorum subtiliter diserentes nullo testimonio fidei vtendo. Et subdit: quod ipsi non contenti auctoritate nostrarum literarum, & neſcientes, quemadmodum factum sit, libros sacros facilius irridebant, quam reprobabant, quod vel nihil certis rationibus receperunt, vel experientijs citius receperunt. Idcirco in istis inquisitionibus videndum est, quid possit dici concorditer secundum viam præcipuorum Philosophorum, non discordando a vera sententia Scripturæ, ac Doctorum Catholicorum. Quærendum est primo de natura Cæli in se, quoad suam intrinsecam rationem, & quæro circa hoc duas quæstiones.

QVAESTIO PRIMA.

1 Vtrum secundum sententiam Aristotelis, & Commentatoris sui cælum sit natura simplex non composita ex materia, & forma.

2 Vtrum ponere cælum esse naturam simplicem, & non compositam ex materia, & forma, repugnet auctoritatibus sacræ Scripturæ, & Doctorum Catholicorum.

ARTICVLVS I.

Vtrum secundum sententiam Aristotelis, & Commentatoris sui cælum sit natura simplex non composita ex materia, & forma.

QVANTVM ad primũ arguo primo, quod secundum sententiam Aristotelis 8. metaph. ponenda est materia in cælo, quia ille dicit, quod corruptibilium, & incorruptibilium non est eadem materia: ergo videtur, quod in quibusdam incorruptibilibus ponenda est materia; sed hoc maxime videtur de cælo, nullũ enim incorruptibile secundum Philos. videtur esse materiale, sicut cælum: ergo.

Confirmatur, quia 2. de cæl. & mund. dicit: Cũ dico hoc cælum: dico ergo in hoc cælo demonstrato, de quo quæstio quærit, videtur ponenda esse materia.

In oppositum est Commentator de substan. orbis, & 1. physicorum, vbi expresse negat materiam in cælo.

Respondeo ad euidentiam huius quæstionis primo præmittam propositiones aliquas, quæ tenendæ sunt secundum viam Philosophorum de ipso cælo. Secundo inferam ex eis aliquas alias propositiones, scilicet quæ ab eis immobiliter tenebantur.

Quantum ad primum pono primo propositionem illam ad propositum principale, quod Philosophus, & Commentator senserunt, Cælum esse formã simplicem, siue naturam non compositam ex materia, & forma substantiali.

Hanc propositionem probo primo per Philosophum 8. metaph. vbi dicit, quod transmutationem substantialem sequuntur transmutationes aliæ: aliam vero transmutationem non oportet, quod sequatur trãsmutatio substantialis, & ideo concludit, quod non est necesse, quod illud, quod habet materiã ad vbi, habeat materiam, quæ est subiectum generationis: innuens ibi, quod corpus cæleste nullo modo habeat materiam de genere substantiæ, vbi dicit Commentator com. 4. Ideo videns, quod corpus cæleste non corrumpitur ex materia, quæ est in potentia, & forma, quæ est in actu. Secundo idem patet ex illo Philosophi 7. metaph. Dico autem materiam, per quam res potest esse, & non esse: sed cælum non habet potentiam, per quam possit esse, & non esse, cum sit corruptibile vt apparet: ergo.

Tertio per illud 8. metaph. vbi dicit, quod eadem est potentia contrariorum, siue contradictiorũ, & per hoc subdit ibi: Impossibile est, quod in æternis sit potentia, nisi ad vbi. Dicit Commentator com. 7. quod in talibus corpõribus non est potentia ad corruptionem: ergo nec ad fatigationem: ergo.

Idem apparet ex dictis Commmentatoris 1. de cæl. & mundo com. 5. Primum est vbi infert, quod si corpus cæleste sit compositum ex materia, & forma, contingat sit generabile, & corruptibile, & infra: ille locus est fortior omnium locorum facientium errare, quod corpus cæleste est compositum ex materia, & forma.

Item idem 1. c. & in com. 10. dicit. Ex hoc bene apparet, quod corpus cæli non est compositum ex materia, & forma, sed est simplex forma; formæ enim, quæ sunt in materia, contrariæ sunt: & si esset forma in materia sine contrario, tunc natura otiose egisset, cum in illa materia non sit aliqua

qua potentia omnino. Si enim substantia materiæ est in potentia, & fieret aliqua materia in aliqua potentia, cum potentia nunquã exit ad actũ illa omnino est otiosa, & superflua. Nam si non esset generatio, & corruptio, non stabit operatio istius virtutis, scilicet potentia. Operatio enim istius potentiæ, quæ est ex ea, sicut abscissio ex acumine gladij, est generatio, & corruptio: ergo si illa potẽtia esset sine generatione, & corruptione continue, quod aliquid erit ens sine sua actione, propter quod fuit ens, quod est impossibile.

Item dicit, quod si totum esset naturale, contingit, quod esset compositum ex materia, & forma, quia generabile, & corruptibile. & infra dicit: quod propter hoc corpus cæleste caret potentia omnino, & in com. 49. dicit: Et si corpora cælestia essent eadem genere, vt plura sunt, essent composita ex materia, & forma diuersis, & si ita esset, essent ingenerabilia, & incorruptibilia.

2. de cæl. & mund. c. 4. Item de cæl. & mund com. 95. dicit, quod corpus neutrum caret subiecto, ideſt contrarietate, & infra dicit, quod corpus cæleste non est materia, & aliquid habens formam, quoniam si ita esset, esset graue, & leue.

Item de substantia orbis etiam dicit idem, ait enim ibi, quod corpus cæleste, est simplex non compositum ex sui materia, & forma. & infra: Dicamus ergo, quod illud corpus non componitur materia, & forma; nulla enim potentia est in eo omnino. Omne enim, in quo est potentia, quæ est in substantia, potentia illa est ad duo, & breuiter istum libellum videtur edidisse pro intentione illa. Vnde dicit, quod hæc natura scilicet corpus cæleste, caret potentia omnino; & hoc amplius declarabitur in libro de substantia orbis: Hæc ille.

Secunda propositio, quam sensit Philosophus de substantia cæli, & Commentator eam expressius explicat, est, quod cælum habeat dimensiones terminatas tantum, ita, quod in eo non sunt dimensiones interminatæ, quod quidẽ declarat ex tribus. Primo, quia corpus hoc non suscipit magis, & minus, nec varietatem in suis dimensionibus stante eadem forma; sicut vinum eadem forma rarefit per ebullitionem, & dũ quiescit, fiũt eius dimẽsiones minores, & hæc varietas arguit, quod in vino non sunt dimensiones simplices, & in actu tantum, imo interminate, & in potentia, & ideo potest variari ab vna dimensione in aliam, quod tamen in corpore cæli fit impossibile: ergo. Imaginatur enim, quod sicut impossibile est triangulum non habere tres, sic est impossibile cælum in suis dimensionibus variari: Vnde Commentator de substantia orbis quasi in 1. dicit, quod si aliqua forma non recipit magis, & minus, manifestum est, quod in subiecto eius non existunt dimensiones prius, & ita, quod cum fuit declaratum apud Aristotelem, quod corpora cælestia non sunt generabilia, & corruptibilia, negauit in eis subiectum recipiens dimensiones per existentiam simplicium dimensionum. & infra: Corpora cælestia non retinent formas mediantibus dispositionibus in eis existentibus, potentia scilicet non terminate, sicut est de dimensionibus existentibus in prima materia cum formis ipsius materiæ, sed dimensiones, quæ sunt in corpore cælesti, sunt proprium eius.

de substan. orb. q. in. 1.

Secundo declarat idem ex hoc, quod idem corpus est ingenerabile, & incorruptibile. Corruptio enim est in corporibus pro eo, quod in eis est materia habens dimensiones interminatas: poterit capere diuersas terminationes, & transferri de dimensione propria formæ aeris ad dimensiones sibi oppositas, & proprias formæ ignis. Si enim non posset capere nisi dimensiones proprias aeris, aer esset incorruptibilis, Vnde dicit Commentator circa principium, quod materia nunquam denudatur a dimensionibus interminatis, & hoc est proprium sensui, sicut in materia de dimensionibus interminatis allegaui. Videmus enim, quod quando qualitas aeris agit in aquã, incipit aqua augeri, & crescere in dimensionibus aeris, cum itaq. peruenerit ad magnam quantitatem, tunc subiectum denudatur a forma aquæ, & a dimensionibus proprijs formæ aquæ, & recipiet formam aeris. & infra: & causa istius est; quia subiectum recipit dimensiones, sed potentia recipiẽs dimensionem non est nisi in potentia, & ratio huius est, quia si non essent dimensiones in potentia, non posset forma illa corrumpi, quia nec dimensiones separari alias corpus, transiret in non corpus, & corpus succedens fieret ex non corpore, quod est impossibile.

de substan. orbis.

Tertio declarat idem ex prima propositione, dimensio enim interminata est propria passio materiæ in cælo, in quo nulla est materia.

Tertia propositio, quam Aristot. & Commentator senserunt de cælo, est, quod ipsum non est intelligibile in suo vltimo actu, & completo, siue in vltima sui perfectione; quæ est operatio, nisi in ordine ad formã, quæ est motor eius; licet possit intelligi in actu primo, quoniam est ens actu in actu primo, siue illa forma, non in actu secundo, & hæc sunt verba Commentatoris 2. de cælo, & mundo com. 97. cum ait. Dicamus ergo, quod illa natura non est existens in actu per formam, sed materia corporis cælestis est in actu, & loquitur ibi de forma abstracta, & subdit. Si ergo illa materia non fuerit composita, non habebit, vt sit intellecta, sed est vna numero indiuiduata per se, sed est intellecta in respectu ad aliud. & subdit, quod corpus cæleste non operatur, nisi in quantum est subiectum formæ: Item etiã sequitur: Dicamus ergo intelligere de hac natura cælesti, quod est subiectum intellectus, non quod sit aliquod habens formam, vel materiam. hæc Commentator.

Quarta vero propositio, quam Aristot. & Commentator posuerunt de isto corpore, est, quod accidentia, quæ videntur esse contraria ei, & istis inferioribus, dicuntur de eo æquiuoce, & de istis inferioribus vel secundum prius, & posterius, æquiuocè, quædam caliditas, & frigiditas dicuntur de ipso, & inferioribus, & vniuersaliter qualitates actiuæ, & passiuæ. Quod enim illæ qualitates æquiuoce dicantur de eo, & istis inferioribus probant primo, quia non videntur calefacere nisi per motum, sicut testimonium dat Aristoteles de sagitta mota, & est demonstratio eorũ: & quia in omni motu est deuenire ad primũ mouens non motum in illo genere: ergo in genere

re alterationis est necessari o deuenire ad primum inalteratum: sed caliditas, quæ est in istis inferioribus, est qualitas passiua, quæ sequitur alterationem: ergo qualitas eiusdem rationis non potest esse in eo, quod est primum alterans, alias esset alteratum, & has deductiones ponit Commentator de substantia orbis parum vltra medium.

Adhuc autem accidentia, quæ sunt eiusdem rationis in cælo, & in inferioribus dicuntur de eis secundū prius, & posterius: diaphaneitas etenim, & densitas, & luminositas est eiusdem rationis in eis, in corporibus quidem cælestibus nō a mixtione, sed dyaphano simplici. Corpus enim cæleste est diaphanum, & lucidum: in illo vero loco, vbi apparet magis lucidum, vbi scilicet sunt stellæ nō est admixtio corporis ignei, & diaphani simpliciter cum corpore denso, quasi corpus densum sit aliud a corpore luminoso, sicut est in istis inferioribus. ignis enim non lucet in sphera sua, sed tantum, cum admiscetur corpori denso: in stella vero non est aliud corpus dyaphanum a corpore denso, sed in illa forma est admixtio partium orbis, siue congregatio, qua congregatione lux stellæ resultat, & ideo stellæ omnes sunt eiusdem rationis cum toto orbe suo: nec sicut luminosum a non luminoso, cum totus orbis sit luminosus; sed differunt, sicut luminosum, quod aspectum terminare non potest, & luminosum densum, & aggregatum, quod potest aspectum terminare. Similis aggregatio est intelligenda in parte illa, in qua est galaxia, licet minor quam in astris. Cum ergo lux proueniens ex admixtione duorum corporū, sit imperfectior luce illa, quæ prouenit ex admixtione simplicis corporis diaphani patet, quod lux dicitur perfectius de luce cęlesti. Hęc omnia dicit Cōmentator, vbi allegatus est supra.

Secundo principaliter infero ex dictis quædam, Primum est, quod natura cæli non est forma, hoc probat Commentator sic: Illa natura, quæ ex se determinat sibi extremas, siue postremas perfectiones suas, nec motum, nec figuram, nec aliud huiusmodi, sed determinationē ad talia habet ex coniunctione cum alio, ideo non est forma, de natura enim formæ est, quod sit in actu, & determinet materiam, & largiatur per modum exigentis, & determinantis accidentia, & proprietates: eo modo, quo anima leonis facit exigitiue, quod membra eius sunt talis quantitatis, & figuræ, & sic disposita, & vniuersaliter largitur corpori leonis omnes proprias dispositiones, licet non effectiue, tamen per modum formæ determinantis illa. Sed natura cæli non determinat proprietates suas, & perfectiones postremas: natura enim cæli, in quantum huiusmodi non determinat sibi tantam quantitatem, corpus enim, in quantum corpus, non habet ex se quod sit tantum, vel tantum, maius, vel minus: Determinatio enim entium naturalium ad certā quantitatem est per animam. Vnde 2. de anima omnium natura constantium inanimatorum est terminus augmenti. Vnde lapis, siue ignis, vel quodcunque aliud tale corpus ex se nullam habet certā quantitatem: ergo & corpus solis, vel lunæ, & sic de alijs, q̄ sit tantæ quantitatis determinatæ, hoc non habet ex natura corporea. Similiter corpus cæli non determinauit sibi figuram, in quantum talis natura corporalis est. Vnde Commentator dicit, quod nullum corpus habet proprjam figuram, sine qua esse nō possit corpus animatum, Vnde anima quælibet determinat figuram certam sui corporis, sine qua non potest esse: facias enim bouem longum, sicut serpentem, statim amittet esse bouis: similiter non posset esse serpens quadratus, quin amittat natura serpentis figuram sibi propriam, sine qua impossibile est esse. Sic puta rotunditatē nō habet cælum ex propria natura suæ entitatis corporalis circumscripta anima, consimiliter non determinat sibi motum circularem: ille enim est proprius animæ solius: motus enim naturæ semper est ad vnum. Si ergo ignis non haberet ex se motum proprium eum, qui est sursum, qui est ei proprius, iam sequitur, quod ignis non est forma. Sic in proposito cum cælum sit determinatæ quātitatis in actu, quia in eo non sunt dimensiones interminatæ, cum etiam sit figuræ rotundæ, & habeat motū circularē, sine quibus impossibile est esse, & talia non determinet sibi per naturā propriam, circumscripta anima: patet, quod cælū non est forma, cū forma quælibet se ipla, omni alio circumscripto, determinet sibi suas proprietates, & operationes. Hanc rationem tangit Cōmentator de substantia orb. tract. 1. Hoc idem potest apparere de æterna eius permanentia, quā sibi nō determinat, vt talis natura est. Nulla enim natura, quæ habet dimensiones finitas, videtur sibi ex se determinare permanentiam æternam, sed hoc habet ex determinatione extrinseca, scilicet Intelligentiæ, quæ largitur ei omnes huiusmodi perfectiones consequentes, non effectiue, sed exigitiue, & determinatiue tantummodo, vt dictum est sæpe.

Secundo infero, quod cælum est natura quædam, quæ dicitur quanta esse, et si alterum horum, puta materia, vel forma debeat ei attribui, magis debet censeri materia, licet proprie loquendo sua ratio est ratio subiecti. vnde Comment. de substan. orbis, frequenter ipsum vocat subiectum. Ratio est, quare non proprie dici potest materia, quia natura materiæ, est natura potentiæ, est enim in potentia ad actum primum, & per hoc est in potentia ad extremas perfectiones, quæ consequuntur actum primum: sed natura cæli non est in potentia ad actum primum, sed per propriam formam est in actu, ideo non proprie dici potest materia: quia vero est in potentia ad extremas perfectiones, & proprietates suas, pro quanto ex se non determinat sibi ens, ideo proprie dici potest, quod natura cæli est natura subiecti, & est esse quanta, Vnde sicut materia nō intelligitur, nisi in analogia ad formam: sic non possumus intelligere cælum habere deterninatam quantitatem, figuram, motus, & proprietates alias, nisi in respectu ad intelligentiam, vt Commentator 2. de cæl. & mund. dicit. Non ergo est forma, quia forma non est in potentia ad suas postremas perfectiones: nec est materia, quia materia est in potentia ad actum primum: ergo est quasi medium, vt sic, ratio subiecti, & essentia coniucta.

de cælo & mundo.

Ex

Ex his potest colligi ratio cæli indicans eius propriam entitatem, vt dicatur, quod cælum esse quantum non compositum, scilicet ex materia, & forma, nec forma, nec materia, subiectum habens dimensiones tantum in actu suo, non potens intelligi in actu suo vltimato, nisi in respectu habens accidentia, & qualitates sensibiles æquiuoce, vel secundum prius, quod sunt hæ qualitates. Ad argumentum vero in oppositum patebit infra.

ARTICVLVS II.

Vtrum ponere cælum & naturam simplicem, & non compositam ex materia & forma, repugnat auctoritatibus sacræ Scripturæ, & Doctorum Catholicorum.

AD secundam quæstionem, quid tenendum sit de intrinseca compositione cæli secundum veritatem Scripturæ, & testimonia Sanctorum, & Doctorum.

Respondeo breuiter, non video necessitatem, aliquam, quare ponit debeat materia in cælo secundum Scripturam sacram, & sanctos, & hoc potest ex tribus probari. Primo quidem, quia multitudo ponenda non est, nisi ratio euidens necessaria illud probet, aliter per pauciora saluari non posse. Deus enim, & natura nihil faciunt frustra: sed materiam ponere in cælo nulla est necessitas. Da enim, quod sit, aut hoc est corporeitas, aut quantitas, aut forte proprie est materiæ, aut qualitas sensibilis; aut quod formas abstractas necesse sit esset intellectuales; aut quia essent nobiliora corpora illa, quam animæ, quæ corporibus vniuntur; aut hoc est motus ad vbi; aut alterationis varietas, quia luna nunc est clara, & luminosa, nunc obscura; aut hæc est auctoritas scripturæ, & dicta sanctorum: Sed nullum istorum cōcludit necessario materiam esse in cælo: ergo.

Hoc autem, quod nunc assumptum est, materiam enim intelligo. non concludit corporeitas: Forma enim dat esse corporeum, non materia, nec illam concludit quantitas, licet enim quantitas interminata inest ratione formæ, intellectus autem tantummodo est quantitas terminata.

Tertio, non sensibilis qualitas. Sola enim illa qualitas, quæ magis facta abijcit a substantia est proprie, arguit materiam. De talibus enim accidentibus probaui scilicet, quod sunt primo in materia, vt in subiecto, sed huiusmodi qualitates nō sunt in cælo: Non enim potest augeri, nec diminui, vt patet, nec in sui natura variari: ergo ibi non sunt accidentia, secundum quæ fit transmutatio in substantia, seu in alijs proprietatibus. Omnia: ergo accidentia, quæ sunt in cælo, sunt accidentia, quæ consequuntur ratione formæ, non quæ insunt ratione materiæ, vt Commentator de substantia orbis dicit. Quædam enim sunt accidentia passiua, in quibus est alteratio, & talia non sunt in cælo; quoniam alteratio secundum, quod transmutat subiectum, videtur esse propria corporibus, quæ admiscentur cum potentia, & sunt corpora generabilia, & corruptibilia: aliud vero genus accidentium est, quod non transmutat substantiam deferentis, & primum horum est motus localis, & raritas, & densitas, & dyaphaneitas, & hæc sunt in corporibus cælestibus; & inferioribus, licet secundum prius, & posterius.

Quarto non probat cælum habere materiam ratio intellectualitatis, quæ forte consequitur formas abstractas, quod tamen non est verum, quia omnis forma abstracta a principio, nulla est naturæ intellectualis: habitus enim morales in voluntate sunt abstractæ hoc modo a materia, & tamen non sunt intellectualis naturæ. Præterea separatio illa a materia, quam consequitur intellectualitas, non est a materia altera parte compositi, sed est a quantitate: omnis enim forma incorporea habet operationem propriam nobiliorem operatione quacunque formæ corporeæ. Illa non potest esse quæcunque forma sensitiua, quia id arguit quantitatem: ergo est operatio intellectus, de hoc dixi alias, nunc autem cælum non est substantia corporea.

Quinto non probat hoc excessu nobilitatis, non est enim inconueniens, quod aliquid, quod est simpliciter nobilius altero, sit ignobilius in aliqua conditione, cælum enim est nobilius, quā ceruus, etiam cum innitabilitate est ignobilius eo; nec est nobilius anima, non enim exit in vltima sui dispositione, & perfectione, nisi in ordine ad alterum.

Sexto non probat materiam in cælo motus ad vbi, quia motus ille non est in ratione materiæ absolute, sed ratione corporeitatis: natura ergo corporea absque hoc, quod habeat materiam potest esse in loco: ergo moueri ad locum, & talis natura habebit potentiam ad vbi, quæ est corporeitas, sed nullo modo potentiam ad formam substantialem. Hæc est intentio Philosophi. 8. metaph.

Septimo non probat materiam alteratio, quæ apparet in luminositate sicut in luna. Hæc enim variatio non trasmutat naturam cæli intrinsece, nec in aliquo accidente ei proprie, naturaliter; non enim luminositas aduenies lunæ abijcit aliquid a luna, nisi priuationem, & hæc est ratio Commentatoris 8. metaph. com. 4.

Vltimo non probant materiam in cælo auctoritates Scripturæ, nec Sanctorum: libro enim scripturæ, vbi agitur de rerum productione non dicitur, quod firmamentum sit factum de aliquo, puta de firmamento, sed dicit, quod fuit facta in firmamento, sicut per oppositum dicitur; producat terra herbam virentem &c. & formauit Deus hominem de limo terræ. Bene enim innititur, quod viuentia, reptilia, iumenta, & homo facti de terra, vt de materia: Sed ex circumstantia Scripturæ patet, quod cælum, quod fuit creatum secunda die, & non factum de aliquo: facile enim erat scripturæ innuere, Fiat firmamentum de medio aquarum, si factum posuit de materia. Considerandum est ergo, quod ante omnem diem Deus produxit cælum Empireum, & terram ad literam, sed coopertam aquis, & ideo erat inanis, & vacua, produxit etiam aquas, per quas intelliguntur tria elementa, quia vulgus inter illa non distinguit, & in terra cælum nouum, cui attribuitur ab Astrologo motus diurnus, in quo nulla stella est, & ratio dyaphaneitatis aquæ; tunc statim post die prima producta fuit lux ad literam

ram. Die vero secunda creatum est cælum stellatum, quod est Firmamentum inter primum mobile, & spheras tres elementorum, & ideo dicitur, firmamentum diuidere inter aquas, & aquas, ita quod ille modus dicendi concordat de plano literam Geneſis Commentatori; dat etiam sensum Philosophiæ, quod non parum est, nec talis concordia scripturæ secundum August. 1. sup. Genes. & 2. cap. 4. est paruipendenda.

Vltimo non probant esse materiam in cælo auctoritates sanctorum. Vnde cum Sancti vt Augustinus, Ambrosius, & Doctores similiter, scilicet Damascenus, & Magister similiter posuere in cælo materiam, tales auctoritates sic repugnantes proposito nobis per se notis mouere non debent, pro eo, quod in hac materia magis loquuntur, vt aliorum opiniones recitantes, quã vt Doctores Sancti sententiam statuentes, quod bene apparet, quia eorum, quilibet sequitur in hac materia philosophiam eius, cuius sectator erat in Philosophicis. Vnde sæpe in talibus contradicunt. Illam enim materiam, de qua dicunt cælos factos, aliqui dicunt esse ignem secundum opinionẽ Platonis, qui posuit cælũ, & sidera esse naturæ igneæ. Alij materiã illã dicũt fuisse quasi chaos confusum, ex vna vero parte rariorem, & in alia densiore m. Alij ponunt materiam illam fuisse aquam, dicunt enim cælum sidereum fuisse factum de aquis. Quia ergo Sancti sic ad inuicem discordant, & diuersorum Philosophorum sententias coniecturant, satis innuitur nobis, quod dicere hoc, vel potius illud, fidem non tangit, nec veritatẽ Scripturæ sacræ. Vnde alij, vt Augustinus ponit Angelos habere corpora, quod vtique dicit sequendo in hoc sententiam Platonis qui finxit eos habere corpora aerea.

Secunda ratio ad idem est ista. Si enim in cælis ponatur materia, aut illa est eiusdem rationis cũ illa in istis inferioribus, aut alterius, sed nec sic; nec sic poni potest: ergo. Nõ quidẽ, q̃ sit alterius rationis, quia cum illa esset in potentia, sicut illa, quæ est in inferioribus, nõ haberent aliquid, quo distingueretur. Omnis enim distinctio est per aliquam actualitatem, & ideo Commentator 11. metaph. dicit, quod materia prima est vnum numero propter alterationem omnium formarum, quia non habet, quo distinguuntur. & 2. metaph. dicitur, quod in fundamento naturæ nihil est, quid distinctum. Nec valet, quod dicũt, quidam, quæ hæ duæ materiæ distinguuntur per respectus ad diuersos actus, & formas; materia autem non est ad aliquid, nec est respectus, secundum Comment. necesse est, quod si ab aliquo distinguãtur, nõ distinguãtur respectiue, sed intrinsece per propriam naturã, repugnat. n. materiæ habere naturam propriam determinatam, vt probatum est in inquisitione de materia: ergo. Tum etiam quia materia est in potentia contradictionis, 9. metaph. Vnde omne, quod est in potentia ad actum aliquem, non determinat sibi nec actum, nec eius oppositum; alias non esset in potentia, & si hoc concedatur, tunc cælum non esset materialiter incorruptibile, quia materia eius saltem esset in potentia ad priuationem formæ cæli. Et si dicatur, quod non est agens potens illam potentiam reducere ad actum, sequuntur duo inconuenientia, Primum, quia saltem cælum non erit quantum est ex se, & extrinsece incorruptibile; imo ex intrinseco, & suis principijs erit corruptibile, licet extrinsece ex defectu agentis non sit corruptibile. Secundo quia Deus, & natura fecissent illam potentiam frustra si non sit agens potens eam reducere ad actum. Tertio, quia vel illa materia, quæ est sub forma solis, non erit solis, alterius rationis a materia generabiliũ, & corruptibilium, imo à materia lunæ, & aliarum stellarum & sic tot erunt materiæ, quot sunt cæli; & quot sunt stellæ. Vel si dicatur, quod sit materia omnium stellarum, & corporum cælestium vnius rationis, sequitur, quod poterunt ad inuicem transmutari, & sic quælibet stella esset corruptibilis, cum materia cuiuslibet sit priuata materia aliarum stellarum. Tum etiam quarto, quia saltem vnius cæli, & omnium partium illius cæli, est materia vna, & eiusdem rationis, & per consequens materia vnius partis est in potentia ad formam alterius partis, & per consequens quælibet pars orbis esset corruptibilis pro eo, quod sua materia esset sub recta priuatione subiecta priuationi, & per consequens totus orbis.

Et confirmo hoc, quia vbique Aristot. diffinit materiam, dicit, quod materia est pura potentia. vnde 2. metaph. in fundamento quidem naturæ vel est distinctũ, & 7. eiusdem dicit, quod materia nec est quid, nec quale: & in eodem libro sæpius. Dico autem materiam per quam res potest esse, & non esse, & infra 2. cap. Dico autem materiam, quæ cum sit, non est res, cuius est materia, nisi in potentia: ergo vel Aristoteles ignorauit materiam illam cæli: vel si sic, oportet, quod ei competat diffinitio, quam dedit vbique de materia. Et ideo rationabiliter dicũt, qui ponũt, quod in cælo est materia eiusdem rationis, cum materia inferiorum. Sed quod nec illa via bona sit, sicut arguit Cõmentator cõtra Auicen. Incorruptibile enim esset intrinsece corruptibile Hoc tamen inconueniens nituntur quidam euadere tribus vijs. Prima est, quia forma cæli non habet contrarium, corruptio autem omnis fit a contrario. Secundo, quia materia cæli est satiata, & terminata vnica forma cæli propter sui nobilitatem & ideo non est ibi priuatio, quæ est corruptionis causa, quia machinatur ad maleficium. Tertio, quia non est agens in natura potens corrumpere illud: Harum viarum nulla satisfacit, nec saluat intrinsecam incorruptibilitatem, quam oportet dare in cælo. Esto enim, quod forma cæli non habeat contrarium, nec esset aliquod agens potens reducere potentiam illam ad actum, tamen intrinsece, & ex suis principis corruptibilis remaneret. Et propterea potentia passiua non est per se intenta in natura, sed in ordine ad actum. Vnde potentia actiua est principalior differentia, potentiæ, quam passiua: non ergo est possibile, vt aliud sit in potentia passiua naturaliter, & non sit potentia actiua correspondens in natura, alias talis potentia esset frustra, vt Commentator dicit.

Aliud vero de satietate non soluit. Impossibile est enim, quod forma quantumcunque nobilis aliqua satiet appetitum materiæ, nisi sit formaliter omnes formæ, ad quas illa materia est in potentia: forma autem cæli non est omnes formæ formaliter, licet contineat eas in virtute. Confirmo, quia nihil aliud est materiam esse in potentia ad formam, quam ipsam priuari ipsa forma. Vnde 9. metaph. esse in materia, est esse in opposita dispositione eius, quod est in actu: sed clarũ est, quod quantumcunque forma cæli sit in materia, si non sit ibi forma illa est priuata forma cæli, & est in opposita dispositione, qua esset in actu: ergo. Vnde si solutio ista valeret, cũ ãnima rationabilis sit æque nobilis, sicut forma cæli, æque satiaret appetitum materiæ suę. Quarto, quia saltem materia sub forma terræ esset in potentia ad formam cæli, & cum cælum possit inducere in materia formas alias substantiales, & vitales, mirum esset, quod suam formam non induceret. Non enim apparet, quare aliud, quod est causa æquiuoca perfectionis, non possit esse causa vniuoca, si habeat passum dispositum. Vnde sicut sol in materia inducit formam vermis, qui, in quantum vitalis est, est nobilior forma eius, & hac actione æquiuoca, quare non poterit sol inducere in materia disposita propriam formam etiam hac generatione vniuoca? Sic ergo patet, quod via Philosophi de simplicitate cæli excludente materiam concordat cum veritate Scripturæ, & sinceritate fidei, & rationis. Ad argumentum patet, quid dicendum.

QVAESTIO SECVNDA.

Postquam visum est de natura cæli in se, quoad eius intrinsecum, quæro nunc de eo quantum ad eius motorem: & ad pleniorem euidentiam quæro duas quæstiones.

1 Vtrum cælum moueatur ab Intelligentia.
2 Vtrum Intelligentia mouens cælum vniatur ipsi cælo vt motor tantum, vel vt forma.

ARTICVLVS I.

Vtrum cælum moueatur ab Intelligentia.

AD quæstionem primam non curo nunc procedere via Theologica, cuilibet est satis clara, & ideo in quæstione ista procedo philosophice, quia in conclusione videntur varij Philosophi varie opinari.

Ad pleniorem ergo euidentiam istius quæstionis pono conclusiones aliquas negatiuas, deinde ponam alias affirmatiuas.

Prima conclusio est hæc, quod non est ponenda in cælo natura propria cuilibet cælo alia ab Intelligentia mouente.

Hanc propositionem pono propter opinionẽ Auicennæ. In oppositum enim dicit Auicenn. animam quandam vniri corpori cælesti, & esse aliam ab Intelligentia mouente, & ratio istius est secundum eum, quia intelligentia abstracta non poterat intelligere particularia, & singularia, ideo necesse fuit, vt cælum haberet animam, & fantasiam particularia comprehendentem.

Contra hãc opinionem loquitur Comment. 2. de cæl. & mundo com. 3. dicens. In hoc errauit Auicenn. cum putauit, quod corpora cælestia haberent fantasiam: nam si sic, sequitur, quod haberent sensum cum fantasia, sic patet: de materia motus facta a sensu actu, haberet ergo instrumenta sensus super motum, & sic posset eis concedere actiones sensuales. Secundo contra hoc, q̃ dicit in speciali, quod anima illa est alia ab intelligentia mouente, loquitur Commentator contra Auicennam dicens, quod non est dicendum, quod formæ, a quibus mouentur per modum finis, ita quod illæ sint animæ, & illæ, & animæ sint intelligentiæ; & quod illæ, quæ debent esse non in materia omnino, & quæ carent situ, sint formæ, ad quas corpora cælestia mouentur effectiue, sicut formæ in materijs: quoniam si ita esset, tunc formæ illæ existent in suis subiectis, & subdit, q̃ nihil est in corporibus cælestibus, per quod differat forma, quæ est motus à forma, ad quam est motus.

Secunda propositio est, quod cuilibet cælo correspondet motor proprius in ratione mouentis elicitiue, cuilibet tamen cælo non correspondet propria intelligentia, quæ sit proprius finis, versus quem moueat intelligentia propria mouens in ratione mouentis, ita quod non oportet ponere proprium finem subsistentem; quem desiderat quodlibet cælum, hoc est, Intelligentia propria cuilibet cælo, quæ vocatur anima cæli; sed sufficit vnus finis omnium subsistens, ex cuius desiderio appropriatæ intelligentiæ motrices quomodo dicuntur, insunt enim cælo mouens quælibet suum cælum. Hanc propositionem pono propter opinionem quorundam, qui in hoc magis sequuntur Auicennam, quam Philosophum, & Commentatorem, qui dicunt, quod cælum habet duplicem motorem, vnum separatum mouentem per modum finis, & separatum, qui vocatur ab eis anima.

Ex quo ponunt communiter, quod numerus Intelligentiarum, quem Aristoteles, & Commentator 12. metaph. venati sunt, non est numerus mouentium in ratione efficientis, sed in ratione finis, & hoc præcipue, quia creaturæ de animabus proprijs cælorum, quæ sunt propriæ intelligentiæ motrices eorum, non pertinent ad Metaphysicum, sed magis ad Physicum eo, quod non sunt formę simpliciter separatæ, sed naturales aliquo modo, quia sunt naturaliter vnitæ corporibus illis aliquo modo. Aliarum vero substantiarum mouentium per modum finis consideratio omnino est metaphysica, cum tales formæ sint pure subsistentes, & separatę, & istarum numerus est secundum numerum cælorum; vt sic, quod libet

libet cælum habeat propriam Intelligentiam mouentem per modum efficientis, quæ dicitur eius anima, & animam propriam mouentem per modum finis. Hanc dicunt isti esse mentem Aristotelis, & Commentatoris. Pro hac enim intentione videntur facere multæ eorum auctoritates, quæ in diuersis eorum libris reperiuntur. Et primo, quia si esset vnus cõmunis finis omnium, ita quod esset intelligentia, & forma vna subsistens separata per modum finis, mouens omnes cælos; tunc numerus intelligentiarum non esset secundum numerum cælorum, imo esset vna intelligentia pluſquam cæli: erunt enim motores particulares tot, quot sunt cæli, & vltra, erit vna alia forma communis in ratione finis: ergo necesse est, quod primum principium intra illarum substantiarum numerum includatur, non includeretur autem, nisi mouerent aliæ in ratione finis, sicut ipse: ergo.

Secundo, quia postquam Philosophus fuerat de primo principio locutus, & dixerat, quod mouebat in ratione amati, & desiderati, subdit postea quærendo: Vtrum talis substantia sit vna vel plures, & determinat, quod plures secundum numerum motuum: ergo ille mouens mouet in ratione finis.

Tertio videtur idem probari per Commentatorem 12. metaph. com. 44. vbi dicit, quod quælibet intelligentia est principium substantiæ sensibilis secundum motorem, & secundum finem: ergo substantiæ illæ non sunt animæ, sed sunt mouentes secundum modum finis. 12.met.c.44

Quarto: si omnes mouerent secundum desiderium primi principij tantummodo, tunc omnes intelligentiæ motrices haberent vnum communem finem: sed oppositum dicit Commentator comm. eodem paulo prius, vbi quærit: An motus omnium orbium intendat vnam, & eandẽ actionem, & eundem ordinem communẽ omnibus, & dicit, quod si sic, sequitur, quod habeant eandem formam intellectam extrinsecam: erit ergo hæc forma quasi finis, & tunc dicit. Diçamus ergo, quod nulla forma est, quasi finis communis, & vniuersalis, &c. & infra eodem comm. dicit, quod vnusquisque orbium intendit propriam formam, erga quam mouetur & quod perfectio vniuscuiusque earum est intelligere causam propriam, & quod quilibet motor in stellis, quæ mouentur pluribus motibus, perficitur per motorem proprium illusi stellæ.

Item idem dicit de huiusmodi motoribus, quod non mouent, nisi quia intelligunt ex se, quod perfectio earum est substantia, & ex motu, & quia intelligitur, quod motus earum est exitus in actum eius, quod est in potentia in illis formis abstractis: ergo Intelligentiæ abstractæ mouentes modo finis secundum hoc erunt plures.

Item eodem comm. dicit, quod corpora cælestia appetunt aliquod bonum maius ipsis, & necesse est illud bonum, quod appetunt, esse nobilissimum, & æternum, & maxime, quod appetit totum cælum motu diurno. Ex quo videtur velle, quod alij cæli appetunt aliud bonum.

Item idem Commentator comm. 44. dicit, quod idem videtur de primo Principio, vt de primo Principe in ciuitate; quoniam sicut primus princeps habet actionem propriam, quæ est nobilissima actio: nã alias esset otiosus in ciuitate: alij vero inferiores Principes, qui sunt ibi; habent actiones proprias, sed in ordine ad illam nobilem actionem: sic est de primo principio, quod ipsum de motu diurno. Aliæ vero substantiæ mouent alijs motibus. Vnde concludit sic: Sic ergo est intelligendum de istis corporibus cum suis formis, a quibus mouentur. Ex quibus habetur, quod aliæ Intelligentiæ sic mouent suum orbem, sicut primum mouet suum, ideſt, in ratione finis.

Item arguitur ex hoc, quia substantiæ abstractæ omnino non videntur posse vocari animæ, & desiderium cælorum, cum anima non sit forma abstracta: ergo oportet ponere Intelligentias, quarum numerus inuestigatur 12. metaph. alias ab animabus, ex quibus prouenit desiderium in cælo.

Item 11. metaph. com. 36. dicit, quod illa intellecta secundum, quod sunt formæ cælorũ, sunt mouentia secundum agens, secundum vero, quod sunt fines, mouentur ab illis: desiderium ergo in corpore cælesti est desiderium respectu cuius substantiæ illæ separantur sicut finis, & agens.

Item dicit, quod Aristoteles comm. 34. intendebat distinguere inter primum principium, & alia principia abstracta. Illa enim videntur esse electa, & desiderata propter aliud, sed principia aliorum motuum cælestium propter motum diurnum: quod autem nunc motum facit, videtur esse electum per se, cum versus ipsum moueatur omni motu velociori, & maiori motu motibus proprijs: ergo videtur, quod formæ propriæ mouentes proprios orbes sint desideratæ, & electæ; forma vero mouens motu diurno sit tantummodo desiderata propter se.

Hæc sunt motiua valde apparẽtia secundũ opinionẽ prædictam. Sed istis non obstantibus dico, quod mens Aristotelis, & Commentatoris fuit, quod vna tantum sit substantia separata mouens modo finis communis motores proprios orbiũ, & quod illi mouent simul in ratione efficientis, non autem finis, quod potest ex multis apparere. Primo quia Commentator 12. metaph. com. 30. assignans differentiam inter motum, quo mouet primum principium & alij motores, dicit: cum declarauit Aristoteles, quod primum mouens in æternum, est substantia prima, & quod est motor absque hoc, quod moueatur, & quod mouet, vt amatum, & voluptuosum: prima autem alia sunt ex aliqua, & ad aliud; Vult narrare principium istius motionis in motu, & dicit, quod principium istius motionis existentis in corpore est imaginatio per intellectum. Desiderium enim, quod hoc corpus mouet in loco, est ab imaginatione in actu: ergo patet, quod nõ ponit, nisi quod primum principium mouet primum amans, scilicet cælum stellatum, & mediante illo mouet omnia alia corpora cælestia secundum desiderium, & mediantibus illis alijs mouet generabilia omnia, & corruptibilia, & sic Deus habet curã, & sollicitudinem de nobis. Et com. 55. dicit, quod primum mouet secundum per- 12.met.c.30

perfectionem, & complemẽtum, vt videmus medicinã mouere ad se, mouet n. ad sanitatẽ, & medicina est forma sanitatis: sic ergo sanitas non esset in substantia, sicut de primo principio, tunc medicina moueret vtroque modo, secundum quod est agens motum, & secundum, quod est finis: ergo secundum eum primum principium mouet omnia in ratione finis, alias non causaret in eis desiderium: ergo non est aliqua Intelligentia præter primum principium, quæ non mouet electiue. Commento 5. dicit, quod primum principium est illud, quo omnia intendunt, tanquam distinctum, & extrinsecum ab eis, & per se subsistens: ergo omnia alia habent actionem aliquam, per quam attingunt ipsum primũ principiũ: ergo nõ mouẽt modo finis.

Item idem apparet ex duplici motore, quem Commentator 12. metaph. comm. 4. assignat cuilibet orbi, vbi dicit, quod motus ille componitur ex duobus motoribus, quorum vnus est finitæ motionis, & est anima existens, & alius infinitæ motionis, & est potentia, quæ non est in materia. & in fine commenti ostendit, quomodo mouet motor vnus, & quomodo alius. Vbi dicit, quod potentiæ mouentes in corporibus sunt duobus modis, aut scilicet est in corporibus generabilibus, & corruptibilibus, & de his impossibile est, quod moueant semper propter eorum transmutationem subiecti eorum; aut sunt in corporibus æternis, & illæ impossibile est, quod moueant semper: si enim ponatur primum, ad quod mouentur, receptibile alicuius transmutationis, & possunt non mouere; semper, quando illud, ad quod mouentur, fuerit intransmutabile omnino aliquomodo transmutationis, hoc est, quod non fuerit transmutabile omnino, possunt mouere semper. Ex quo apparet, quod dicit, primum motorem mouere modo finis in hoc, quod dicit, corpus cæleste ad ipsum moueri: motorem autem secundum, quem vocat animam, mouere modo efficientis. & ita commento 44. dicit, quod non est impossibile, vt illud, quod est per se Intelligentia, & intellectum, sit causa possibilium secundum, quod ex eo intelliguntur multi modi. Illud enim, quod intelligit motor primus de primo motore est, causa in anima cæli, aliud est ab eo, quod intelligit ex eo motor orbis Saturni: & simile est de motoribus aliorum orbium, & perfectio cuiuslibet eorum est in intelligendo causam primam, & secundum hoc omnes motores orbium idem intendunt, scilicet ordinem totius: & infra. Perfectio vniuscuiusque mouentium, vnumquodque orbium perficitur per primum motorem.

Item ex 3. de anima: & 12. metaph. apparet idem ex intentione eiusdem, vbi loquitur de receptione primi principij in intellectibus aliorum mouentium. Ait enim, quod in Intellectu primi principij, in primo principio idem est intellectus, & quod intelligitur, nec est in eo aliqua multitudo intellectorum, cum non intelligat, neç perficiatur per aliud extra se. Ali vero motores non sunt liberati a materia, & ideo possunt recipere primum principium, & perfici per illud, vnde in copulatione, & continuatione cum illo ponit vltimam voluptatem, & felicitatem, & gaudium cælorum. Et alibi comm. 38. 12. metaph. dicit, quod iam declaratum est, quod natura, & cælum conteneantur cum primo principio, quod est in fine gaudij, sicut est nostra dispositio in continuatione Intellectus, qui est principium in nobis. Et si dicatur, quod loquitur tantum de primo cælo, & non de alijs: contradicit aperte omnino ijs, quæ comm. 44. ponit, quod primum mouens, quod est Deus, mouet in ratione amati non solum primum motum, sed alios ordine quodam, & ex hoc est, sollicitudo diuina de nobis secundum eum, vnde verba sua sunt hæc. Primum mouens mouet primum motum ab eo, sicut mouet primum amatum ipsum amans absque hoc, quod amatum moueatur. Ea autem, quæ sunt subiecta primo moto, mouent mediante illo primo: & intendit per primum motum corpus cæleste, & per alia mota, ea, quæ sunt sub primo corpore, scilicet alias sphæras, & ea, quæ sunt sub illis in generatione, & corruptione. Primum enim motum, scilicet cælum, mouetur ab illo secundum desiderium, vt assimiletur ei secundum totum posse, sicut amans mouetur, vt assimiletur suo amato. Alia autem corpora cælestia mouentur secundum desiderium ad motum: ea vero quæ sunt sub istis, mouentur mediantibus ipsis motibus: generationem enim, & corruptionem faciunt motus duplices oppositi, continuationem vero vnus motus æternus. & ex hoc videtur, quod Deus habeat curam circa æterna: ergo eorum intentio fuit, quod primum mouẽs mouet omnia corpora, & etiam generabilia, & corruptibilia in ratione finis, & quod substantiæ mouentes sphæras Planetarum mouent secundum desiderium primi.

Item assignat Commentator 2. de cæl. & mundo com. 78. causã velocitatis maris in motu primi cæli, & in motibus aliorum secundum propinquitatem ad ipsum, & dicit, quod causa huiusmodi est intellectus, & desiderium fortius; quanto enim intellectus primi esset fortior, tanto desiderium eius esset fortius, & perfectius; & quanto desiderium perfectius, tanto motus esset velocior.

Hoc idem potest patere ex quinque ordinibus rerum, quos Philosophus, & Commentator 2. de cæl. & mund. ponunt. Est enim secundum eum aliqua res, quæ est nobilitas per se, & per essentiam suam, & illa res est Deus, sue primum principium. Vnde dicit, quod omnia entia non intendunt operationes, nisi vt assimilentur principio nobili, secundum quod in natura est acquirere de eius assimilatione, & ita accipiamus loco nobilitatis simplicis, quæ est finis omnibus, & complementum, quod est Deus, sicut ante secimus, sanitatem, & dicamus, quod sanitas simplex est in loco perfectio nobilitatis. & sunt aliæ res, quæ non sunt nobilitas, sed acquirunt nobilitatem illam absque omni operatione, ex hoc solum, quod eius videtur nobilitas in ratione amati, & intellecti, & huiusmodi sunt substantiæ abstractæ, de quibus Commentator 2. de cæl. & mũd. com. 64. exponẽs verbũ Arist. quod primus 2. de cæl. & mund. com. 64.

ordo entitum, qui comprehendit nobilitatem A
factam, hoc est nobilitatem primi principij, sine comparatione sunt entia abstracta, & diuersificantur secundum magis, & minus. Aliæ vero res sunt, quæ acquirunt nobilitatem illam per operationem, & motum modicum, vel multum, & in hoc ordine sunt corpora cælestia, & homo, de quibus subdit ibi Commentator, quod ordo eorum appropinquat perfectæ nobilitati per operationem, prout modicum, aut multum reperitur in corporibus cælestibus, & in homine. Quarto loco sunt aliæ res, quæ non B
acquirunt nobilitatem minorem, sicut congruitas eorum acquirit istam paruam operationem, & in isto ordine sunt elementa, de quibus ibi subdit Commentator, quod certe ordo eorum est, quæ non possunt comprehendere propinquam nobilitatem primæ nobilitati, sed tantum comprehendunt nobilitatem diminutam per modicam operationem, & hoc non inuenitur in corporibus cælestibus, licet inueniatur in corporibus alijs. Quinto ait Commentator, sunt alię res, quæ non acquirunt illam C
nobilitatem etiam per aliquam operationē, sed per quietem, vt est terra vt ipsemet ibi explicat, dicit ibi, & hoc, inquit, est propter vilitatem sui finis, quoniam sicut finis nobilis, quanto esset nobilior, tanto comprehenditur maiori operatione, & illud, quod est valde vile, apprehenditur sine operatione: ex quibus gradibus patet, quod intentio fuit Aristotelis, & Commentatoris, quod Intelligentiæ separatæ omnes mouent ex desiderio vnius primi.

Propter intellectum tamen eorum, quæ in D
oppositum sunt inducta, est sciendum, quod illud principium non immediate attenditur a quolibet mouentium, quasi sint disparati intelligendo primum principium, sic enim motus eorum non essent connexi ad inuicem, licet essent ordinati ad vnum tertium: est ergo de eis, sicut de multis Principibus, & intendentibus vnum regem Ciuitatis, ita quod respectu vnius regni vnus Princeps habebit nobiliorem operationem. Alius vero non attingit regnum immediate, sed subseruiendo actioni illius primi Principis: E
Est etiam de eis, sicut de pluribus artibus intendentibus vnum finem, Ars enim principalis attingit illum finem immediate; aliæ vero artes intendunt eundem finem tamen subseruiendo arti principali: Sic est in proposito, licet enim omnes motores intendant vnum finem, puta primum principium, & ipsum intelligant suo modo, ita vt sit in eis forma intellecta, tamen ipsum intelligunt ordine quodam, vt vnum subseruiat alteri: ergo motor stellarum habet nobiliorem actionem in causando, & F
conseruando res, quæ sunt infra, & mouetur adhoc immediate ex desiderio primi principij, quæ est in eo forma vtilior intellecta: sed motores alij iuuāt in causando motum primum motoris, & ideo primum principium, licet sit in eis forma intellecta non tamen immediate mouet eas ad suas actiones, sed vt subseruiant actioni primi motoris.

Ex hoc dicto potest videri intentio Philosophi, & Commentatoris 12. metaph. com. 37. & 44. Tunc ad instantias, quæ sunt inductæ pro alia opinione.

Ad primam dico, quod ille numerus non includit primum principium, quod apparet ex hoc, q primo Aristoteles determinauit de ipso ad partem, vsque ad aliud capitulum. Vtrum autem ponendæ sint vna, vel plures, & deinde concluso numero illarum Intelligentiarum redit ad determinandum de primo, & de modo, quomodo intelligit, & quomodo est finis omnium, & hoc in capitulo illo: Quoniam autem cælum est vnum. Vbi dicit, quod primus motor, qui non mouetur, est vnus numero, & ratione; ex quo etiā infert, quod omnia alia præter vnum sunt mota secundum desiderium.

Ad secundum dicendum est, quod cum Philosophus quærit, an substantia illa sit vna, vel plures, non quærit de numero mouentium modo finis, sed quærit de numero entitatis eorum: non quærit enim, Vtrum sint plures entitates separatæ æternæ non habentes magnitudinem, sicut patet ex eo, quod immediate ante partem illam allegatam ponit immediatē.

Ad tertium dicendum, quod substantiæ mouētes corpora cælestia mouent modo finis, prout includunt primum principium tanquam formam specialem intellectam, & hoc innuit Commentator 1. tract. de substantia orb. cum ait, quod istæ formæ non mouentur ad aliquid extra se: & illud 12. metaph. com. 44. quod illud, quod intelligit primus motor de primo principio, est causa in anima cæli.

Ad quartum dico, quod vnum est fons omnium istorum principiorum. Vnde Commentator ponit in loco, vbi instantia illa aliegatur, quod nulla formā est finis communis corporis, & vniuersalis, nisi illa ex eis, quæ habet communem actionem, & hoc est dispositio formæ mouentis primum cælum motu diurno, sicut enim patet ex præcedentibus, multæ formæ intellectæ sunt de primo principio ipso vno existente.

Ad quintum dico, quod perfectio cuiuslibet motoris proprij dicitur intelligendo propriam formam, & quod motor cuiuslibet orbis in multitudine mouentium stellas perficitur per formā motoris primi cæli subseruiunt enim motores, multi eiusdem stellæ motori principali, quare etiam formæ eorum intellectæ de primo principio seruiunt subordinate: propter quod dicit Commentator quod illæ formę assimilantur actibus, qui subseruiunt sibi ad inuicem, & intelligunt ad inuicem, & sunt ad inuicem principia, & proprium Intellectum ex alijs verbis. Verbi gratia: Ars frenefactiua accipit sua principia ab arte equitandi, & per suum modum intelligendi est, quod forma intellecta de primo principio in intellectu orbis Saturni, est accepta a forma intellecta de primo principio in intellectu motoris orbis Stellati.

Ad sextum dicendum, quod illæ formæ abstractæ sunt intelligēdæ de primo principio in intellectu mouentium, non autem formæ abstractæ.

Ad septimum dicendum, quod idem bonū magis per primum cælum appetitum est forma intellecta de primo principio altior, & perfectior sui intellectus; non quod sit aliud bonum subsistens.

Ad

Ad octauum dicendum, quod primum Principem vocat motorem cæli primi, qui concipit de primo principio formam nobiliorem.

Ad nonum dicendum, quod substantiæ abstractæ motrices orbium dicuntur substantiæ separatæ, & animæ, & formæ naturales, vt dicetur quæstione sequenti ex respectibus diuersis.

Ad decimum dicendum, quod illæ Intelligentiæ mouent modo finis ratione formæ intellectæ de primo in eis existente.

Ad vltimum dicendum, quod illæ formæ, quæ causant desiderium, & mouentes modo finis B
sunt intellectæ de primo principio, inter quæ etiā ponitur ordo, quod quædam sunt electa propter se, & quædam propter formam intellectam a motoribus superioribus, donec perueniant ad formam vniuersalissimā de primo principio intellectam quam concipit motor primi orbis, quę ad nullam aliam ordinatur. Et ad illud motiuum aliorum, quod consideratio mouentium modo efficientis non est metaphysica. Respondeo, dico, quod imo: Philosophus enim sumit considerationem suam in prima forma infima, & procedit vsque ad primam inter abstractas, quæ est rationalis natura, vt Philosophus 2. physicorum & 6. met. dicit, & tunc cosiderare de alijs formis pertinet ad metaphysicum; & physicus quāndoque extendit suam considerationem vsque ad illa, vt probet corporum cælestium non esse formas in materia. Quod autem huiusmodi formæ sunt intellectualis naturæ, hoc pertinet ad Metaphysicum, vt Comment. 2. de cæl. & mund. dicit, & ideo Physicus deducit suam considerationem vsque ad primā materiam, & primum mouens. D
Metaphysicus autem vsque ad finem vltimum, & prima formam, vt patet secundum Philosophum, & Commentatorem ex primo metaphysic.

Nunc secundo pono propositiones affirmatiuas. Prima est, quod de facto cælum mouetur ab Intelligentia, & hoc apparet ex multis auctoritatibus Sanctorum, & Philosophorum. Sed est hic difficultas quantum ad necessitatem. Vtrum videlicet possit hoc probari demonstratiue, vel possit substineri, quod moueatur a forma propria. E

Hic dicunt quidam, quod sicut lapis mouet se sua grauitate, sic cælum mouet se sua forma corporea, nec oportet dari necessario a materia virtutem separatam. Et si arguatur contra eos per rationes Philosophi, quod nihil vnū, & idem est in potentia, & in actu, & per consequens non potest idem mouere se; sicut dicunt, quod non est inconueniens idem mouere se, sicut graue mouet se deorsum; nec est inconueniens, quod idem sit in potentia formali, & actu virtuali. Et F
si iterum fiat ratio alia contra eos, quæ est Philosophi, quod illud, quod mouetur ad vbi, est in potentia ad vbi: ergo potest se mouere, quia agens, & patiens sunt in opposita dispositione: dicunt, quod non fuit intentio Aristotelis, quod cælum esset in potentia ad vbi, quoniam iam est in suo vbi, & eo dem semper; sed dicunt, quod est in potentia ad circulationem tantum.

Si etiā arguatur, q motus ille a forma propria esset naturalis, quod non esset a principio libero A
& per consequens post iudicium quiesceret violenter.

Respondeo, quod nullum est inconueniens, quod tunc sint multa hoc modo violenter, quod patet, quia corpora glorioſa erunt grauia, sed tantum non mouebunt deorsum, sed sequeretur ad libitum motum animæ, & multa alia similia possent adduci: nec enim forte esset tunc actio mutua elementorum. Hic non video, quod aliqua ratio concludat demonstratiue, nisi illa Aristotelis, quod omne, quod mouetur, ab alio mouetur, dico per essentiam non secundum subiectum, & hoc principio stante, cælum non potest per se moueri per formam suam; aut enim pars mouet partem suam pellendo, & hoc non, cum sint eiusdem rationis, & homogenea: ergo si vni conuenit moueri per se, & alteri: aut imaginaris, quod totum moueatur, & totum moueat, & tunc idem mouet se per se. De veritate autem istius principij videbitur alias.

C ARTICVLVS II.

Vtrum Intelligentia mouens cælum vniatur ei, vt motor tantum, aut aliquo modo, vt forma?

QVantum ad secundam quæstionem, arguo primo, quod vt forma, & non tantum vt motor per Commentatorem, vbi dicit, quod corpus cæleste est materia animarum cælestium: & ibidem: quod corpus cæleste est individuum demonstratum, & ens in actu, & habens vnam figuram, & vnum motum, & cum omnia alia insint propter naturam, & propter formam, necesse est, vt corpus cæleste sit materia animarum cælestium. D

In oppositum est, quia tunc cælum esset nobilius homine. Componeretur enim ex nobiliori corpore, & anima nobiliori; sed hoc videtur repugnare Scripturæ, quæ ponit corpora cælestia in seruitium hominis esse facta. Ignobilius enim non est seruus nobili ris: ergo. E

Respondeo, hic videtur aliquibus, quod sit discordia, & alteratio inter Aristotelem, & Commentatorem suum ex vna parte, & Theologos ex alia, quæ forte nulla est, si bene hinc inde, quæ ab eis dicuntur, ponderentur. Ergo ad euidentiam istius quæstionis primo ponam punctum quæstionis, Secundo dicā circa hoc sententiam Philosophi, & Commentatoris sui cum motiuis eorū. Tertio adducam rationes Theologorum, quæ videntur illi sententiæ repugnare, & F
ostendam, quod non repugnant omnino. Quarto inuestigabo, quid secundum sinceritatem Scripturæ, & fidei catholicæ. Sit tenendum.

Quantum ad primum pono punctum quæstionis, & est iste, quod nec Sancti, nec Philosophi senserunt vnquam, quod Intelligentia vniretur cælo, & forma dans actū primū. Est enim cælū essentia simplex, non compoſita ex materia, & forma, vt superius est probatum. & licet Sancti aliqui ponerent materiā, & formā in cælo, nō diceret, q materia cæli dans primū actū cęlo sit Intelligentia

mouens, propter quod quæstio non aspicit istum punctum: Vtrum Intelligẽtia vniatur corpori cẽlesti, vt forma dãs actum primum. Sed quia opinio quorundam est, quod intelligentia tantum, ex diuina Institutione ordinetur ad mouendum cælum, & per consequens moueat tantummodo contactu virtuali, sicut figulus mouet rotam.

Alijs vero non videtur repugnare, quod Intelligentiæ illæ realiter sint vnitæ corporibus illis, nec mouentes per cõtactum virtutis; sed hoc modo, quod motus circularis, & figura sperica, & quantitas debita, & raritas, & densitas sint in corpore cælesti naturales sequelæ horum spirituum; eo modo, quo accidẽtia propria igni sunt sequelæ formæ ignis, ita ꝙ eo modo se habeat Intelligentia ad corpus cęli, sicut forma ignis ad materiam; excepto quod non dant sibi actum primum, dant tamen sibi omnes perfectiones secundas, quod est propriũ soli formæ tunc: An ista positio secunda possit subsistineri vel tenenda sit opinio prima, vt saluetur fidei sinceritas, & veritas Scripturæ, propter hoc inquam mota est quæstio hæc, & in hoc stat punctus Quæstionis.

De Secundo arguo, dico, quod per Arist. & Cõmentatorem, quantum spectat ad propositum, ponuntur tres propositiones de intelligentia mouente cælum in ordine ad primum cælum, & prima est, quod huiusmodi intelligentiæ sunt aliquo modo formæ naturales cælorum, & aliqualiter, & per cõsequens formæ materiales. Ratio autem horum duorum ponitur ab eis: & quod sunt formæ naturales, probant per hoc, quod sunt principium motu, & quietis, non principium motus per modum contactus etiam virtualis; (Formæ enim abstractæ non agunt per huiusmodi contactum secundum Commentatorem, sed sunt principium motus modo formæ naturalis) quia motus circularis est sequela illa formarum in corpore cælesti, sicut formam terræ sequitur grauitas, & motus deorsum; & quod hoc modo largiatur intelligentia corpori cælesti motum suum, & non impellendo per virtutem, vt alij imaginantur, & quod illa sint intentio Aristot. & Commentatoris sui apparet ex multis locis, nam Commentator 1. de cæl. & mund. com. 3. siue 5. vbi quærit, quæ est illa natura, per quam corpus cæleste, nec est graue, nec leue, nec aptum moueri nisi circulariter, & quia est principium naturale istius motus. Dicit autem, quod formæ abstractæ sunt principium naturale motus istius, & quia illæ natæ sunt, vt illud, quod mouetur ab eis, nec sit graue nec leue, sicut innatæ sunt, vt illud, quod mouetur ab eis sit etiam rotundum.

de somm. et vigil.

2. de cæl. & mund. com. siue 5.

Et: dicitur ergo natura de hoc forma abstracta sicut dicitur de formis aliorum corporum simplicium, quia cum habeat responsionem, ibi relinquendum sub dubio, Ideo post modum de substantia orbis ex intentione hanc quæstionem determinat, in tractatu Secundo, vbi hanc responsionem confirmat dicens, quod hoc corpus non est esse graue, nec leue, sed moueri circulariter, quæ mobilitas est de genere animæ, hæc insunt corpori cælesti ex sua anima. Vnde dicit, quod necesse est, quod principium motus corporis cælestis necesse est, quod sit genus animæ, & quod motus, qui habet circularem, sit animæ proprius secundum quod est anima; & cum ita sit, sequitur, quod illa, natura, quæ facit eum non esse, nec leue, nec graue, & moueri circulariter, sit anima. Natura ergo istius corporis non est, nisi a natura animæ mouentis. & infra: Quod corpus cæleste sit natura animarum cælestium, & ita, corpus ergo cæleste est quasi materiæ istius formæ abstractæ, & est materia in actu: & quod dicit, quod illa forma non dat corpori actum primum. & infra: debes scire, quod corpus cæleste non indiget tantum virtute mouente in loco, sed virtute largiente in se, & in sua substantia permanentiam æternam: & infra. Necesse est esse virtutem, quæ ei largitur motum proprium suæ actioni. & infra sequitur, & mensuram propriam istorum corporum, & conuenientiam inter ea ad inuicem in ordine, & quantitate, ita, quod ex ipsis corporibus perficiatur vnus actus, scilicet totus mundus: nulla enim differentia est inter indigentiam virtutis actiuæ in quolibet corpore simplici, aut in vno corpore compositõ ex corporibus simplicibus, & indifferenter siue illud corpus fuerit grauatum, siue non grauatum. Vnde videmus cælum habere vnam virtutem non tantum mouentem, sed conseruantem, sicut est dispositio de corpore hominis, & de omni corpore facto propter proprium finem. Finis enim significat agens significatione vera, sicut motus. Hæc Commentator. Ecce ergo quod motus, & aliæ proprietates. quæ insunt cælo, omnes sunt naturales sequelæ formarum separatarum, ita quod formæ illæ agunt proprietates illas, non causalitate efficientis, sed formæ, quæ a Commentatore dicitur causalitas agentis, & statim postea Commentator improbat opinionem illorum, qui dixerunt, quod substantia separata erat tantum mouens, quasi cælum esset in dispositionibus suis, & quod anima nihil haberet facere cum eo, nisi mouere ipsum, & dicit, quod hoc fuit absurdum Aristoteli, & quod intelligat, per ágẽs, non efficiens, sed formam: patet quod exponit se, dicens, quod mouens cælum est agens ipsum, ideſt, quia largitur ei dispositiones, per quas acquirit motum proprium: quod si anima, siue Intelligentia moueret cælum solum contactu; esset mouens, & non agens.

Quod autem istæ formæ secundum mentem Commentatoris sint aliquo modo formæ materiales patet secundum Commentat. & Aristotelem per hoc, quod habent subiectum fixum, & determinatum, a quo sit inseparabilis: habere autem subiectum fixum, & esse inseparabile sunt cõditiones formæ materialis, & hoc est, quod dicit Commentator 2. de cæl. & mund. Veritas inquam est, quod in hac natura (loquitur de anima cælesti) est aliquid simile formæ materiali; & aliquid, quod est simile formæ abstractæ; assimilatur enim materiali, quia dat huic corpori motum circularem; & quia est in corpore, quod mouetur per illam. In libello de substantia orbis dicit, quod fuit declaratum ab Aristotele de corporibus cælestibus eorum formas existere in suis substantijs tali existentia, quod non diuiduntur diuisione sui subiecti, & subdit: Non est dicẽdum quod

quod formæ, quibus mouentur corpora cælestia, sint aliæ ab illis formis, ad quas mouentur illæ, quæ debent esse absque materia omnino, & carent situ formæ, ad quas mouentur.

Et infra tractatu secundo dicit, quod materia corporis cælestis dicitur dignius subiectum, quam materia. Materia enim dicitur materia, quia est in potentia ad formam: subiectum autem dicitur, quod est respectu formæ, & infra eodem libello dicit, quod necesse est esse naturam existentem in eo.

Item de cæl. & mund. comm. 91. dicit, quod sicut est in illo corpore cælesti, quod est materia formæ corporis cælestis, sic est de illa materia, quia est intellecta in actu, & intellige in vltimis dispositionibus. & 2. de cælo, & mundo com. Dicamus nos ergo, quod Aristoteles non confundit demonstrationem, quod cælum habet motum talem, & figuram, in quantum est animal.

Secunda propositio, quam Aristoteles, & Commentator posuerunt de Intelligentia mouente, est, quod illa aliquo modo potest dici anima cæli, & hoc propter duo. Primo licet non habeat de potentijs animæ phantasiam, aut sensum, habet tamen intellectum in virtutem mouentem, scilicet appetitum, & hoc est, quod dicit, quod in animalibus, quæ sunt, hæc videtur, quod animæ eorum sint necesse in esse suorũ corporum, & quod non saluarentur nisi per sensibile animam & per phantasiam: corpus autem cæleste, quia est simplex, & non transmutabile ab aliquo extrinseco, non indiget in suo esse anima sensibili, nec imaginatiua, sed tantum indiget anima mouente in loco, & virtute, quæ non sit corpus, & dicit, quod bene apparet corpora cælestia esse animata, & quod non habent de virtutibus animæ nisi intellectum, & virtutem desideratiuam, quæ mouet in loco.

Secunda rationem, quare vocantur animæ, est quia licet sint formæ abstractæ a subiecto, tamen sunt aliqualiter in eis, & ad corpora dependentes tanquam a substantia fixa eo modo, quo anima dependet ad corpus, vnde Commentator 7. metaph. com. 31. dicit de calore, qui est in semine, & de virtute diuina in eo existente, quod non est in calore, sicut anima est in corpore naturali, sed ita quod sit inclusa in eo, sicut anima est inclusa in corporibus cælestibus 2. tract. de substantia orbis. et dicit, quod corpora cælestia sunt subiectum fixum in eis. Hinc est, quod Philosophus, & Commentator 8. physicorum dicunt formam motricem esse in parte: vbi maxime apparet eius effectus, scilicet in circulo maiori, & dicit Commentator 2. de cæl. & mund. quod in parte orientali, ibi enim apparet maxime eius effectus: hæc autem omnia non competunt formis abstractis omni modo abstractionis.

Sciendum est autem, quod licet Aristoteles, & Commentator huiusmodi formas dicant esse formas naturales, & materiales, quia in substantijs dicunt tamen, quod sint separatæ secundum esse. Vnde dicit Comment. quod forma materialis nõ est in corpore cælesti, sed forma abstracta, & dicit, quod forma cæli assimilatur formæ abstractæ, & dicit, quod hæ formæ sint abstractæ secundum esse, quod etiam non constituantur per substantiam etiam apparet per eundem ibidem, & hoc ideo, quia constituunt per subiectum in esse actum, & perfectionem puram, & terminationem materiæ, tale enim non est hic aliquid integrum nisi cum materia. Vnde quia cum compositum præcise sit ens demonstratum, & non forma, constitutio formæ in entitate demonstrata non est nisi ex adunatione eius cum materia: illæ autem formæ cælestes habent realitatem demonstratam per se, & sunt separatæ.

Dicunt etiam, quod tales formæ non diuiduntur ad diuisionem subiecti, sed tota est in toto, & tota in qualibet parte: Vnde dicit Commentator de substantia orbis, quod tales formæ non diuiduntur per substantiam, & vniuersaliter non exit in eo nec in toto, nec parte, nec indiuisibili.

Item dicit, quod huiusmodi formæ non recipiuntur in subiectis, mediantibus dimensionibus vt patet, Vnde dicit, quod formæ in istis inferioribus præsupponunt in materia dimensiones interminatas, & secundo, quod determinat materiam ad dimensiones terminatas, & neutrum istorum est in proposito, sed tantummodo dimensiones corporis cælestis terminatæ sunt sequela illarum formarum, & ideo ex hoc saluat incorruptibilitatem in cælo, & etiam indiuisibilitatem in cælo, formæ cæli. Quod etiam huiusmodi formæ sint indiuisibiles Commentator 8. physicorũ & Philosophus demonstratiue probant, cum moueant per tempus infinitum, quæ demonstratio quomodo valeat, dictum est alias.

Secundo induco rationes quorundam Theologorũ, qui videntur sententiæ huic repugnare, & primo, quia sequeretur, ꝙ cælum esset quoddã compositum nobilius homine, vt argumentum est ad principale. Secundo, quia tunc sol, luna, & stellæ videntur rationaliter posse adorari, vel saltem honor eis exhiberi, cum essent substantiæ ita nobilissimæ, imo beatæ. Tertio, quia, ex quo habuerunt liberum arbitrium, peccare potuerunt, sicut Angeli, & tunc est quæstio. Vtrũ sint damnati, & sint de consortio Dæmonum, quod est erroneum; vel sint boni, & de consortio Angelorum, & tunc deberent coli, & fieri posset festũ de sole, sicut de Michaele. Quarto, quia, licet motus cæli esset sequela illarum formarum, non cessaret motus cælorũ post iudiciũ, vel si sic, formæ illæ essent otiosæ. Quinto quia videtur Aug. dicere: quod illi spiritus mouentes cælos sint Angeli: Angeli autem dicuntur missi: sed non essent missi, si naturaliter viuerẽt. Item post iudiciũ aut separarentur perpetuo abillis corporibus, & tunc essent perpetuo in suo naturali, & per consequens retardarentur a sua beatitudine, nec tota intentione ferrentur in summum bonum propter desiderium administrandi corpora: sicut Augustin. dicit de anima hominis; vel perpetuo remanerẽt vniti corporibus, sicut spiritus hominum, quod videtur absurdum. Sexto sequitur, quod spiritus ibi essent arctati ad loctum, nec possent mouere corpora illa, secum mouerent, & ita essent affixi corporibus, quod videtur multum repugnare enti libero: nõ enim possent se mouere ad locum aliquem, nisi trahendo secum cælum, si cælo naturaliter sunt vniti, & præterea cælum Empireum, quod est

immobile,non habet spiritum vnitum naturaliter, & tamen est nobilius alijs cælis, cum contineat eos.

Sed istis rationibus non obstantibus ,quod Intelligentiæ mouentes vnitæ sint corporibus, non videtur fidei repugnare, nec veritati Scripturæ obuiare. Et primo, quia hocvidetur Dei potentiã magnificare. Magnificatur enim Creator ex magnitudine speciei, sicut dicit Sapiens. Si ergo Deus sic ordinauit vniuersum, vt dispositis elementis, & inferioribus superposuerit animalia totum mundum regentia, & vniuersa conseruantia, vniuersa tamen sub eius arbitrio; ita quod ordinem illum, & actiones valeat immutare: sicut legitur de actione ignis in calore in camino puerorum, si tali modo ponatur, non video, quod repugnet, nec deroget potentiæ Dei. Nec etiam hoc videtur fidei dissonare, imo videtur sequi ex multis, quæ fides tenet, quod scilicet motores Orbium non tantum se habeant ad cælos,sicut figulus ad rotam,quod apparet, quia secundum fidem cæli sunt principiati, & causa efficiens quorundam animatorum, quod est fortissimum argumentum,quod in eis sit spiritus,& corpus, iuxta Comment. 12. metaph. Impossibile est enim,quod purum corpus sit causa in essendo, & conseruando illa animata. Nec hoc posset saluari,si tantummodo spiritus illi vnirentur in ratione motoris,cum motor nihil faciat ad actionem, quæ prouenit ex mobili, nisi quia applicat actiua passiuis. Tum etiam, quia in cælo apparent virtutes, quæ non possunt reduci in corporeitatem cæli. Origo enim habet specialem virtutem, vnde est dextrum cæli, & Occidens habet suam specialem virtutem, & Meridies similiter, & sic de alijs. Probatur etiam experimento, quod idem Planeta in alia, & alia domo habet aliam,& aliam virtutem, quod maxime relucet in motu maris. Item Polus arcticus,& antarticus habent aliam, & aliam virtutem,sicut patet in actu præcedẽte alterationẽ adamãtis: Nec hoc potest attribui stellis, quia in Polo antartico non est stella: vnde si stella nautica mutaret locum; adhuc ille polus haberet eandem virtutem: ergo necesse est, quod tales virtutes deriuentur a cælo in virtute animæ ei vnitæ, non enim potest attribui partibus naturalibus corporibus, Quia, tunc quærerem.

An cæli sint indifferẽtes ad motũ circulare, aut vniuersaliter ad ipsum inclinãtes: Si n. sint indifferẽtes: ergo motus nõ est naturalis: Si vero habẽt inclinationem ad illud pondus, quæro illa inclinatio a quo est: non enim potest esse a figura sphærica,nam motus est causa in tali figura,non è conuerso; neo oritur illa inclinatio ex natura corporeitatis. quia motus circularis est proprius animæ: nec conuenit corpori vt sic: ergo. Item quarto: quia si corpus cæleste est corpus mathematicum tantũ, quia non esset in eo principium naturale: ergo nõ esset corpus physicũ, & hæc est ratio Philosophi 1. de cæl. & mund. Et si dicatur, quod ideo remanet physicum, quia est principium in rebus alterationis, non valet: quia omne corpus physicum non tantum habet principium motus, qui est alteratio, vel generatio, sed præbet, in quantum physicum est, principium motus localis. Nullum enim corpus physicũ, siue sit simplex, siue sit mixtum, caret motu locali, ad quem non sit determinatus ex principio intrinseco naturali. Sequitur ex eodem, quod nec figura sphærica,nec proprietas aliqua erit in cælo naturalis,nisi detur principium naturale intrinsecum determinans tales proprietates. Corporeitas.n. cæli posset esse figuræ oualis,sicut circularis, in quantum corporeitas est,& hæc est intentio Philosophi, & Commentatoris 2.de cæl. & mundo, vbi arguit contra ponentes ignem habere pyramidalem figuram,quia corpus nobilius,vbi Cõmentator dicit,quod corpus non habet talem figuram,quia corpus esset quasi animatum.

Tum quinto: quia non apparet quomodo aliter spiritus illi possunt mouere corpus illud, aut impellendo ante se,aut trahendo post se,aut quomodo esset necesse spiritus illos moueri localiter motu circulari, vel si sint immobiles, stabunt in determinata parte orbis pellentes partem post partem, si sint in Oriente, vt traherent ad se, si sint in Occidente, & sic sint in cõtinuo tractu,vel impulsu;& tunc cælum moueretur aliquando tardius, aliquando velocius. Et si dicatur,quod mouent voluntate sola,hoc est impossibile, nisi per hoc, quod est sibi proprium, & naturaliter vnitum,sicut anima habet dominium super corpus.

Neq. instantiæ supra allatæ videntur repugnare. Ad primam enim dico,quod non cogit,nam Angeli sunt nobilioris naturæ,quam homo,& tamen sunt propter hominem,quia omnes sunt administratorij spiritus in ministerium missi, secundum Apostolum Rom.cap.10.propter eos qui hæreditatem capiunt salutis. Nec obstat,quod dicitur ignobilius ad ignobilius,Hoc enim est verum prima intentione, non secunda, vt tangit Aristoteles. 2.de cæl.& mund.& 12.metaph. Vnde cæli, & Angeli prima intentione sunt propter nobilitatem Dei,propter quod finis omnium motorum cælestium est finis eorum prima intentione,sicut propter nobilitatem Dei: propter quod finis omnium motorum cælestium eorum prima intentione, est generatio, & corruptio, & conseruatio rerum in esse.

Ad secundum dicendum,quod antiqui adorantes solem, & stellas idolatræ erant, quia eis rationem primi principij tribuebant.

Nec tertium obuiat, quia Spiritus motores corporum non fuerunt creati secundum hoc ante omnem diem,cum alijs Angelis in cælo Empyreo,vbi fuit bonorum confirmatio,& malorum auersio: sed creati fuerunt cum suis corporibus secunda die, sicut anima rationalis creata cum humano corpore sexta die,& ideo licet habuerint arbitrium ad bonum, & malum; tamen scientes casum apostatantium spirituum,& eorum damnationem,& gloriam bonorum,facti sunt de consortio Angelorum bonorum,sicut Augustinus in Enchirid.35.cap.dicit. Nec de eis debet fieri festum & solemnitas,quia licet sit possibile,non tamen constat ipsos esse vnitos. Nec etiã dubium, quod Angeli,qui de facto dicuntur mouere corpus,includuntur in Festo communi Angelorum, sicut cæteri Angeli. Propter operationem etiam,quam habent in hæc inferiora non debent soli in speciali,quia ista actio non procedit secundũ hoc a libero arbitrio,cum sit sequela necessaria eorum. Propter duo etiam in speciali non sunt colendi primo propter periculum Idolatriæ; Secundo, quia est dubium: Vtrum sint naturaliter vniti, vel tantum voluntarie, tamen non dubium, quod sol,& luna cum sint corpora,non sunt veneranda. Motores vero eorum inter cæteros spiritus angelicos venerantur.

Ad quartum dicendum, quod etsi motus circularis consequatur illos Spiritus, sicut accidentia propria ignis consequitur formam ignis, vt sint in corporibus cælestibus spiritus isti, sicut principium naturale; tamen mouent per appetitum ex desiderio primi principij, & ad iussum eius apprehenso in fine Iudicij, & in fine Vniuersi a motu cessabunt: motus enim animalis finem habet facta mutatione circa intentum, ex tunc ergo erunt naturaliter in quiete; sicut homo quandoque stat,quandoque quiescit,& vtroque modo naturaliter.

Ad Quintum dicendum, quod isti dicuntur Angeli, quia sunt in ministeriũ missi hominum, quia motus exercent pro conseruatione ipsorum & creatione.

Ad sextum dicendum, quod post iudicium a suis corporibus non separabuntur, nec vnquam separati sunt: non enim possunt a se ipsis voluntarie esse separati,sicut nec anima a corpore; nec per corporis corruptionem; vt anima; nec per diuinam potentiam, quia hoc non expedit, nec aliquid exigit, licet diuina potentia eos poterit separare. Erunt autem perpetuo beati, & contemplationi vacantes, sicut hodie vacant, & tamen nunc mouent corpora cœlestia.

Nec septimo obuiat, q cum spiritus isti sunt rationales, & intellectuales, nullum impossibile appetunt, nunquam ergo desiderant alibi esse, sicut nec spiritus boni optãt extra corpora esse, secundum illud Apostoli. Nolumus expoliari: nec isti spiritus corpora sua relinquere appetunt, vt intra partes orbium huc, & illuc discurrere possint.

Ad Octauum dicendum, quod cælum Empireum non est animatum, quia nec motus,nec aliquid apparens hoc videtur probare: posito tamen, quod non sit animatum, adhuc sua corporeitas esset nobilior corporeitate nobilium cælorum, pro eo quod huiusmodi corpora aliquid participant de ratione materiæ, quia non sunt in vltima perfectione, nisi ex alio,scilicet Intelligentia, vt supra dictum est. Cælum autem Empyreum ex se est in suis dispositionibus.

Quantum ad vltimum, quid dicendum sit secundum rei veritatem. Primo dico, quod opinio Philosophi, & Commentatoris sui in tribus

A non est tenenda, Primo in hoc, quod primum principium secundum veritatem fidei non solum mouet hæc entia modo finis; sed effectiue ea ex tempore de nihilo produxit. Secundo in hoc, quod secundum fidem tenendum est, quod huiusmodi morores adhuc aliquo tempore cessabunt a suo motu,pura post iudicium,quod non concederet Aristoteles,nec Commentator suus, & hoc est secundum imperium,& voluntatẽ primi principij, quam pro tunc concipient, & nunc concipiunt pro tunc. Tertio, quia licet substantiæ se-
B paratæ motrices orbium non sint plures, quam sint ipsi Orbes,sunt tamen plures substantiæ separatæ, quas nos Angelos vocamus: ad numerum enim horum Angelorum non peruenit philosophica consideratio,ortũ habens ex sensu. & ideo tota philosophica consideratio terminatur in notitia principij primi, & substantiarum separatarum exclusiue,secundum Philosophum,& Commentatorem pluribus in locis.

Sed dimissis Philosophis, & alijs,intelligendũ est in hac materia,quæ via prædictarum duarum est probabilior, cum vtraque satis probabilis videatur.

Respondeo. Augustinus in 1.lib.retract.c.10,dicit; aut esse istum mundũ,sicut Plato censuit,& multi alij Philosophi,nec ratione recta indagare potui, nec diuinarum scripturarũ auctoritate persuaderi posse cognoui: vnde tale quid a me dictum in libro de immortalitate animæ temere dictum notaui, non quia falsum est, cognoui; sed quia nec verum esse comprehendo,&c.

Item idem Augustinus:de illa societate,quæ in
D cælo est, affirmare quid possumus, nisi quod nullus in ea malus est, &c.sequitur: quomodo ergo se habeat beatissima illa ciuitas, & superna societas, & quæ sit personarum differentia, vbi omnes Angeli nuncupantur, ego illa me confiteor ignorare. Et infra: Sed nec illud certum habeo; Vtrum ad eandem societatem pertineant sol, & luna,& cuncta sydera,quamuis nonnullis lucida esse corpora,non tamen sensu,aut intelligentia videantur. Hæc Augustinus.

Si ergo tantus Doctor in hac materia dubitauit,ego nihil diffinio in hac parte. Hoc vnum
E puto verum, quod si sunt merè corpora ex istis duobus principijs materia, & forma, non est in eis materia, sed est natura simplex motoris; non sunt tantum mouentes, Si vero cæli motores naturaliter vnirentur modo dicto,nunc dico, quod cælum componitur ex natura eorum, vt a materia pro eo,quod non habet vltimum actum,& dispositiones naturales,nisi in respectu,& ex forma separata,& extensa, quæ largitur ei omnia illa modo naturali, vt superius dicebatur.

QVAE.

QVAESTIO TERTIA.

DE TOTO COMPOSITO, EX corpore, & Intelligentia.

Postquam quæsitum est de corpore cælesti in se, & in ordine ad motorem, quærendum est nunc de toto composito ex corpore, & Intelligentia.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtram cælum animal dici possit, si est compositum ex anima, & corpore, sicut materia, & forma siue intelligentia.

REspondeo breuiter, quod si teneatur, quod Intelligentia vniatur corpori, vt motor tantum, & extrinsece sicut figulus vnitur rotæ, clarum est, quod hoc modo ex corpore cælesti, & eius anima non fit vnum magis, quam ex quocunque alio mouente, & moto. Sed si teneatur via Aristotelis, & Commentatoris, quod Intelligentia vnitur corpori, vt forma naturalis, & materialis aliquo modo, tunc dico, quod ex tali corpore vt quasi materia, & Intelligentia, vt a forma fit vnum, quod æquiuoce animal dici potest.

Ad pleniorem autem euidentiam pono per ordinem quatuor propositiones, quæ secundum hanc viam de tali composito sint tenendæ, quas diuersis locis exprimit Aristoteles, & Commentator. Prima igitur propositio est, quod animal illud aliter est compositum ex materia, & forma, quam animalia, quæ sunt hic, & illa alietas consistit in quatuor, quæ enumerat Commentator 3. tract. de substantia orbis dicens, quod corporum, quoddã est compositum, adeo quod forma non constituitur per materiam, sed materia est subiectum tantũ; & forma non habet esse, cuius esse sit in materia, & hoc est corpus cæleste: & quoddam est compositum ex materia, quæ est in potentia, ad formã, quæ cõstituitur per materiã; & hæc sunt generabilia, & corruptibilia, & ex hoc videtur, quod corpus de istis dicatur æquiuoce, quia in animalibus hoc corpus non tantum indiget anima propter motum localem, sed etiam propter esse. Ex quibus potest duplex differentia accipi, prima quod in animalibus, quæ sunt hic, subiectum animæ, est compositũ ex materia, & forma in cælo est simplex natura secunda. secunda, quia in animalibus hoc corpus indiget anima propter esse, ideo indiget anima sensibili in cælo vero, quia ipsum est intransmutabile ab extrinseco, ideo non indiget ibi materia illa anima sensitiua. Tertia, quia formæ animaliũ, quæ sunt hic, sunt huiusmodi actus perfectio & complementum materiæ, & ideo constituuntur per materiam. Anima vero cæli est separata in esse, & est ab hac, & habens entitatem præcisam, ideo non constituitur per subiectum. Quarta differentia, quia in talibus, quæ sunt hoc corpus, indiget anima propter esse, non tantum propter motum, & alias postremas perfectiones; e contrario est de anima cæli.

Secunda Propositio est, quod animal cæleste aliter est, vnum, quam animal, quod est hoc.
C Vnde dicit Commentator 2. de cæl. & mundo com. 7. Dicamus, quod debet intelligi, quod primus orbis mouet omnes alios, quia corpus orbis est, quasi animal vnum, si non est vnum, quasi ligatum multis legaminibus, sicut animal dissimilium partium; idest animal, quod est hoc, sed est vnum per vnam spiritualem potentiam, quæ est in eo, debet habere magnitudinem terminatam necessario. & sic intelligendum est, quod vltimus orbs mouet alios orbes, sicut pars mota dicitur, quod mouet totum, sicut cor mouet ani
D mal, quoniam illa potentia vna spiritualis non diuiditur in alias, nisi quia prius diuiditur in primo Orbe, quemadmodum potentia mouens aliter hoc, non diuiditur in alia membra, nisi, quia primo diuiditur in corde. & non est mirum, quod hæc potentia diuiditur in partibus corporum cælestium, cum sint consimilium partium; sed est magis mirum, quomodo potentia mouens animal diuiditur in membris dissimilium partium. Diuisio enim in istis est ingeniose per ligamentum: illic autẽ, idest in corporibus cælestibus, est
E sine ingenio, & naturaliter non indigens ligamento, donec ex eis fiat vna res mota, sicut indiget, quod est ex hoc. Probat enim Commentator ibi, quod totus orbis, scilicet cælum stellatum, & alij orbes planetarum, sunt vnũ animal, pro eo quod vnus motus requirit vnam rem motam: motus autem diurnus ab oriente in occidens est vnus in rei veritate, & ideo orbes stellarum, scilicet fixarum, & erraticarum, erunt aliquo modo vnus orbs. Vnde imaginatur Commentator, quod sicut animal, quod est hoc, habet vnum motum princi
F palem, qui est motus totius; licet attribuatur principaliter vni parti puta cordi, & hoc est motus progressiuus, cum hoc autem singulæ partes animalis habent singulos motus proprios; patet de oculo, manu, & alijs; tamen isti motus sunt semper melius principales motus, qui est progressiuus. Sic in proposito cælum est enim animal quoddam, cuius motus principalis est motus diurnus, qui attribuitur orbi stellato secundum Aristotelem, vel capiti secundum Galenum: motus autem orbium Planetarum habent alios motus

tus proprios propter meliorem motũ diurnum.

Tertia propositio est: quod animal cæleste aliter dicitur viuere, quam animal, quod est hoc. Animalia enim hæc sunt viua per aliud, quod nõ est separatum in esse: cælum vero viuit secundum animam, quæ est in esse abstracta, & separata. Vnde Commentator de substantia orbis dicit, quod cælum dicitur viuum per principium separatum, quod est in eo, non per principium, quod est pars in eo. Vnde est viuum, & appetens, & motum in loco vniuersaliter. Homo vero tantum est intelligens per partem sui, hoc est, quia
B intellectus copulatur homini per partem sui, puta per phantasma, & ideo non est vniuersaliter intelligens per omnes partes suas, sed suum intelligere viget in determinata parte, non formaliter, sed obiectiue. Forma vero corporis cælestis eo, quod vnitur sibi, non mediante parte aliqua, dat corpori cælesti, quod sit intellectus vniuersaliter secundum totum. Et hoc est, quod idem Commentator 2. de cæl. & mund. comm. 3. dicit, quod hæc corpora sunt intellectiua, & animata
A secundum vniuersum; propter hoc, quod formæ eorum sunt non dissimiles secundum diuisionem corporis.

Quarta propositio est, quod animalia illa sunt naturalia in genere animatorum. Hinc est, quod Commentator 2. de cæl. com. 63. dicit, quod in genere animatorum nobilius animatum est primum cælum, quod mouet motu diurno: & dicit, quod corpora cælestia cum habeant appetitum propter intellectum, necesse est illa esse nobiliora corporum sensibilium. In eodem comm. 36. dicit, quod principia omnium substantiarum forte anima, & corpus, aut intellectus, & anima, & desiderium tantum, quæ sunt corpora cælestia; quæ enim sunt principia animatorum, sic necesse, vt essent animata, & vt principia eorum sint anima, & corpus habens partes. Ad quæstionem dico, quod concedi potest, quod corpora cælestia sint aliqualiter animata, & animalia; imo vnum animal, sed æquiuoce cum animalibus, quæ sunt hic, vt ex istis quatuor Propositionibus est declaratum.

12. metaph. com. 36.

DISTINCTIO XV.

DE OPERATIONE TERTIA DIE SCILICET DE MIXTORVM PRODVCTIONE.

In hac Decima quinta Distinctione agit Magister de operatione diei tertiæ, scilicet de mixtorum productione, & quia mixtorum notitia dependet a notitia miscibilium, quæ sunt Elementa quatuor. Idcirco quæro primo de Elementis in se, secundo in ordine ad formam mixti.

Quantum ad primum quæro primo de elementorum forma: secundo de formarum elementarium subiecto, & materia.

Vtrum formæ Elementorum essentiales sint eorum qualitates.

a Vtrum materia, & subiectum formæ elementaris sit materia omnino prima, vel sit materia mediante aliqua forma corporali communi, quæ maneat commmis in mutua elementorum ad inuicem mixtione.

ARTICVLVS I.

Vtrum forma elementorum essentiales sint eorum qualitates.

F QVANTVM ad primum arguo primo, quod formæ elementorum generatione elementorum sint simplices qualitates, quia secundum Aristotelem: Abstractis a forma aquæ, frigiditate, & humiditate, & dyaphaneitate, & raritate propria cum alijs accidentibus non remanet nisi materia cum dimensionibus: sed hoc non esset, si materia elementorum haberet formam a materia abstractam qualitatibus illis: ergo. 7. metaph.

In oppositum est, quia quod in vno est substantia, in nullo est accidens secundum Philosophum & Commentatorem 1.physic. sed caliditas est accidens in corporibus mixtis: ergo. 1.physicorū

Respondeo hic primo ponam duas propositiones. Secundo eliciam ex eis aliquas conclusiones.

Quantum ad primum pono Conclusionem istam, quod formæ elementares non sunt qualitates ipsorum elementorum. Oppositum enim 5.physicorū dixit Alex. vt Commentator 5. physicorum recitat. Hæc autem propositio probatur faciliter, tū quia, quod est in vno de prædicamento substantiæ, non potest in alio esse de prædicamento accidentis. Hanc rationem innuit Commentator 5. physicorum, & 7. metaph.

Secundo, quia tunc dicendo ignem calidum nugaremus, sicut nugamus, dicendo homo risibilis. Tertio: quia essent multæ formæ substantiales vnius elementi, cum sint multæ ad, minus duæ qualitates eius. Harum duarum rationum prima est Philosophi 7. metaph. com. 11. & Commentatoris 8. metaph. com. 5. Secunda vero ponitur a Commentatore.

Secunda propositio est, quod huiusmodi formæ elementorum magnam habent propinquitatem, & vicinitatem cum qualitatibus elementorum, & e conuerso; eo modo quo propria habent vicinitatem ad formā subiecti. Hæc conclusio est de mente Aristotelis, & Commentatoris 8. 8.metaph. metaph. quod patet, Vbi positis multis differentijs rerum inter se, quia quædā differunt in comparatione, quædam secundum situm; quædam secundum tempus; quædam secundū qualitates, vt caliditas, & frigiditas, & tunc confestim subdit, quod quærendum est in vnoquoque istorum, quæ sit causa essentiæ earum; quia nulla harum differentiarum est in eis substantialis forma; sed quælibet illarum indiget forma substantiali sibi conuenienti, quam conuenientiam exponens ibi Commentator com. 5. dicit, quod quælibet illarum qualitatum sequitur formam substantialem sibi conuenientem, & ideo accipimus eas in diffinitionibus loco substantialium differentiarum: & ideo estimatur, quod quædam qualitates passiuæ sint differentiæ quorundam entium, sicut calor ignis, & humiditas aeris.

Item Commentator 5. physicorum comm. 18. dicit, quod huiusmodi qualitates elementorum non sunt propriæ substantialis differentiæ eorum, nec sunt in prædicamento substantiæ, sed sunt in genere propinquo substantiæ, & ideo caliditas accipitur in diffinitione ignis loco differentiæ, in compositis autem est substantia remotius.

Item 4. de cæl. & mūdo circa finem dicit, quod forma quāto est perfectior, tanto magis ponitur in diffinitione horū accidentium, quanto autem fuerit imperfectior tanto minus ponitur conuerso, & ideo calidū, & humidum frigidum, & siccū sunt causæ in esse formis elementorum, & sunt causæ in formis animalium, & subdit. Aristoteles enim concedit, quod differentiæ aliarum substātiarum sint de alijs prædicamentis: accipit autem Commentator ibi, causam, illud, quod est principium cognoscendi. Vnde dixerat supra, quod propter imperfectionem formarum elemētorum ponūtur eorum qualitates in diffinitione eorum. Ratio autem est propinquitas harum formarum ad qualitates suas, & e conuerso, quę tanta est, vt intelligens vnum eorum, cointelligat necessario alterum. Vnde qui intelligit caliditatem in summo, necessario intelligit ignem: & e couerso: sicut intelligens similitudinem, necessario intelligit nasum.

Ex hac autem propinquitate illorum ita concipi, consurgit, quod vbi substantia est nota, priusquam talia accidentia, cognoscit accidentia ipsa per substantiam. Vbi vero e conuerso accidentia prius sunt nota, quam substantia, cognoscitur diffinitione substātia mediantibus talibus accidentibus. Hinc est, quod Aristoteles dicit, q vtile est cognoscere non tantū quid, sed etiā accidētia, quia accidentia magnā partem conferūt ad esse alterius; & quod huiusmodi forma est aliud ab accidentibus, quæ sunt in mixto; & est additum elementis, cum illa non sit elementum, nec compositum ex elementis. Vnde patet, quod per esse additum elementis intelligit formam aliam ab elementis; & per hoc, quod dicit illam non esse elementum, intelligit, quod non est natura simplex, sicut elementum, & tamen ibidem post concedit formam illam esse elementum: ergo in alio, & alio sensu accipit elementum hic, & ibi, Est enim forma elementum, quia est principium, tamen non est elementum; quia est simplex natura. quod probat, quia si esset elementum quintum simplicius quatuor elementis, ita quod, si non esset forma resultans, procederetur in infinitum. Per hoc vero, quod dixi hanc formā non esse ex elementis, intelligit integris, & formaliter retinentibus nomen, & diffinitionem elementi: quia tunc non fieret ex eis vnum, vt Commentator deduxit. Si autem intelligeretur, quod hæc forma nō resultaret ex qualitatibus elementorum, contradiceret sibi, quia supra dixit, quod caro est vnum aggregatum ex elementis, & quod ex congregatione elementorum, fit aliud ab elementis: & quod dissimile est de carne respectu ignis, & terræ, & de syllaba respectu literarum, sic enim diceretur ab aliquibus, quod in syllaba, Ba, sunt, soni literarum, licet inperceptibiles: Hoc non est verum, quia pono, quod proferatur sonus, B. certū est, quod profertur in instanti, in instanti autem non est, nisi vnus sonus, tunc quæro. Vtrum sonus A. proferatur in eodem instanti, vel in alio: si in eodem: ergo est idem sonus, quod sonus B. quia pro eodem instanti tantum proferatur vnus sonus. Si autem in alio instanti, tunc instantia non sunt cō sequenter se habentia, inter ea esset tempus medium: ergo est dare tempus medium inter B. & A. & tunc sonus B. esset sonus disiunctiuus, nec esset vnus, sed duo discreti.

Secunda ratio dicens propter quid a causa efficiente, & est ratio Commentatoris 2. de generat. Arguo enim sic: capio aliqua duo, siue plura ad inuicem se habētia, sicut enim dixi alias secundum Aristotelem libro de coloribus, Elementa habent proprias luces, & colore, vnde aqua habet de se virorem, aereque albedinem, ignis rubedinem, & terra nigredinem. Et si dicas, quod colores sunt accidentia mixti, Concedo, de corpore mixto: huiusmodi autem qualitates simplices concurrunt, nec vnum colorem mixtum diuersimode, secundum quod prædominatur alterum elementorum, & qualitas sua, sicut patet de pomo, quod primo est viride propter prædominium aquæ, & secundo est subalbum propter prædominium aeris, Tertio vero est rubeum, propter prædominium ignis: Tunc cum illæ qualitates simplices miscentur, & contrariantur agendo ad inuicem; quæro, aut vna vnitur totaliter corrumpendo omnes alias, aut neutra vnitur, nec corrumpitur, sed manet in suo gradu: aut vtraque manet secundum aliquid, & vtraque corrumpitur, & reducatur ad medium, & tunc ego habeo propositum: non potest dari primus modus, quia tunc non veniret ad medium, sed totaliter corrumpentur; nec potest dari secundum, quia tunc non resultaret vnum, sed esset aceruus; ergo oportet, quod detur tertium.

Sicut ergo argumentantur de qualitatibus, sic arguo de formis eorū substantialibus; quoniam, non agunt, nec patiuntur ad inuicem, non possunt commiscери, nisi forte commixtione ad sensum, quæ est secundum partes minimas; tunc ex tali actione aut vtraque corrumpitur, & sic non esset mixtio, sed esset mera corruptio, aut vtrumque manet totaliter, & tunc erit mixtio ad sensum tantum; aut vtrumque manet secundum substantiam, & corrumpitur secundum accidentia, & tunc esset vere aceruus; aut vtrumque corrumpitur secundum substantiam, & manet secundum accidentia, & si sic, tunc illud non esset mixtum substantiale, sed accidentale: aut totaliter vtrumque non corrumpitur; sed manet alterum, & tunc non esset mixtio, sed conuersio: ergo oportet, quod Vtrumque corrumpatur secundum aliquid, & secundum aliquid maneat, & tunc fiet forma media, quæ non esset alterum extremorum, pro eo quod licet in eo sit aliud extremum, tamen est in ea aliquid habens rationem medij, & diffinitionem extremi; sed omnes tales realitates simul concurrunt ad vnam rationem tertiam, & hæc est vera mixtio, quæ non est concursus secundum quantitatem vnam, aut secundum situm, aut secundum contactum, sed secundum qualitatem substantialem, & secundum hanc viam procedit Aristoteles, & Commentator in fine 1. de generat. Dicit enim ibi Commentator quod cum ad mixta non corrumpantur, nec tamen remaneant fixa, oportet quod secundum vnum modum sint, & secundum alium non sint: & similiter hoc est, quod nos videmus, quod postquam admixta cæperint separari, non possumus dicere, quod in mixtione sint fixa miscibilia, sicut ante mixtionem, nec quando nihil erant, nec quod sit ibi alterum illorum, quia possunt separari. Et infra. Dicamus ergo, quod mixtio aut esset ex qualitate, & forma; aut esset ex quantitate, & diuisio cuiuslibet mixtorum in partes conseruando suas essentias, deinde intrabunt illæ partes ad inuicem, quæ quo modo; ita quod difficile possit eos sensus distinguere, & secundum hoc mixtio non erit nisi secundum accidentia, siue artificiosa, vel si sic, esset mixtio secundum qualitatem, & infra dicit, quoniam materia miscibilium est vna, cum sint contraria, necesse est, quod ex his fit qualitas mixta, secundum quod est mixtio medij inter extrema. Mixtio enim tunc est, quando equaliter patiuntur, & agunt miscibilia, ita quod veniat post aliqua qualitas media inter duas contrarietates. Hæc Commentator 1. de gener. in fine. & 2. de gener. in fine dicit, quod miscibilia in mixtione sunt partes in qualitate, non in quantitate. Mixtio enim contrariorum fit, quando alterum non dominatur super alterum, nec habet equalem potentiam; si enim alterum fuit simpliciter dominans, esset corruptio dominati, & generatio dominantis; et si æquales fuerint potentiæ, tunc non esset aliqua forma, sed cum potentia alterius non fuerit dominans simpliciter, sed si fuerit dominans dominati, generabitur ex eis aliquod medium. Hæc ille. 1. de gener. in fin. & 2. de gener. in ne.

Secundo pono rationem a priori, quæ dicit propter quid a causa formali, Vbi considerandum, quod sicut probatum est alias, forma non est aliud, quam actuatio, & terminatio, ac distinctio materiæ; non est enim imaginandum, quod forma sit res aliqua præcise acceptabilis, & quod adueniat materiæ mediante vnione, quæ est relatio, sed vnione, quæ est indiuisio in aliquo tertio, vnde forma indiuiditur materiæ; & ex ipsis sic indiuisis, ac indistinctis resultat vnitas ipsius compositi ipsis existentibus in composito, non in actu, hoc est, non terminata, & distincta, sed in potentia minus, posito enim non est nisi res vna in actu, scilicet forma ipsius compositi, alias esset aceruus, hæc magis patent alibi. Si ergo illa vera sunt, valde difficile est videre, quomodo de formæ possit auferri distinctio, & terminatio, cum sit essentialiter terminatio illa, ac per consequens, quomodo elementa sunt in mixto, quin sint ibi, in quantum formæ sunt. Non ergo videtur possibile, quod realitas elementi possit reperiri, quin habeat rationem formæ, cum realitas cuiuscumque formæ sit per essentiam illa terminatio: ergo inseparabilis ab ea, & eadem difficultas est in omni mixto. Vnde impossibile videtur, quod a realitate vnius elementi tollatur terminatio, & distinctio ab alio elemento.

Sed tamen dicendum est, quod a realitate aliquarum formarum possit tolli propria terminatio, & distinctio. Vbi considerandum est, quod aliud est formam intendere, & remittere, & diminuere, & aliud est ipsam frangere, vt sic fracta amittat posse dare effectum formalem subiecto, & materiæ; & hoc quia vt sic est fundamentata, non saluatur in ea ratio formæ. Imaginor ergo quod forma aliqua potest habere duplex genus partiū alterius rationis, & modi, ita quod in tota latitudine partium vnius modi æquiuocū est nobilius suo effectu, & ideo viuum non est productum a non viuo; non est enim verum, quod viuum sit primo productum in productione animalis, sed est sequela alterius primo producti. Agens enim naturale non inducit formas substantiales, ponendo eas in materia, sed alterando tantum.

Illa autem propositio de nobilitate causæ æquiuocæ non intelligitur, nisi respectu primi effe-

effectus, nobilius enim potest esse forma ignobilioris. Ex his etiã apparet irrationalitas modi dicendi de generatione caloris ex motu. Dicunt enim quidam, quod motus facit distare partes, ideo generat calorem, quia motus habet calorem in virtute. hoc enim non est verum; cum motus localis sit imperfectius quid calore; illud etiam de distantia partium, & si sit verum, tamen adhuc manet quæstio, quare ad distantias partium consequitur calor, & est eadem ratio, quia ex eadem materia motus efficit raritatem, & calorem, non quod calorem generet mediante raritate, vt superius probatum est.

Ex his etiam apparet friuolum esse motiuum eorum, qui ponunt virtutem formatiuam carnis, ossis, & nerui, & similium partium in semine, esse alium a calore complexionali, vt præseruent se ab opinione Alexandri, qui ista attribuit calido, & sicco, humido, & frigido: secundum enim Commentatorem, vt supra allegatum est, huiusmodi virtutes formatiuæ non sunt aliud quam calor proportionalis, & mensuratus, quæ quidem mensura indiget organo, & consequante. Causatur enim ex tribus in propagatis, scilicet ex sole, & Orbe decliui, & ex decidente semine animalis, aut tantum ex duobus, scilicet ex sole, & Orbe decliui: Tunc ille calor est forma complexionalis resultans ex calido, humido, frigido, & sicco, quæ est proportionata formæ, licet a prædominante calido calor nominetur. Illa autem varietas, quæ apparet in effectu; scilicet varia digestio, & varia figuratio secundum partium diuersitatem, & processus ordinatos secundum prius, & posterius, quæ reddunt hanc virtutem mirabilem, ita vt eam magnificet Galenus dicens: Nescio, vtrum sit creator, vel creatura, & Aristot. assimilat eam 18. de animalibus artificio, intellectui, & arti; possibile reduci in huiusmodi proportionalem calorem, ex hoc, quod est accidens proprium formæ generandæ: mouendo enim materiam ad huiusmodi qualitatem, quantum dat de ea, tantum de figura propria, & accidentibus alijs proprijs formæ generandæ. Ex his sequitur, quod cum elementa ab agente extrinseco priuantur proprijs qualitatibus in actu per solam remotionem prohibentis, redeunt ad eas absque motore extrinseco, puta aqua calefacta redit remoto prohibente ad propriam frigiditatem, ignis ad locum sursum, & graue, puta terra, deorsum; ablato solo prohibente, vnde licet aliquid non posset moueri ad actũ primũ ex se, vel aliquo extrahente, sicut de ignorante non transfertur ad scientiam, quia nisi per docentem; de ocio tamen potest quis transire in actum, vt de scientia in habitu ad considerare in actu, nullo alio extrahẽte, vt patet in 2. de anima. Nec huic obstat illud principium, quod impossibile est aliquid simul esse respectu eiusdem in potentia, & in actu; Aqua enim est in actu per se respectu frigiditatis; in potentia vero ratione prohibentis, & ideo remoto prohibente non est amplius in potentia ad frigiditatem, sed est in actu. Vnde esse in actu essentiali, & in potentia actuali non est impossibile, vt patet 8. physicorum. Sed vtrum hoc sufficiat ad saluandum principium idem, quod idem simul non est in potentia formali, & actu virtuali dicetur infra, cum agetur de libero arbitrio.

Notandum vero, ex prædictis, quod elementa respectu illarum qualitatum non habent tantum habitudinem materiæ. Materia enim, & efficiens non coincidunt, sed habent habitudinem essentialiter, & per se in secundo modo. Ex tali enim substantia oritur accidens sequela, ideo potest per eius quidditatem demonstrari: materia autem, vt sic respectu formæ, quantum est de se in potentia essentialis, & potentia contradictionis, & non in actu quantũ est ex se; licet habeant rationẽ, in quantum ad hoc quod habẽt respectu illarum habitudinẽ susceptiui. Ad argumentum in oppositum bene concludit, quod est connexio inter accidentia illa, & formam, sicut inter principia, & conclusiones; non tamen concludit, quod accidentia illa sint formæ substantiales.

ARTICVLVS II.

Vtrum materia, & subiectum formæ elementaris sit materia omnino prima, vel sit materia mediante aliqua forma corporali communi, quæ manet communis in mutua elementorum ad inuicem mixtione.

QVoad secundam quæstionem. An subiectũ formarum elementarium sit materia omnino prima, vel illa mediante aliqua forma substantialis communis. Respondeo hæc est opinio quorundam, materiam formæ elementaris non esse denudatam ab omni forma substantiali, & per consequens non esse materiam omnino primam. Huius sententiæ fuit Auicenn. & motiuum opinionis suæ fuit, quod quantitas, & dimensio trina remanet communis generato, & corrupto. Corpus enim non fit non corpus, nec ex non corpore fit corpus. Quantitas autem, cum sit accidens, non potest in materia prima fundari sine substantiali forma: ergo necesse est in materia esse communem formam substantialem quatuor elementis, quam consequitur trina dimensio. Hæc autem est forma corporeitatis, vnde Auicen. 2. metaph. suæ diffiniens corporeitatis formam dicit, quod est illa, quam consequitur trina dimensio, longum, latum, & profundum. Sed hæc opinio stare non potest, tum quia est contra mentem Aristotelis, & Commentatoris; tum quia repugnat manifestis rationibus. Quod sit contra mentem Aristotelis, & Commentatoris patet multipliciter. Dicit enim Commentator 2. de cæl, & mund. quod pura materia apud Aristotelem est materia propria quatuor elementis, siue quatuor corporibus primis, & non est apud eum generabilis, & corruptibilis, sed simul generationi, & corruptioni subiecta siue vnita.

Item in eod. 3. dicit, quod prima materia est materia corporum simplicium primo; secundo vero est materia compositorum mediantibus illis elementis.

Item 2. metaph. dicit, quod materia prima recipit formas vniuersales, & post formas particulares, & intelligit per formas vniuersales formas elementorum.

Item dicit, quod si aliquis dixerit, quod corpora simplicia sunt composita ex materia, & forma, dicet adhuc, quod prima materia non est existens in actu: ex quo innuit, quod formæ corporum simplicium immediate materiæ vniuntur.

Item dicit, quod hæc quatuor corpora, scilicet quatuor elementa, habent naturam existentem in potentia, & componũtur ex ea, & contrarietate existente in ea. Ponendum est ergo, quod principium omnium rerum est materia in re possibili subiecta primis qualitatibus, ideſt formis quatuor elementorum, & subdit, quapropter primũ principium est illud, quo est in potentia corpus sensibile; secundum autem sunt primæ contrarietates, a quibus nõ denudatur subiectum, quæ sunt formæ substantiales elementares. Tertium vero est aqua, ignis, & aer, & terra, quæ sunt composita ex primis contrarietatibus, & prima materia; sunt autem illa in ordine tertio, quia transmutantur ad inuicem, quapropter habent elementa priora eis, scilicet materiam, & formã. Secundo patet positionẽ illã irrationabilẽ rationem: nã ad eam sequuntur tria incõuenientia manifesta. Primum est, quod formæ elementares essent accidentia; aduenirent enti in actu habenti diffinitionem, & entitatem simpliciter, & sic non daret entitatem simpliciter, sed entitatem talem.

Secundũ est, quia tunc formæ elementares non essent quidditatiue formæ corporeæ, quia ens nõ sequeretur per se trina dimensio secundum illam formam communem: nisi ponas, quod essent ibi duæ corporeitates, & bis trinã dimensio.

Tertium vero est, quia illa forma communis daret nomen, & diffinitionem, & ita corpus illud commune esset habens nomen, & diffinitionem, & esset aliquid demonstratum in actu, quod repugnat sensui, cum enim ex aqua generatur ignis, auferetur nomen, & diffinitio rei demonstratæ. Ad interrogationem enim factam per quid respondebitur aqua, & post, respondetur ignis: Harum trium rationum primam innuit Commentator, cum dicit, quod in materia eodem tempore non inuenitur tantũ vna forma, sed tertia. & in 1. physic. cum dicit, quod cum corpus in eodem loco transfertur de terrestreitate in carneitatem, mutatur nomen, & diffinitio, & ex hoc scimus, quod illud corpus non est vnum per dispositionem existentem in ipso dantem ei nomen & diffinitionem propriam: vnde necesse est illud subiectum esse vnum, quia non habet nomen, & diffinitionem propriam, nec formam dantem nomen, & diffinitionem vnam. Dimensiones autem tres, quæ videntur ab ipso inseparabiles, sunt accidentia, sunt vero eædem numero, quia subiectum illarum non habet nomen; & diffinitionẽ vnam numero; & si essent tres dimensiones formæ substantialis, non mutaretur nomen, & diffinitio, quod cum ita sit, sequitur, quod est vnum subiectum numero non habens dispositionem substantialem, sed habens naturam recipiendi omnes dispositiones accidentales, & substantiales.

Ad motiuum autem opinionis respondeo, quod licet tres dimensiones terminatæ non possint fundari in materia nuda, eo quod terminatio est per formam, dimensiones autem interminatæ consequi possunt materiam, & per hoc existere in ea non tempore, sed natura: & ratio est, quia materia dicit naturam interminatam, interminatum enim sequi naturam interminatã lib. de substantia orbis, & esse eius proprietatem non est impossibile. & hanc solutionem innuit Commentator, cum dicit de Auicenna: vnde putauit Auicenna, quod dispositio trium dimensionum existentiũ in materia scilicet terminatarum in ea, propter quod dixit, quod necesse est primam formam existere in materia prima, antequam dimensiones existant in eo: ex quo accidunt ei impossibilia multa, tum quia illæ tres dimensiones numquam existent in materia in actu, siue forma substantiali aliqua non dico cõmuni, sed propria aliqua. In isto enim instanti, in quo forma, quæ corrumpitur, & manet materia, manent tres dimensiones in ea, non tamen sine forma: quia in eodem inducitur forma aeris in ea. & hanc solutionem innuit Commentator cũ dicit: & quia formæ dimensiones non terminatæ existunt in materia prima primitus, ideo impossibile est subiectum denudari a forma, nisi per formæ corruptionem: non enim est possibile formam fieri in subiecto, nisi per agens extrahens ipsam de potentia in actum, vnde necesse est has formas esse contrarias, adeo quod altera corrumpat contrariam sibi, & subiectum recipiat formã substantialem: vnde formæ elementorum sunt contrariæ. Hæc Commentator. Dico ergo ad formam quæstionis, quod subiectum formæ elementaris est materia prima sine omni forma substantiali, cum sola interminata dimensione, quæ est proprietas materiæ inseparabilis ab ea, & cocua ei, vt alias, cum de dimensionibus ageretur, dictum est.

QVAESTIO SECVNDA.

DE NATVRA ET conditione mixtorum.

Postquam quæsitum est de natura miscibilium, scilicet de natura elementorum: quæro nunc de natura, & conditione mixtorum, & quæro circa hunc articulum duas quæstiones.

1 Vtrum in forma mixti remaneant elementa secundum gradum aliquem, vel totaliter corrumpantur.

2 Vtrum forma mixti sit conflata ex realitatibus formarum elementorum.

ARTICVLVS I.

Vtrum in forma mixti remaneant elementa, secundum gradum aliquem, vel totaliter corrumpantur.

QVantum ad primam quæstionem arguo primo, quod elementa manent in mixto secundum gradum aliquem suæ formæ, saltem in esse remisso, quia Aristoteles 5. physicorum diffiniens elementum dicit, quod est illud, ex quo res est, & manet in re: Sed hoc non esset verum, nisi elementum secundum formã suã maneret in mixto in aliquo gradu: ergo.

In oppositum arguo, quia Aristoteles 6. phys. dicit, quod forma substantialis non suscipit magis, & minus: ergo si formæ elemẽtorum in aliquo gradu sunt in mixto, erunt ibi in gradu suo perfecto, & proprio, & tota, cum sint formæ substãtiales, & per consequens non suscipiant magis & minus: sed impossibile est formas elementorum secundum totalem suum gradum esse in mixto, cum sint contrariæ: & præterea non esset tunc vera mixtio, immo mixtum esset præcise quatuor elementa: ergo.

Respondeo, in ista quæstione primo ego ponam punctum quæstionis, & secundo propositiones incentas. De primo sciendum, quod circa hoc sunt tres opiniones. Vna Auicennæ, alia Commentatoris; alia vero quorundam Modernorum.

Opinio Auicennæ est, quod elementa manent in mixto secundum suas essentias etiam completas, sed remissas secundum suas qualitates. Vnde actio eorum mutua, & mixtio, atque reductio ad medium est tantum secundum suas qualitates.

Secunda opinio Commentatoris est, quam ponit ibidem, & in 2. de generatione. Dicit autem ille, quod elementa manent in mixto secundum suas essentias non tamen completas, sed in aliquo gradu tantum, scilicet in quadam medietate; vnde aliquo modo, scilicet secundum aliquem gradum, corrumpuntur, & secundum aliquem manent; cum enim sint formæ imperfectæ, suscipere possunt magis, & minus. Hanc opinionem ponit Commentator, vbi supra. Quod autem non maneant secundum essentias completas (vt dicit Auicenn.) probat Commentator specialiter per hoc, quod tunc esset aceruus, & non mixtio.

Tertia opinio Modernorum, quod non manẽt secundum essentias incompletas: forma enim substantialis in indiuisibili consistit secundum Auctorem sex principiorum: Dicunt ergo isti, quod formæ elementorum in generatione mixti totaliter corrumpũtur, sed pro tanto dicitur mixtum esse ex elementis, quia corruptis eis cõsurgit forma quædam simplex, quoad essentiam, æquè simplex, sicut quodcumq. elementorum. Dicitur tamen continere elementa in virtute, quia illa forma consurgens determinat sibi easdem proprietates, quas determinant elementa, licet non in summo, sed in quadam medietate, & per consequẽs quadam mixtione. Vnde sicut formã ignis consequitur inseparabiliter calor in summo, sic formam mixti consequitur quædam causalitas proportionalis, quæ est qualitas complexionis eius, vnde non est qualitas ignea, sed complexionalis. Dicunt ergo, quod elementa non constituunt realiter formam mixti, cũ sit forma simplex; sed pro tanto dicuntur constituere, quia manent in mixto qualitates proportionales qualitatibus eorum.

Nunc secundo pono propositiones duas. Prima est; quod essentiæ elementorum secundum nullum gradum formalem retinentem rationem & nomen formæ manent in mixto, ita parum in gradu minimo, sicut nec in maximo.

Secunda propositio est, quod essentiæ elementorum non corrumpuntur totaliter, sed manent aliquo modo secundum realitates aliquas pernentes ad illas formas elementorum, in quibus tamen non saluantur nomen, ac diffinitio ipsius formæ, & hæc est opinio Cõmentatoris, sicut magis videbitur in secunda quæstione.

Primam Propositionem probo sic. Posita forma aliqua in quocumque gradu, & minimo, ponitur effectus eius formalis, & proprietates consequentes formam illam, saltem proportionaliter secundum illum gradum. Hanc probo exemplo, & ratione; exemplo quidem, quoniam videmus, quod minima albedine in quocumque minimo gradu, in quo saluatur ratio albedinis, posita in superficie, superficies dicitur alba. Ratio vero est, quia formam esse in subiecto non est aliud, quam subiectũ actuari per formam. forma. n. est actuatio pura subiecti, vt dictũ est supra, & ideo formam impossibile est inesse in subiecto, quin subiectum actuetur per eam: Subiectum autem actuari per formam est recipere effectum formalem eius. Vnde hæc tria se habent per ordinẽ; forma in subiecto, subiectum per formam actuatũ, & effectus formalis in subiecto. Illa. n. tria omnino idem dicunt, licet diuersis denominationibus, Dicunt etiam, quod in quocunque gradu est forma in subiecto, sunt in subiecto qualitates, & proprietates consequentes formam: quantum enim agens dat de forma, tantum dat de proprietatibus consequentibus propter earum propinquitatem, vt declaratum est in prima quæstione huius distinctionis: ergo si formæ elementorum in gradu aliquo sint in mixto, in gradu proportionali erunt ibi eorũ proprietates: sed effectus formalis, nec proprietates formarum elementorum secundum similem omnino gradum sunt in mixto; ergo nec formæ elementorum secundum gradũ aliquem erunt in eo. Minorem probo. Da enim oppositum, sequitur, quod esset vera illa propositio, lapis scilicet est ignis in aliquo gradu consimiliter proprietates inerunt in aliquo gradu; vnde ascendet lapis sursum, & descendet ignis deorsum in aliquo gradu. Similiter erit ibi propria quantitas cuiuslibet in aliquo gradu; similiter erit ibi propria quantitas cuiuslibet in aliquo gradu, & erunt ibi per consequens quatuor quanta, & quatuor corpora in aliquo gradu. Similiter cum materia, & forma constituant suppositum, erunt ibi quatuor suppositа in aliquo gradu, quæ omnia sunt impossibilia omnino.

Itẽ virtutes quatuor elementares erunt in mixto in aliquo gradu, & breuiter redibunt omnia inconuenientia, quæ Comment. adducit contra Auicen. vbi supra, & per consequens patet, quod non est intellectus Auicen. quod remaneant elementa in aliquo gradu retinẽte rationem formę, quia sua argumenta manifeste cogebãt eum hoc negare, specialiter ratio illa de aceruo. Nec valet fugere, quod intelligit Commentator, quod erat ibi secundum esse remissum; quia in quocunq. gradu ponitur forma aliqua, ponitur effectus formalis, & eius proprietates in eodem gradu.

Secundam Propositionem videlicet, quod elementa in mixto non totaliter corrumpantur, sed maneant secundum realitatem aliquam pertinẽtem ad rationem formæ, ita quod in forma lapidis est aliqua realitas, quæ fuit formæ ignis, & aliqua, quæ fuit formæ terræ, & sic de alijs; quæ quidem propositio est contra opinionem tertiam, & est opinio Philos. & Commẽt. Hanc (inquam) propositionem probo rationibus aliquibus, & primo ex natura propriæ resolutionis. Sicut mixtum resoluitur in quatuor elementa, nõ secundũ alias, & alias partes signabiles, sed secundum eãdẽ partẽ quantumcunq. minimam, & signabilem; ita quod non est dare partem signatam, quæ non resoluatur in quatuor elementa: ergo in mixto sunt realitates aliquæ pertinentes ad rationem, & formã elementorum. Antecedens patet ad sensum: comburatur enim lignum, ad sensum patet, quod resoluitur in partes quasdam igneas, & quasdã fumales, quasdam vero aqueas, quasdam vero cinerales; & hoc idem patet de corpore proiecto in aqua. Consequentiam probo sic: Aut mixtum resoluitur in quatuor elementa, siue in realitates quatuor elementorum propter inexistentiam illarum in illo; aut propter conditionem agentis: aut propter conditionem materiæ: aut propter conditionem qualitatum, aut propter ordinẽ naturalem, sicut vinum resoluitur, & conuertitur quandoq. in acetum: sed nullus illorum modorum potest dari, nisi primus; ergo. Maior patet a sufficienti diuisione. sed minorem probo inducendo; quando enim lignum resoluitur in prædicta, non potest illa resolutio esse ratione agentis, puta ignis; quia idem, vt idem, semper facit idem: Ignis autem ex natura sua, in quantum generans est, habet, quod faciat ignem non aquam; ergo agendo semper causabit ignem; quod lignum combusti, quantum est ex parte ignis, resoluetur tantummodo in ignem, & non in aquam.

Confirmo, quia oppositum non est per se causa oppositi: ergo ignis non erit causa terræ; cum forma terræ opponatur formæ ignis. Secundo talis resolutio non est ex parte materiæ, quia pari ratione, quando corrumpitur elementum, resoluetur in quatuor tales qualitates. Aequaliter enim est materia in vtroque, & immediate sub vtroque: ergo æqualiter vtrumque resolueretur in materiam. Tertio, quod mixtum resoluatur in tales qualitates, non est ratione qualitatum, vt dicunt, qui sunt alterius opinionis. Dicunt enim, q ignis, qui est idẽ in ratione qualitatis in Sole, puta caliditatis, generat aerẽ, & quia aer est symbolicus cum aquã in humiditate, generat aquã, & sic de alijs, hoc est ratione qualitatum symbolicarum; quod scilicet resoluendum resoluatur in ea, quorum sint illæ qualitates; hæc probatio nõ valet, quia si ignis, & aer habent qualitatem symbolam, puta caliditatem: aer vero, & aqua humiditatem ergo ignis agens in lignum conuertit vnam partem in aerem, & aliam in aquam; si resolutio fit ratione symboli, quod falsum est, quia ignis per se generat tantũ ignẽ; etiam tunc ignis generaret qualitatem oppositam suæ qualitati, & præterea aqua nullam qualitatem habet symbolicam cum igne: ergo ignis non poterit resoluere partem ligni in aquam; ergo quando ignis agit in mixtum, non corrumpet qualitates oppositas suæ qualitati: ergo non generabit formas earum; alias oppositum generabit oppositum; & calor generabit frigiditatem.

Quarto: talis resolutio non est propter ordinẽ formarum, vt dicunt quidam alterius opinionis: Dicunt enim, quod non quodlibet conuertitur in quodlibet; quodlibet, est quodlibet, sed determinatũ in indeterminatũ, vnde vinum nõ corrũpitur, nec conuertitur in aquã, sed in acetum, sic dicunt, ordo formarum est, quod mixtum non cõuertitur in materiam primam, sed in elementa quatuor. Vnde ita parum realitas aceti est in vino, sicut realitas aquæ: & tamen vinum conuertitur in acetum, non in aquam, propter ordinem harum duarum formarum ad inuicem.

Sic dicunt in proposito, quod lignum, & vniuersaliter mixtum omne habet, quod resoluatur in quatuor elementa propter ordinem elementorũ ad formam mixti propter vnum mixtum.

Contra: Vnum mixtũ potest corrumpi in aliud mixtum: ergo non valet, quod dicitur de ordine formæ mixti ad elementa. Dices, quod intelligitur de vltima omnino resolutione, quæ proprie dicitur solutio. Aliud enim est corruptio, aliud solutio; mixtum autem bene corrumpitur in mixtũ, tamẽ non soluitur. Contra. Ex hoc habeo pro

positũ: ex quo enim resolutio nõ est corruptio, sed solutio; ergo illud, quod resoluitur, continet illa, in quæ resoluitur, alias esset corruptio vera.

Item dato, quod sit ordo formarum, illa resolutio fit per agens aliquod vincens, & prædominans, quæro quid sit ille agens: non ignis; quia ignis non generat per se suum oppositum; ergo oportet dare aliud agens; quæro quid est illud, & non potest dari; ergo posito quod sit talis ordo, cum ordo sit relatio, non esset causa talis relationis causando efficiens, & tamen non potest dari causa efficiens aliqua, quia sequeretur, quod oppositum generaret oppositum. Nec videtur iuuare propositum ordine: nec etiam vltimo, talis resolutio est propter continentiam virtualem, vt ideo ignis resoluat lignum in quatuor elementa; quia lignum continet virtualiter quatuor elementa: quia pari ratione dicam ego, quod intellectiuum resoluitur in vegetatiuum; cum contineat illud virtualiter, vnde nunquam aliquid resoluitur in illud, quod continet virtualiter.

Item per te ideo continet virtualiter elementa, quia determinat sibi proprietates elementorum, & qualitates: sed probatum est, quod ex continentia talium qualitatum non potest oriri talis resolutio; ergo restat primum, vt talis resolutio in quatuor illa elementa sit propter inexistentiam eorum aliquo modo, quod est propositum nostrum. Et præterea: Aliter nunquam saluatur natura resolutionis, vt distinguitur a corruptione, in qua resoluere est rem soluere in existentia in re, ita quod nihil aliud est, nisi facere, quod illa, quæ ante erant confusa, & in potentia fiant in actu, & distantia. Corruptio vero est non in præexistens; sed est in aliud, ad quod tantummodo materia erat in potentia.

Dices, quod ratio mea concludit contra me, quia quæreretur, per quid tales realitates fiunt in actu, & quicquid detur, oppositum facit in actu oppositum.

Respondeo: non concludit ratio illa contra me. Ignis enim agens in ligno actuat realitatem ignis, quæ erat fracta, & confusa, & illam deducit ad actum, & distinctionem per se, & ex hac actuatione sequitur per accidens dissolutio totius, & per consequens actuatio cuiuslibet realitatis illius est ab igne per accidens. Tunc ad formam dico, quod non est inconueniens, quod per accidens oppositum vnum sit causa actualitatis alterius; tamen impossibile est, quod vnum oppositum generet, & educat ad esse suum oppositum, quia tunc per se esset causa eius, & sic ratio concludit contra opinionem aliam, non contra me. Illa autem est ratio Philosophi 2. generatio. Probat enim, quod mixta componuntur ex elementis, quia resoluuntur in elementa.

Secunda ratio principalis ad illam propositionem sumitur ex natura nutritionis, & est ratio Philosophi 2. de Generat. Arguo ergo sic. Ex eisdem nutrimur, & sumus: sed non nutrimur ex aliquo simplici, sed ex quatuor elemẽtis: ergo sumus non ex aliquo simplici, sed ex quatuor elemẽtis. Maior patet, minorem probat Philosophus ibidem: Dicit enim, quod nutriuntur omnia mixta multis. Et enim quæ vniuersaliter vno nutriũtur, vt plantæ ex aqua nuda, inuatur ex aqua mixta

A Est enim mixta aqua illa cum terra, vnde rustici contemperant miscentes firmum abundanter; dico, quod ideo nutritur mixtum ex quatuor elementis, quia indiget ad qualitatem suam complexionalem seruandam quatuor elementis proportionalibus; non autem ideo; quia componatur ex quatuor extementis.

Contra: Non apparet, quare in vno simplici eadem virtus non digestiua non possit inducere qualitatem conformem sibi, quæ est qualitas cõplexionalis absque concursu quatuor elementorum: Arguo enim sic. Agens quantum dat de forma, tantum dat de qualitatibus consequentibus formam; ergo quod dat formam simplicem, potest dare qualitatem omnem, quæ consequitur illam formam; sed virtus digestiua, & nutritiua dat formam mixti, nec requiritur in hac parte forma elemẽtaris: ergo dabit absq. illa qualitatẽ complexionalem, quæ sequitur formam mixti; & ideo Arist. non attribuit hoc qualitatibus, sed intrinsece compositioni mixtorum. Vnde Commentator dicit ibi, quod propter necesse est, vt terra sit pars mixtorum, & non dicit, quod qualitas sit pars mixtorum.

Tertia ratio principalis est illa: Secundũ enim Arist. Mixtio non est corruptio simpliciter ipsorum miscibilium; sed nisi remaneant realitates aliquæ ipsorum miscibilium in mixto, in mixto esset corruptio simpliciter ipsorum miscibilium: ergo. Corruptio enim simpliciter est, quando forma dans esse simpliciter, corrumpitur.

Dices, quod ibi manent qualitates, & ideo ex hoc tenet Arist. quod non corrumpuntur elementa simpliciter, nam manent secundum aliquid, puta secundum qualitates eorum reducta ad medium in forma complexionali.

Contra: si ista responsio sit bona, sequitur, quod quanto ignis generatur ex aere non corrumpatur aer, cum maneat qualitas symbola in genera to, & corrupto, Poterit dici secundum hoc, quod aer remaneat in igne, quia remanent secundum qualitatem suam, puta secundum caliditatem, & raritatem, ideo deceptio est: quia corruptio, & generatio non denominantur a formis accidentalibus, & qualitatibus.

Et confirmo hoc, quia secundum Arist. si gutta aquæ apponatur medio vini non fit ibi mixtio, sed corruptio, & subdit causam dicens, mutatur enim species.

Ad principale arguo quarto sic. Elementa non sunt in mixto, sicut in potentia materiæ: sed si corrumpatur totaliter, quantum ad omnes suas qualitates, erunt in mixto, sicut in potentia materiæ: ergo. Maiorem probo per Philos. Vbi postquã dixerat, q̃ miscibilia erũt in mixto in potẽtia, subdit modo dicens: dico autẽ in potẽtia, nõ sicut in potentia materiæ, & Comm. quod Arist. vocauit subiectũ materiã, quæ nõ est ens nisi in potẽtia, cũ sit interminate, & in potẽtia omne ens generabile & corruptibile, medium autẽ cũ habeant aliquid de actu, & aliquid de potẽtia, nõ est in potẽtia pura; sicut est potentia materiæ: sed elemẽta sunt in mixto medio modo inter potentiã, & actũ secundum Arist. & Comment. in pluribus locis: ergo.

Vltimo arguo sic. Mixtio secũdũ Philos. est miscibiliũ alteratorum vnio; hæc enim est diffinitio mi-

1. physicorũ

1. de gener.

mixtionis Secundo de generatione; sed nisi elementa aliquo modo manerent non esset mixtio vera vnio. Probo, quia ibi non sunt extrema vnionis vbi non est vnio, & relatio.

Dices, quod vnio potest accipi vel prout inhabitudinem quãdam ipsorum vnitorum, Secundo modo potest accipi pro forma continente, in qua dicuntur aliqua vniri, per modum vnionis quæ est relatio, sed per modum vnitiuæ perfectionis, quia quæ sunt in se distincta in illa forma illimitata sunt vnum eo modo quo omnes perfectionis omnium generum dicuntur vnitiue contineri in Deo, quod: ergo modo capiendo vnionem videlicet pro habitudine, & relatione bene concludit ratio, quod oportet extrema aliquo modo essem actu, sed non concludit de vnione. Tertio modo, imo est oppositum, quia si haberẽt esse in actu in se, quantumcunque imperfectio non dicerentur in forma tertia vnitiue contineri.

Ad propositum dico quod mixtio non est vnio quæ est ratio, sed est vnio hoc est, vnitiue continentia illorum elementorum, quæ reperitur in forma simplici ipsius mixti: sicut in rationali est vnitiua continentia sensitiui, & vegetatiui.

Contra. Ista solutio non euadit difficultatem sic, aut elementa remanent secundum suas naturas aliquo modo in mixto, & in illa continentia vnitiua, & habeo propositum, quia tunc forma mixti erit verè conflata ex realitatibus elementorum inexistentium aliquo modo in actu; aut remanent in forma mixti, sicut in aliquo eminenti, sicut tu imaginaris de sensitiuo, & vegetatiuo in anima rationali, & tunc non erit elementorum vera mixtio, nec forma illa tertia esset forma mixta, nec resolubilis in miscibilia. Dices enim, quia eminenter continet perfectiones plures, non dicitur mixtus ex eis, nec anima rationalis est mixta ex sensitiuo, & vegetatiuo, nec resolubilis in ipsa.

Confirmo hoc, quia secundum hoc noua mixtio non esset aliud, quam noua generatio illius formæ eminentis; sed hoc falsum est, non enim mixtio est generatio, nec corruptio, vt probat Philosophus; quod specialiter probo: quia postquam Philosophus egit de generatione, & corruptione, agit de mixtione, quasi intendens, quod mixtio sit aliquid aliud ab vtroque.

Ad argumentum in oppositum concedo, quod elementa manent in mixto in gradu aliquo, non tamen manent in gradu formali, hoc est dicere secundum realitatem aliquam, in qua reseruetur ratio ipsius formæ; sed illa realitas est realitas imperfecta, & fracta, quælibet est actus formæ in obliquo nõ tamen est forma in recto. Vnde in argumento est fallacia consequentis secundum quid ad simpliciter.

Ad argumentum ad partem oppositam, cum dicitur, quod forma substantialis non suscipit magis, & minus. Respondeo, in ista forma aliud est diminutio, & aliud est fractio; diminutio enim non aufert a forma actuationem, & terminationem: sed tantũmodo gradũ perfectionis intensiuæ: Vnde forma diminuta dicit carẽtia alicuius gradus perfectionis, secundum, quod illa forma nata est habere, sed fractio tollit terminationem a forma, & actuationem. Vnde realitas formæ fractæ caret omni terminatione, & propria actuatione, idcirco talis realitas non est forma, sed aliquid formæ.

Ad propositum elementa remanent in mixto fracta, hoc est carẽtia proprijs terminationibus: sicut albedo manet secundum realitatem a materia fractam, pertinentem ad naturam albedinis in medijs coloribus; quæ tamen non est albedo, quia albedo inseparabilis est in sua terminatione, & actuatione; De his amplius quæstione sequenti. Tunc ad formam rationis concedo, quod formæ elementares non habent gradus, secundum quos possunt diminui, ac per consequens susçipere magis, & minus, & quæ possunt etiam frangi.

ARTICVLVS II.

Vtrum forma mixti sit conflata ex qualitatibus elementorum.

QVoad secundam quæstionem arguo primo, quod forma mixti non sit conflata ex qualitatibus formarum elementarium; quia omnis forma est in simplici, & inuariabili esse consistens, vt ait Porph. ergo forma ex propria ratione habet, quod careat partibus constituentibus, & componentibus: sed forma mixti, puta forma lapidis est vere forma: ergo est simplex non habens partes constituentes: haberet autem partes si essent conflata: ergo.

In oppositum arguo per rationem termini huius, quod est mixtum: Mixtum enim, inquantum est mixtum constat ex miscibilibus; sed forma mixti puta lapidis est vere mixta: ergo.

Respondeo hic primo ponam duas propositiones. Secundo mouebo quædam dubia, & soluam. De primo pono propositionem; istam primo; quod forma mixti est res quædam constituta ex qualitatibus formarum elementarium, non tamen est res constituta ex formis elementorum in quocunque gradu etiam minimo. Hanc propositionem probo primo rationibus, & secundo auctoritatibus. Prima ratio dicit quia; Secunda ratio dicit propter quid a causa efficiente, sed tertia dat propter quid a causa formali. Prima ergo dans, quia, est ista: non magis est forma substantialis mixti, quam sit forma istius syllabæ. Ba. quæ est qualitas quædam, in quantum est sonus. Est enim, vt communiter dicitur sonus in genere qualitatis: sed ille sonus. Ba. non obstante eius simplicitate, est conflatus ex proprijs realitatibus B. & A. siue ex proprijs sonis. B. & A: nec conflatur tamen ex sonis B. & A. sic quod in aliquo gradu in sono ipso. Ba. maneant realitates A, & B. in quarum qualibet reseruetur integritas soni proprij B. & A. sed conflatur ex qualitatibus sonorum B. & A. ablatis solis terminationibus proprijs B. & A. ergo similiter forma mixti non obstante eius simplicitate constituetur ex qualitatibus elementorum, in quarum tamen nulla saluatur forma, & species, siue diffinitio formæ elementaris: sed manent ibi amissis proprijs terminationibus eorum, & hanc rationem confirmo, quia illa est ratio Philosophi 7. metaph. per quam inuestigat formam mixti, & inde arguit, quod

7. metaph.

quod sicut se habent A.& B.ad hanc syllabã.BA. A
sic se habent elementa ad formam mixti, puta ad
formam carnis. Maiorem probo: quia ille sonus
Ba, est vna qualitas, non enim capio ibi duos so-
nus, alias essent duæ syllabæ, & non esset syllaba
vna. Vna enim syllaba est vnus simplex sonus: er-
go cũ Ba sit vna syllaba, esset vnus simplex sonus,
sicut & quæcunque forma mixti, puta lapis, quæ
est vna forma. Minorem probo, cum enim di-
co ista in isto sono, quid habeo de sono scilicet,
aliquid de sono. B.& aliquid de sono A. sed ta-
mẽ nihil est in eo, quod sit sonus alicuius eorum.
Primum patet, quia dicere oppositum, esset ne-
gare sensum, & apparet hoc reducendo ad tactũ
linguæ. Quilibet enim experitur, quod in isto so-
no. Sta, in eodem instanti tangit aliquid de sono,
S, & aliquid de sono T, & aliquid de so-
no. A. licet non secundum proprias terminatio-
nes, sed secundum realitates imperfectas. Probo
etiam secundum, quod S, non sit soni illarum
literarum, & in quocunque gradu, quia nul-
lus sonus est litterę in quocunque gradu est, quin
sonet per se: patet per experientiam, proferas di-
minute quantumcunque volueris: ergo si in sono
illius syllabæ. Sta, des sonos literarum cũ suis ter-
minationibus in quocunque gradu, iam quælibet
litera sonabit per se, & tunc patet, quod non sit
sonus ille discretus, S. T. A. quæ nullam habent
vnitatem, nisi acerui: ergo ad hoc, quod habeа-
tur vnus sonus. Sta. oportet, quod propriæ ter-
minationes sonorum illarum literarum sint ab-
latæ, nec tamen soni illi totaliter corrumpantur,
alias nihil remaneret ibi sonorum. S. T. A. quod
apparet sensui esse falsum. Hæc est ratio Philo- D
sophi 7. metaph. per quam probat, quod forma
mixti est forma alia ab elementis, alia dico, resul
tans, & non constituta, non autem alia addita,
alias poneret in numerum, & excluderet illa, &
tunc esset quæstio; quomodo fieret vnum ex for-
ma illa, & formis elementorum. Et si diceretur,
quod fieret vnum absque hoc, quod resultaret
forma alia addita: pari ratione ex elementis fit
vna forma, quæ non est alia addita. Si diceretur
autem, quod fieret vnum, sicut per hoc, quod re-
sultaret alia res tertia addita, quærerem de illa E
alia, quomodo faceret vnum cum prioribus, & es
set processus in infinitum. Vnde Commentator
ad istum intellectum exponit Philosophum ibi-
dem. Vbi sciendum est, quod Philosophus ibidem
circa formam compositam seu mixtam ponit
per ordinem propositiones. Prima est, quod illa
est aliquid alterum ab elementis; quoniam ele-
menta manent forma mixta corrupta, & hoc idẽ
dicit de omni forma resultante ex multis, ex qui-
bus fit vnum, ad differentiam compositi ex con-
gregatis tantum, in quibus non fit vnum aliquod F
aliud a componentibus, vnde dicit ibi, quod Ba.
non est B.& A. sed aliquid alterum; & similiter ca
ro non est ignis, & terra, sed est alterum aliquid.

Secunda conclusio, siue propositio est, quod il-
lud alterum non est elementum, idest, non est res
aliqua addita ipsis partibus componentibus, ex
qua cum ipsis simul fiat res tertia, quia sic esset
abire in infinitum, vt statim adductum est.

Tertia propositio est, quod talis forma mix-
ta non est ex elemẽtis constituta, siue composita.

Quarta propositio est, quod illa est causa for-
malis scilicet, & causa eius, quod est per essen-
tiam, & est prima forma, idest forma totius adæ-
quata. Primam harum propositionum Commen-
tator primo complet dicens, q forma mixta non
est illa elementa, nec illa congregata, sed est
aliud quod fit ex ipsis, & ex congregato, idest ex
ipsis congregatis: ex quo patet, quod forma to-
tius nec est illæ partes absolutæ, nec ipsæ etiam
partes vnitæ, cum dicat Commentator, quod ex
ipsis, & congregato fiat vnum aliquid. Alterã
propositionem autem probat Commentator per B
signum; quia cum syllaba resoluitur, non reso-
luitur in syllabas, nec caro in carnes eo modo,
quo resoluuntur congregata in illa, ex quibus
congregantur, in quibus congregatis non fit vna
res tertia alia ab ipsis.

In secunda propositione dicit Commentator,
quod forma mixta est aliud additum; sed tantum
dicit, quod illud additum non est elementum.
Si enim esset elementum, cum elementum sit il-
lud, ex quo componitur res, tunc sequitur, quod
illud elementum intrabit constitutionem totius, C
& per consequens non esset ipsum totum consti-
tutum, sed constitutum esset aliquid ab ipsis; &
de illo constituto quæretur, si est elementum,
aut non: si non, idem dicendum erat de primo. Si
sic, sequitur, quod ipsum intrabit constitutio-
nem totius, & non esset per consequens ipsum
constitutum, sed constitutum esset aliud ali-
quid; & de illo idem quæreretur, & sic in infinitũ.
Hæc est deductio Commentat. ibi, Vnde dicit,
quod si illud additum elementis fuerit elemen-
tum, necesse est, vt illa elementa cum hoc ele-
mento habeant aliquid additum &c. & tunc con
cludit ex impossibilitate processus in infinitum,
quod impossibile est, quod additum illud, idest
compositum, sit aliquid commune elementum
ignis, &c. & istius elementi, idest aliquid constitu
tum ex igne, & terra, & illo elemento, quod po
neretur esse forma mixta; cuius tamen opposi-
tum sequitur, si forma mixta sit addita elemen-
tis per modum elementi. Vnde patet, quod Com
mentator hic, & Philosophus non negant, quin
absolute loquendo forma totius sit aliquid aliud
a cõponentibus, & a partibus; imo expresse di-
cunt oppositum, vt patet ex prima propositione,
sed hoc volunt secundum quod scilicet illud ad-
ditum non sit elementum, idest, quod ipsum cum
elementis sit ipsum totum. Et hoc est, quod ali-
qui dicunt, quod forma totius est alia a partibus,
sicut res alia resultans, non sicut res alia
addita hoc est, excludens illa, quia hoc importat
additum; tunc enim illa addita cum priori-
bus constituunt ipsum totum, & per consequens
non esset ipsum totum, quod falsum est. Non er-
go forma carnis est aliquid excludens elementa,
& ponens in numerum cum eis proprie; & ideo
sequitur, quod non est res addita, sed intrinse-
ce includit elementa, & tamen non est illa ele-
menta absolute, nec vt vnita: ergo est res alia
resultans, & hoc intendit Commentator, cum
dicit in declaratione huius propositionis secũdæ,
quod caro est vnum congregatum ex obiectis, &
hoc est, quod Doctor Subtilis dicit, quod for-
ma est forma alia a partibus, non quidem infor-

mans

mans, siue constituens, sic, quod illa cum ipsis
partibus sit causa totius ipsius constitutiua: sed
est ipsum totum præcise consideratum secun-
dum suam rationem formalem, vnde est forma
non constituens secundum eum; & hoc idem est
dicere cum eo, quod dicunt Philosophus, &
Commentator, quod non elementum. Elemen-
tum enim est illud, ex quo res est, & manet in re;
est tamen forma, quia compositum est ens quid-
ditatiue, & hoc est, quod dicit Philosophus in
quarta Propositione.

In tertia vero propositione, quando dicit Phi- B
losophus: quod forma mixti non est composita ex
elementis: Intelligendum est, quod non intendit
Philosophus, quin forma mixti sit forma consti-
tuta, & conflata ex realitatibus elementorum:
sed intelligit, quod non est conflata ex formis
elementorum, ita quod realitates componen-
tes, siue conflantes compositum non retinent no
men, & diffinitionem formæ elementi, & ratio
est, quia vt dictum est, concurrunt elementa in
mixto ablatis eorum terminationibus proprijs,
& actuationibus: & ideo perdunt diffinitionẽ, &
nomen suæ formæ; vnde realitas formæ ignis con
currẽs ad cõstitutionẽ mixti nõ est ignis, licet sit
aliquid ipsius ignis, & hoc, quia est pars ignis, in
qua nõ saluatur ratio formę. Si. n. elemẽta concur
rerent suis proprijs terminationibus, & retinen-
tia rationem, siue diffinitionem & nomen suæ
formæ, non essent in mixto, nec reducta ad me-
dium, si essent ibi distincte, & per consequens non
conflarent aliquam rem vnã, sic essent, sicut acer
uus, & hoc intendit Aristoteles, cum dixit; D
quod forma mixti non componitur ex elemen-
tis per hoc excludens rationes elementorum
completas retinentes nomen, & diffinitionem
elementi tantum: hoc est, vera, quod elemen-
ta, in quantum elementa, nunquam constituunt
rem vnam, nisi sicut acerus, & ratio est, quia
vt elementa sunt retinent proprias actiones, no-
men, & diffinitionem formæ, & propriam ter-
minationem, & actuationem: ex pluribus autem
in actu hoc modo non fit vnum; ergo forma mi-
xti conflata est ex aliquibus pertinentibus ad
elementa non autem ex elementis. & quod sit E
intentio Aristotelis in illo passu patet, quia
Commentator exponit eum directe ad hanc in-
tentionem, Vnde dicit, quod si illud additum
elementis, si esset compositũ ex elementis, con-
gregatum ex elementis non erunt vnum, vel plu
ra, & non est vnum sed plura, & non fit ex eis ali-
quod additum: ergo ille intendit, quod ex ele-
mentis fiat additum aliquod, quia oppositum
istius est inconueniens, ad quod ratio sua dedu-
cit: ergo intendit, quod illud additum fit aliquo
modo ex elementis. Dicit tamen, quod non est
compositum ex elementis, quasi elementa, in
quantum elementa, intrent compositionem
suam; quia tunc illud additum non esset vnicum;
imo nec additum; quia ex aggregatis non fit ali-
quid additum. Vnde in principio istius perscru-
tationis dicit Commentator, & cum declara-
tum sit esse aliqua composita ex rebus, ex qui-
bus congregetur vnũ in actu, non sicut compo-
sita, ex quibus non fit vnum in actu, sed per con-
tactum, vt aceruus; sed ex ipsis vnitis fit ali-

A quod additum, hæc ille. Ex quo patet, quod se-
cundum eum mixtum siue forma mixti est con-
stituta ex realitatibus componentiũ, tamen illa
non est constituta ex talibus realitatibus retinen
tibus nomen, & diffinitionem elementi. & hoc
est, quod dicit infra in tertia propositione, quod
non est composita ex elementis. Per hanc viam
patet concordia diuersorum, & contrariorum
verborum, quæ videntur in fine 7. metaph. in-
cludi tam in textu, quam in comm. Hæc sunt
dicta ad declarationem rationis istius primæ,
B quæ non tantum est Fratris Petri, sed est Philo-
sophi, & Commentatoris sui. Dicitur tamen ad
illam rationem, quod non valet, & hoc propter
duo. Primo ex hoc, quod non est simile de so-
no, & forma mixti, puta carne; quia forma
carnis est magis simplex, quam formæ syllabæ,
vt est sonus quidam; vt sic enim, illa est quali-
tas quædam habens partibilitatem quandam,
& ideo possibilem truncari, & frangi. Forma
autem substantialis est simplex in se, non potens
sic truncari. Secundo dicitur quod Maior est fal
C sa, quia Aristoteles 7. metaph. dicit oppositum:
dicit enim, quod forma carnis non est elemen-
tum, nec compositum ex elementis.

Ad primum respondeo, quod forma substan-
tialis non excedit formam accidentalem, quoad
esse simplex, & vnum; licet bene excedat eam,
quoad dare esse, quia dat esse simpliciter; alia
autem secundum quid dat enim forma substan-
tialiter nomen, & diffinitionem, forma au-
tem actualis non; sed loquendo de simplicitate,
non apparet difficultas; non enim est, quoad
D hoc differentia magna inter formam substantia-
lem, & actualem: sicut enim aliquæ sunt quali-
tates simplices extremæ, & aliquæ mixtæ, &
mediæ: sic omnino intelligendum est de formis
substantialibus. Et q dicitur, quod forma actua-
lis est forma quanta habens partes. Respondeo,
nulla forma nec substantialis nec actualis habet
partes qualitatiuas, & formales, in quibus sci-
licet saluetur ratio alicuius formæ; Vnde hoc
modo sonus syllabæ est sonus simplex indiuisibi-
lis, & plures sonus; aliqua tamen forma bene
E habet partes materiales, & potest esse diuisibi-
lis, & acquiri successiue, & tales partes habent so
nus vnius syllabæ cum successiue proferatur: sic
etiam dico de forma accidentali, quia omnis
talis habet partes, non quidem formales, in qui-
bus saluetur ratio formæ, sed materiales. & ideo
forma mixti est vna simplex qualitas substantia-
lis formaliter, & quidditatiue; & tamen diuisi-
bilis materialiter, & per hoc habens partes ma-
teriales, in quibus ratio nulla formæ saluatur.

Ad secundam instantiam contra maiorem,
F quod intentio Aristotelis, & Commentatoris est
recte ad oppositum, vt declaratum est supra, cum
dicit in speciali, declaro hæc. Intentio enim Ari-
stot. est ibi probare, quod mixta sic sunt compo-
sita ex elementis, quæ in eis est vna forma sub-
stãtialis conflata ex elementis, & hoc probat via
diuisiua: Quia si non sit vna forma cõflata ex ele-
mentis, tunc aut mixtum vltra elementa clau-
dit aliquod aliud ab elementis, quod sit elemen
tum, hoc est, quid simplex, sicut sunt quatuor
elementa, & tunc ex quatuor elementis, & illo

sim-

simplici,cum resultet compositum: quærendum est de illa forma resultante: Vtrum sit sextum elementum, & si sic,procederetur in infinitum. Si non,eadem ratione standum erat in 1.& hoc verbum deducit ibi Commentator exponens verba Aristoteles dicens, quod si illud additum elementis fuerit elementum aliud, continget, vt hoc esse, & alia quatuor habeant aliud additum: & si illud etiam fuerit elementum aliud, contineget in eo illud, quod contineget de alijs, & sic procederetur in infinitum,& sic impossibile est, vt illud additum sit elementum: hæc Commentator.aut illud mixtum præter illa quatuor elementa omino nihil addit, & tunc non erit vnum: sed esset quatuor elementa, & diuideretur in illa, quod est impossibile, & hoc deducit Commentator ibi, cum ait, cum destruxit Aristot. quod illud, per quod caro est elementum, destruit enim, quod est compositum ex elementis, per hoc,quod congregatum ex eis non esset vnū sed plura, nec fiat ex eis aliquod additum, aut ita est, quod ex congregatione elementorum sit aliquod medium resultans, quod est forma compositi, & hoc membrum eligit Philosophus, vt exponit Commentator. Ait enim, cum sit declaratum composita, ex quibus congregatur vnum in actu, non sicut composita ex quibus non fit vnum in actu, sicut aceruus, sed ex congregato, ex eis fit aliquod additum &c. Et infra: impossibile est; quod illud additum sit elementum; cum caro sit nomen congregatum ex elementis. Et infra:apparet per hāc perscrutationē hoc esse subiectū aliud ab elementis materialibus, quod est propria causa,& causa,quæ est forma,quæ alicuius est caro, & alterius, cognoscendum quod quid est, vnde Commentator in com. 11. dicit, quod non præparatur in nobis cognitio substantiæ per cognitionem accidentium, nisi cum sciuerimus omnia accidētia essentialia propinqua, aut plura; tunc enim contingit, vt inducamus meliorem diffinitionem substantiæ. Secundo sequitur ex hac propinquitate, quod diffinitiones physicæ dantur per materiam,idest per qualitates sensibiles; & proprietates materiales. Vnde Commentator 7.metaph. com. 4. dicit, quod non est remotum, vt aliquid de prædicamento qualitatis ponatur in diffinitione eius,quod est in prædicamento substantiæ. Idem dicit 4.de cæl & mund,& 8. metaph.

Secundo patet propositio principalis, videlicet propinquitas horum accidentium ad substantiam ex hoc, quod impossibile est proprias qualitates per aliquod agens induci,nisi simul inducatur forma substantialis sibi conueniens. Vnde causant calorem in summo,generant ignem,propter quod motus localis generat ignem, quia generat calorem, & similiter est è conuerso: generans enim,quantum dat de forma,tantum dat de accidentibus proprijs, Vnde Commentator 4.de cæl.& mund.com.24.dicit, quod sic est de motu locali in igne, sicut de alijs accidentibus inseparabilibus a forma, quæ existunt in rerum natura ab agente statim cum ipsa forma: ideoq. cum aliqua pars olei fiat ignis, acquirit statim de motu locali, sicut acquirit de alijs accidentibus, & cum completa fuerint talia accidentia, complebitur motus in loco, idem dicit 4. physicorum Idem etiam 2. de cælo, & mundo commento 28.

Nunc secundo principaliter infero ex his conclusiones aliquas, & prima est, quod generatio est finis alterationis: Generans.n.inducit qualitates proprias, & accidentia propria aliter formæ, & ex hoc forma illa substantialis inducitur tanquam sequela eius. Vnde Commentator 4. physicorum com.14.dicit, quod in generatione hominis non cessant partes spermatis recedere, & partes hominis fieri, donec forma hominis perficiatur; & hoc si forma recipiat partitionem termini,aut non,Illud necessario accidit in accidentibus proprijs formæ generatæ,& ideo sequitur necessario alterationem.

Secunda conclusio est,quomodo in semine dens a generante in his, quæ sunt per propagationem vel a colore solis, seu ab orbe decliui in his, quæ sunt per putrefactionem, potest causare animam,& formam vitalem,licet non animatum sit, nec in semine est aliqua forma vitalis,hoc.n. est, quia semen illud habet calorem conuenientem animali, & proportionalem suæ formæ, & ideo alterat materiam ad illum proportionatum calorem, quo calore completo, necesse est formam illam compleri, sicut posito maximo calore necesse est ponere formam ignis. & hæc est expressa intentio Commentatoris 11. metaph. com.18.cum ait, quod virtutes, quæ sunt in seminibus, quæ faciunt animam, & habent potentiam dandi vitam,non faciunt hoc, nisi per calorem, qui est in eis: calor autem iste secundum Philosophū non est calor ignis, nec igneus; ignis enim corrumpit animalia, & non generat, ille autem calor generat, & ideo est similis calori artificiali, quem ars mensurat, ad aliquam operationem; ille autem calor habet formam,qua conseruatur in sua mensura, & forma illa est in potentia anima, non in actu, & hæc est forma seminis, quam Aristoteles assimilat arti, & intellectui: & ideo istum calorem vocat calorem animæ, non animatum: & ille calor fit in seminibus ab habente semen; & a sole, Vnde dicitur 2. de generat. quod homo generat hominem, & sol, sicut etiam calor ille in terra, & aqua ex calore solis ad mixto cum calore aliarum stellarum, qui quidem generat alia per putrefactionem, & quæ non sint ex semine: ergo calores generati ex caloribus stellarum sunt generantes quamlibet speciem specierum animalium;& habent mensuram propriam illius caloris, & illa mensura proprie prouenit ab arte diuina: hæc Commentator. Nec oportet recurrere ad creantem,sicut aliqui Doctores dixerunt, nec ad motores Orbium, vt dicunt Moderni quidam: hoc enim repugnat: ibi Commentator dicit, quod non sit anima quandoque illic inuenta in Orbe decliui,& sole, sicut narrat Themistius: sed illæ propositiones,& virtutes,seu calores proportionales fiunt ex motibus, & qualitatibus motuum solis,& aliarum stellarum, & ex dispositionibus earum ad inuicem in propinquitate, & remotione. Vnde vinum generari ex non vino, & animal generari ex semine per calorē existentem in eo, est ex hoc sole possibile,quia calor ille complexibi-

nabilis est proprium accidens animal generandi & habet se ad formam eius, sicut maximus calor ad formam ignis.

Tertium,quod infero ex dictis, est, quod propter potentiam propinquitatem fit,quod generans vnum accidens aliter formæ propinquum attingit aliud accidens proprium illi formæ, sicut videmus,quod causans raritatem in summo, generat proportionalem calorem illi, esto quod non sit eadem,propter hoc ex motu generatur calor. Videmus enim,quod calore existente in semine non solum semen paruum calefieri proportionaliter; sed successiue inducere figuram proportionalem primo cordis, deinde capitis,deinde aliorum membrorum,& ratio est,quia huiusmodi accidētia sunt propinquissima formæ substantiali; ideo cum motus sit perfectio corporis calidi, quod patet, quia calor extinguitur non moto corpore; hinc est,quod motus inducit calorem. Ex hoc patet, quare rarefaciens calefacit,& calefaciens rarefacit, rarefaciens mouet, & mouens rarefacit: quare etiam semen calefaciendo ouum,& maturando ipsum figurat,& organizat; & attribuit formam propriam pullo,& propriam figurationem, & alia propria accidentia eius.Et hæc est intentio Commentatoris.2.de cæl. & mūdo. vbi quærit, quomodo motus generat calorem, & respondendo dicit. Videmus, quod Aristoteles dicit; quod motus, ex quo generat calorem,est aliqua vita omnium, quæ sunt per naturam; & hoc manifestum est in igne, cum enim non mouetur, extinguitur, & secundum hoc motus erit perfectio corporis calidi. Cum ergo corpus calidum fuit in sua vltima dispositione, & perfectione; sicut in re existunt omnia accidentia consequentia formam eius: si ergo lumen fuerit, & perfectiones ignei, tunc erit de eo, sicut de motu: sicut quod corpus calidum igneū, cum fuerit luminosum eritin calore in sua vltima perfectione: & vniuersaliter erit causa accidentalis: hæc Commentator. Vnde patet, quod propter connexionem, quæ est inter calorem maximum, dum alterum fuerit in summo, reliquum esset in summo: simliter inter luminositatem,raritatem, quodlibet enim quantum in summo, arguit reliquum in summo: & similiter illa arguunt formā substantialem in summo, & è conuerso. Vnde patet,quod non oportet dicere; quod calor sit in virtute in motu,sicut quidam imaginantur: non est enim mirabile; si motus generat calorem, cum generet ignem.

Quartum,q elicio,est irrationabilitas modi dicendi quorundam circa generationem formæ substantialis,qui imaginantur,quod in fine alterationis agens per suam formam substantialem in materia ex alteratione dispositā inducat formam substantialem,vt per accidentia alteret materiam; per formam autem substantialem inducat formam; tunc enim generatio non esset finis alterationis, sed esset motus disparatus; nec calor proportionalis induceret formam substantialem, nisi ad præsentiam formæ substantialis agentis, quæ sunt improbata superius: & apparet ad sensum de ouis, in quibus generatur pullus ex calore naturali simi, vel arnæ, vel gallinæ fouentis. Vnde & mulieres consueuerunt oua talia circumfouere calore finus sui; non enim forma substantialis in talibus inducitur, nisi sicut sequela,eo modo, quo positio, vel situs non acquiritur, nisi sicut sequela motus localis. Apparet etiam ex hoc falsitas opinionis illius, quæ dicit, quod in semine non est virtus actiua,quod improbatum est; cum calor proportionalis sit virtus actiua in semine, cuius virtute generatur in semine, siue in passiuo alio proportionato calor proportionatus eiusdem rationis,quam sequitur forma substantialis, vt sequela eius.Nec obstat, quod agēti si reseruatur ratio,nomen,& diffinitio formæ,esset in minima parte illius latitudinis, & ille ordo partium reperitur in forma, quæ recipit magis, & minus. Vnde albedo in quocunque gradu intensa, & remissa est vere albedo. Aliud vero genus partium est, in quibus scilicet in tota latitudine,etiam in maximo, non saluatur ratio, nomen & diffinitio formæ illius, sicut curuitas est partes circuli, & tamen in nulla curuitate etiam maxima habetur nomen, & diffinitio circuli. Vnde nulla curuitas est circulus; sed est bene circulus fractus. Illud autem duplex genus partium quandoque reperitur in vna, & eadem forma; quandoque alterum sine altero; quandoque neutrum. Exemplum de primo est Commentatoris, & Philosophi, quod magis cōuenit in proposito nostro, scilicet de sono syllabæ: certum est, quod est ita vera qualitas in tertia specie, sicut albedo in sono, aut litteræ: apparet, quod ibi est duplex partium: nam littera illa A. potest proferri intense, & remisse, etiam multis gradibus, & certum est, quod sonus quilibet, siue prolatio quælibet in quocunque gradu quandoque per se profertur,retinet se saluat nomen,& diffinitionem soni litteræ. Sonus etiam litteræ potest accipi pront cum alio sono alterius litteræ componit vnum sonum syllabæ, & tunc clarum est, quod subiectum litterarum aliquo modo sunt in sono ipso syllabæ,vt patet per experientiam, & tamen in nullo gradu saluatur ratio, nomen, & diffinitio soni litteræ, sicut saluatur in minimo; quando per se profertur. Si enim ibi esset sonus litteræ habens per se nomen, & diffinitionem soni litteræ, esset vere ibi in actu distinctio, & tunc pro eodem instanti non formaretur sonus litteræ alterius; sed pro alio, & alio instanti: & tunc caderet tempus medium,& non esset sonus continuus, vnde sonus litteræ est in syllaba fractus,& habet se ad complerum sonum eius, sicut curuitas ad circularitatem. Vnde patet ad sensum, quod quælibet proferens hanc dictionem,Sta, aliquo modo tangit sonum S, T, A, non tamen tangit eum in sua integritate, ita, quod sit vere, & distincte, & terminate sonus S, T, A, quia tunc non formaretur sonus iste Sta, sed ille S, T, & A, ergo non sunt ibi soni litterarum terminati,& distincti: ergo non retinent rationem formæ soni illius litteræ.&sic patet,quod sonus cuiuslibet litteræ habet partes, in quibus intenditur, & remittitur,dum per se,scilicet profertur, & habet alias partes, secundum quas nec intenditur, nec remittitur, sed frangitur, & truncatur.

Dices: quod illud dictum est friuolum, cum iuuet se de literis; non enim de simile de litteris

ris, & formis realibus,

Respondeo. Exemplum non est friuolum; cum eo vitatur Aristot. & Commentator in propositum, nec habent exemplum ita accomodatum ad illud propositum, sicut illud, vt patet. & quod dicis, quod non est simile de literis, & formis realibus. Respondeo. Ego non accipio literas, vt sunt in scripto, vel in mente, sed ego capio sonū literæ. Certum est quod secundum communiter loquentes, sonus litteræ est in tertia specie, cum sit obiectum auditus inferens sensum, & passionē, & tunc habeo intentum; quia cum sonus litteræ habeat hoc modo duplex genus partiū; aliquod, quod est vera qualitas, habet tales partes, & tūc infero, non ergo repugnat in aliqua forma reperiri partes retinentes nomen, & diffinitionem formæ, & alias formas carentes nomine, & diffinitione formæ, & per consequens terminatione, & distinctione propria illi formæ; quia sola forma terminat, & separat.

7. metaph. in fine.

Exemplum de secundo est satis accommodatum; quod Philosophus inducit de vacuo, de circulo; cuius partes sunt curuitates, secundum quas contingit circulum frangi, non tamen intendi, nec remitti. Vnus enim circulus non est magis circulus; quam alius circulus, tamen potest esse fractus. Hunc modum partium puto esse in formis elementaribus; quæ cum sint sicut formæ substantiales, non conuenit eas intendi, nec remitti. Nullus enim ignis est magis ignis, quam alius, tamen ratione imperfectionis eorum habent partes, secundum quas possunt frangi, & imperfici, in quarum nullis saluatur ratio ipsius ormæ.

4. physic.

Exemplum de tertio est in formis substantialibus perfectis. Illæ enim nec habent partes, secundum quas possint intendi, & remitti; nec partes, secundum quas possunt frangi ratione perfectionis eorum. Et sciendum est, quod differt genus partium, secundum quas forma intenditur, a partibus, secundum quas frangitur, in hoc, quod partes primo modo possunt per se esse, & per se fieri. partes secundo modo, nec possunt per se fieri, nec per se esse. & ratio vtrobique est, quia in primis partibus remanet ratio formæ, & ideo retinent propriam vnitatem, distinctionem, & terminationem: Partes vero secundo modo non. Nihil autem est per se in rerum natura, quod non sit in se terminatum, & distinctum; ex hoc sequitur statim, quod partes de secundo genere eo ipso, quod fiunt in rerum natura, eo ipso cum quodam altero vniuntur in tertio; vnde agens, quod frangit formam ignis, non frangit eam in se, sed in aliquo tertio, scilicet in forma mixti. Ex hoc etiam sequitur, quod quando fuerint simul plures tales partes, siue eiusdem formæ, siue alterius, nulla earum habet propriam vnitatem, siue distinctionem, & terminationem, sed omnes capiunt vnam terminationem, & vnā indiuisionem in vna tertia forma conflata. Ex hoc etiam sequitur, quod quando fuerint plures realitates tales simul, carentes proprio actu, & terminatione, agens, quod facit alteram illarum esse actu sub propria terminatione, facit per accidens, & per modum sequelæ omnes alias esse sub proprijs terminationibus, per modum tamen sequelæ, & ratio est: quia vna erat omnium indiuisio, & terminatio in vna re tertia in se diuisa, & terminata. Altera autem illarum reducta ad actum, corrumpitur illa res tertia, & tamen aliæ partes non possunt carere terminatione, aut propria, aut rei tertiæ, ex quo sunt in rerum natura, eo ipso, quo altera facta est in actu; & indiuisio illius rei tertiæ transit, necessario aliæ redeunt ad proprias vnitates, distinctiones, & terminationes. Hinc est, quod ignis resoluens lignum per se deducit ad actum realitatem ignis; quæ erat in ligno; qua reducta ad actum, realitates aliorum elementorum redeunt ad vnitates proprias, & terminationes, & hoc modo resoluitur lignum in quatuor elementa.

His visis, dico, quod elementa, quando veniunt ad compositionem mixti, non diminuuntur in gradu remisso, quia sic numquam possent venire ad vnitatem alicuius tertij, nā sequerētur omnia inconuenientia, quæ Commentator addu cit contra Auicen. & etiam quia substantia non susçipit magis, & minus, si veniant ad vnitatem tertiæ formæ, necesse est, quod frangatur, non in se, sed in tertio conflato: ita quod illa veniunt ad vnitatem alicuius tertiæ secundum suas realitates amissa terminatione, & hoc modo conflant vnam rem indiuisam, & terminatam.

His Notabilibus præmissis formo rationem sic: Quando aliquæ realitates sunt tales, quod terminatio, vnitas propria, & distinctio eorum ab inuicem fundantur super aliqua in eis, quo ablato possunt remanere; si illud tale fundamentum, siue ratio fundandi auferatur, illæ realitates eo ipso possunt conflare formam tertiam vnam. Cuius probatio est; quia eo ipso, quod aufertur ab eis illud, quod erat ratio diffinitionis vnius ab altera, necesse est, quod veniant ad vnitatem, vt dictum est in notabili præmisso. Verbi gratia. Si diuidam aliquod lignū, facta sunt statim duo puncta in actu, quæ erant in potentia. Ratio est, quia ante diuisionem carebant proprijs terminationibus, quæ dantur eis in diuisione, per hoc, quod datur eis aliquid, quod est fundamentum proximū terminationis propriæ, & distinctionis vnius ab alio: & si (puta) illa remanerent in actu, nunquam vnirentur, nisi tollatur a quolibet propriū fundamentum suæ terminationis, & distinctionis, & ex hoc statim transeunt in potentiam, & non habent actum, nisi tertij conflati ex partibus sic vnitis, & remanent eorum realitates terminationibus ablatis. Sic etiam dico de albedine. Si enim capiam totam realitatem albedinis, & eius integram rationem, in qua saluatur ratio formæ, tunc habeo albedinem, cum illa realitate, quæ est fundamentum suæ terminationis, & distinctionis a nigredine: tollam illa positiua, per quæ fundant proprias terminationes; & distinctiones, tollitur eorum terminatio, & indistinctio; & manent illis ablatis, nō quidem in se, quia impossibile est aliquid tale in se, & per se esse; sed in alia, puta in forma media conflata, quæ est color medius; vnde terminatio est negatio quædā simpliciter. Distinctio & relatio illa in albedine & nigredine non insunt, nisi mediante aliquo positiuo absoluto, quod complet rationē albedinis in albedine, & nigredinis in nigredine, quo posito albedo est albedo, & nigredo; quo remoto nō remanet albedo, nisi tracta, & nigredo similiter; sicut circulus remanet in semicirculo, & terminatio propria non dabitur albedini, nisi dato illo positiuo, nec auferuntur, nisi illo positiuo ablato. Similiter dico de nigredine. Illud tamen positiuum in albedine, & illud in nigredine non possunt tolli in se, ita quod in se remaneant illis ablatis; sed tolluntur per hoc, quod realitas hæc, & illa cedunt in vnitatem mediam, & constituunt formam mediam, & manent in illa ablatis suis distinctionibus.

Sic ergo patet, quod maior propositio vera est: Nunc pono minorem sic. Sed formæ elementares ratione suæ imperfectionis sunt tales, quod ab eis potest auferri illud, quod erat fundamentum, & ratio propriæ terminationis in eis: ergo illis ablatis necessario venient ad vnitatem mediam alicuius tertij, & illud est forma cōflata. Ex quo sequitur, quod manent in forma illa media, quæ est forma mixti secūdū proprias realitates, non tamen integras, & perfectas, quia ablata est ab eis realitas alia; quæ dabat eis complementum in sua ratione, & per consequens manent ablatis distinctione, & terminatione per ablationem fundamenti; & per consequens manent in mixto secundum realitates suas non manente semper secundum suas formas, quia in eis non saluatur ratio formæ.

Isla est Conclusio, quam probaui rationibus, probo auctoritatibus Commentatoris 2. metaph. com. 31. prima est contra Anaxar. vbi dicit, quod natura mixti non fit per commixionem partium, quia hoc est ad sensum tantum, sed per hoc, quod alterantur, donec ex ejs fiat forma, & materia. Illud autem alterari non est nisi frangi, & remittere realitatem aliquam dantem complementum. Alia est 10. metaph. com. 24. vbi dicit, quod in mixto non inuenitur alterum contrariorum magis, & alterum minus in potentia, & non in actu, & hoc, quia non retinent propriam terminationem, & distinctionem. Vnde dicit ibi, quod manifestum est, quod omnia media sunt composita ex contrarijs. Composita vero ex duobus debent habere ex altero magis, ex altero minus, & hoc demonstrat ex suo sermone: quoniam impossibile est, quod in composito ex contrarijs sint duæ partes æquales, sed alterum debet esse prædominans, cui attribuitur forma: Partes enim componentes sunt in composito in potentia non in actu, & ideo compositum est vnū in actu, & forma per partem dominantem.

10 Metaph. com. 24.

Item in tractatu de mortiferis, & venenis dicit, quod primum eorum, quæ occidunt, est forma specifica, quia omnia mixta composita sunt ex quatuor elementis, & in mixtione eorum in vnoquoq. est singularis motus, & est resolutum ex elementis secundum quantitatem, donec ex eis est factum quid vnum: ita est ergo in specie eorum, quæ occidunt animal ex forma sua, qua adepta sunt formam vnam ex mixtione elementorum, quæ influxa materiæ, idest effluxa, facta est cōtraria vitæ hominis, & spiritui eius, ac caloris, qui regit ipsum. Hæc ille. Vnde nota, quod non dicit elementa in mixtione corrumpi, sed dicit, quod illud, quod de elementis in mixto

Lib. de mortif. & venen.

remanet, secundum aliquam quantitatem resolui, donec ex eis fiat vna: resolutio enim illius quantitatis non est aliud, quam amissio illius realitatis passiuæ; quæ est fundamentum distinctionis, & terminationis eius ab alio.

Item dicit, quod prima materia est medium inter contraria, & dicit hoc Aristot. quia subiectum primi habet similitudinem medij. Est enim simile ei aliquo modo; quia est in potentia vtrūque extremum, sed tantum subiectum est vtriq. extremū. Potentia vero est medium, & est vtrumque extremum non in pura, sed in aliqua: in medio quidem est vtrumque extremum in actu; sed tamen non in vltima perfectione: ergo in potentia vtrumque extremum quodam modo, & in actu alio modo. Subiectum vero est pura potentia vtrumque extremum. Hæc Commentator. Ergo intelligit, quod elementa sunt in mixto secundum aliquid sui, non tamen secundum vltimam perfectionem.

Item in eodem dicit, quod in medio sunt extrema in media dispositione. Verbi gratia, color pallidus: in eo enim est albedo, & nigredo quodam modo in potētia: secundum ergo illud, quod habet in se de albedine in potentia, est contrarium nigredini medio modo inter actum, & potentiam: secundum vero, quod habet in se de nigredine, est contrarium albedini in actu, quę est secundum extremum: medium enim est quodam modo duo extrema: & intendit Aristoteles medium esse inter actum, & potentiam. hæc Commentator.

Item idem assignans differentiam inter illud medium, quo grauitas, & leuitas existunt in aqua, quæ est grauis in comparatione ad aerē, & leuis in comparatione ad terram, & inter mediū, quo contraria sunt in mixto. Vnde dicit, quod non est intelligendum, quod hæ duæ potentię existant simul in elementis medijs, scilicet aqua, & aere, grauitas, & leuitas, quemadmodum contraria existunt in medijs, sicut album, & nigrum in pallido; quoniam tunc aqua & aer componerentur ex igne, & terra: sed est intelligendum, quod existunt in eis secundum comparationem, ex quo non sequitur, vt sint composita: aqua enim non dicitur lenis, nisi in comparatione ad terram, & grauis in comparatione ad aerem, cum illa in se habet vnam naturam simplicem, sicut dicitur de aliqua re, ipsam esse dexteram, & sinistram respectu diuersorum, & illa in se habet vnam naturam simplicem non compositam: Media vero sunt composita in extremis contrarijs. hæc Commentator ibi. Vnde patet, quod formam aquæ dicit esse simplicem; formam vero mediam dicit esse compositam.

Item ibidē. Ait enim, quod si elementa haberent aliquam figuram substantialem, contingeret alterum ex duobus; aut non reciperent figuram aliam; aut si sic, reciperent illam per hoc, quod corrumperetur sua figura; & tunc non remanerent elementa; quoniam quod apud generationem alterius corrumpitur secundum totum, non est ei elementum. Elementum enim est illud, quod ita inuenitur pars elementaris. & infra: necesse est, quod cum ex elementis generatur forma mixta, nec corrumpuntur formæ eorum, secun-

secundum medietatem; quoniam si corrumperentur secundum totum, tunc prima materia reciperet primo, & essentialiter omnes formas compositorum, mediantibus istis corporibus.

Item, idem Commentator dicit, quod visum est illud, quod generatur ex istis mixtis apud mixtionē, & esse aliud a mixtis in actu, & vtrunque illorum in potentia, & ideo dicimus, quod non corrumpuntur simpliciter, nec remanent, sicut ante fuerunt.

Item dicit, quod mixtio non est generatio simpliciter, nec alteratio; & secundum hoc non est transmutatio alterius in alterum; nec transmutatio eorum in materia, sed composita fiunt ab eis secundum resolutionem, & ita potentiæ sunt in illis; sed non est intelligendum per comparationem in hoc loco primam materiam: tamen composita, quæ sunt potentia; ignis, aqua, & aer sit in actu, nec caro, & os; nec etiam elementa sunt in potentia, vt partes in continuo, quousque diuidantur, & fiant in actu. Dicunt enim quod illæ sunt partes in quantitate, & illæ in qualitate: hæc Commentator. ergo secundum eum elementa non resoluuntur vsque ad primā materiam; quia tunc iam mixtio esset simpliciter generatio, & corruptio elementorum; sed est compositio partium inexistentium, non quantitatiuarum sed qualitatiuarum, & formalium. Hæc enim est intentio Arist. in omnibus locis prædictis, vbi sic exponit eum Commentator.

Item hæc est intentio Augustini, vbi ponit exemplum Commentatoris de Oximelle. Ex his potest videri diffinitio mixtionis. Mixtio est alteratorum vnio, vt patet ex præcedentibus.

Secunda Propositio est, quod in mixtis non oportet ponere formam aliam ab ipsa forma eorum, quæ est forma conflata. Vnde in lapide nō est forma alia; quam lapideitas illa, quæ est mixtio, & fractio elementorum in forma vna media; ita quod forma mixti vnitur primæ materiæ, & eodem ordine; quo immediate primæ materiæ vniebatur elementa, cum non sit aliud, quam forma conflata ex elementis, & per istam solam formam distinguuntur mixta specifice ab inuicē secundum quod realitates elementorum concurrunt in eis aliter, & aliter, sicut ex alijs, & alijs sonis fractis litterarum fit alius, & alius sonus syllabarum.

Nunc vltimo pono dubia circa prædicta, & primum est, quia ex duobus entibus in actu non fit vnum: ergo ex duabus realitatibus elementorum non potest fieri forma vna media; cum realitas formæ, vbicumq. ponatur, sit actus; eo quod actus, & forma idem sunt, & forma per essentiam est actus.

Confirmo hoc, quia illud, quod essentialiter non est aliud, quam pura formatio, & actuatio, impossibile est, quod remaneat secundum realitatem suam amissa sola terminatione, sed ostensum est supra, cum de forma ageretur, quod materia est pura formatio, & actuatio ergo.

Secundo quia nulla forma substantialis accipit magis, & minus: ergo impossibile est, quod frangatur, vt tu dicis.

Confirmo, quia albedo, & nigredo commiscentur in pallido solum; quia intenduntur, & remittuntur.

Tertio, quia omnes Philosophi concedunt, quod forma substantialis est simplex realitas: simplex autem realitas, si amittitur, totaliter amittitur: ergo.

Ad hoc idem facit argumentum inductum ad oppositum.

Secundo est dubium contra Propositionem secundā, in qua dicitur, quod in mixtis non est alia forma a forma conflata. hoc videtur non verum. Operatio enim arguit formam. Nunc autem patet, quod mixta aliqua habent operationes aliquas, quæ consequuntur ipsas a tota specie; quæ non videntur posse reduci in elementa; nec in formam conflatam; sicut, quod adamas trahit ferrum, & reubarbarum purgat coleram.

Ad ista respondeo: ad primum cum ille sonus sit vnus sonus tantū, & qualitas, etiā vna realis, est composita ex sonis litterarum, quæ non sunt ibi secundum suam vltimam perfectionem, & terminationem, vt probatum est supra.

Respondeo ergo mihi, quomodo tales soni faciunt vnum sonum litteræ? quomodo etiam manent ibi soni illi, cum sint veræ formæ in tertia specie qualitatis amissis terminatione propria, & distinctione? Responde mihi hic, & ego respondebo tibi. Dico tamen, cum dicitur, quod forma est pura terminatio: per terminationem potest intelligi, aut relatio, siue negatio, quā importat terminus, aut fundamentum relationis, & negationis illius; hoc modo non intelligo, quando dico, quod forma est pura actuatio, & terminatio: non enim forma est relatio; nec negatio, cum sit vere de genere substantiæ. Alio modo dicitur, quod forma est terminatio, & actuatio, & distinctio, pro eo quod est immediatum fundamentum distinctionis, & negationis ab alia forma; eo modo, quo punctus est terminatio lineæ: non quod sit negatio sola; sed est illud, quod immediate est fundamentum distinctionis lineæ a linea: sic concedo, quod forma est terminatio, & distinctio materiæ, quia est fundamentum terminationis, & distinctionis ipsius materiæ. Vnde Commentator dicit, quod forma est vnitas, & distinctio materiæ; & hoc, quia materia secundum veritatem in se non est aliud, quam purum terminabile, & purum distinguibile. Tunc ergo dico; quod in forma, quæ hoc modo fundatur est distinctio quædam, terminatio, & actuatio accipere aliquam entitatem positiuam, quæ sit ei immediata ratio fundandi relationem distinctionis, & negationem ab alio importatā per terminationem, & quod per illud capiat forma suam perfectam rationem, & vltimam perfectionem in actu, & quod illud sit tale, quod possit separari ab aliquo alio ipsius formæ, ex quo & illa sit integra ratio formæ, & quod isto separato iam non maneat, quod relinquitur habens rationem formæ, nec habens propriam vnitatem, & terminationem in tertio cōflato, in quo frangitur, & hoc quia tollitur, quod erat fundamentum distinctionis & propriæ terminationis, & quod compleat nomen, & diffinitionem formæ. Exemplum huiusmodi potest dari valde accommodum de sono reali vnius syllabæ, vt frequenter dictum est:

est: vnde qui vellet improbare hanc opinionem, ipse habet ire ad istum punctum, & improbare, quod impossibile sit in vna simplici forma dare aliquam realitatem positiuam, quæ tamen non sit tota realitas formæ, sed cum alia quadam realitate pertinente ad rationem formæ integret perfectam rationem formæ, & det ei propriam distinctionem à forma alia, & terminationem.

Quod tamen impossibile non appareat. De facili tamen ad oppositum sunt auctoritates Commentatoris expressæ, quæ ponūt realitates elementorum esse in mixto, illas tamen non habere rationem formæ actū, sed potentiā. nec esse formas elementorum, sed vltimam, perfectionem formæ. Illā enim realitatem vltimam per quā forma habet, quod sit forma in actu, & terminatione, Commentator vocat vltimam perfectionem, & actum: sunt etiam pro illa via exempla manifesta, quæ superius inducta sunt.

Tunc ad formam instantiæ primæ patet, cum enim dicitur, quod ex possibilibus in actu, concedo; cum dicitur in minori, quod illæ realitates sunt actus, nego.

Ad probationem cum dicitur, quod forma est actus per essentiam: concedo, quod forma vltra realitates, secundum quas fit mixtio, importat illud vltimum, quod est fundamentum terminationis, & distinctionis in actu.

Et cum dicitur: quod vbicunq. est realitas formæ, est forma: illam nego, quia realitas illa licet sit aliquid formæ, non tamen est illa forma, quia caret eo, quod dat rationem, nomen, scilicet & diffinitionem formæ.

Et ad confirmationem cum dicitur: Forma est actuatio pura, quam impossibile est, quod remaneat secundum realitatem suam, & non secundū actuationem, & terminationem, concedo consequentiam, ideo dico, quod in mixto non potest remanere realitas antiqua cui conueniat nomen & diffinitio formæ, & quod sit in recto forma aliqua; sed quod in mixto possit manere aliquid ipsius formæ carens actuatione, terminatione, & distinctione ipsius formæ, hoc non probatur. vnde dico, quod impossibile est quod forma elementi remaneat secundum suam realitatem in mixto, quæ sit forma quinibi sit terminatio actuatio & distinctio ipsius formæ: sed ego non video quin possit in mixto remanere realitas antiquæ formæ, quæ non sit forma ipsa, sed quid formæ, quod est pertinens ad formam, in quo forma fractum habeat.

Ad secundum dictum est supra: non enim est idē intendi, & remitti, & ex alia parte frangi: repugnat enim formæ substantiali remitti, & intendi, non tamen imperfici, & frangi, sicut superius dicebatur. Ad illud quod dicitur, quod forma omnis est simplex. Respondeo, simplicitas formæ potest intelligi dupliciter, vel quia non resoluitur in formas, hoc est in partes, quarum quælibet sit forma, & hoc modo concedo maiorem, & argumētū non est contra me, quia non pono, quod partes istius mixti, vel etiam simplicis formæ retineant solitam rationem formæ: vel forma dicitur simplex, quia excludit realitatem, & realitatē quarum vna excluſa, prima possit remanere; de tali simplicitate loquendo non reputo inconueniens, quod forma aliqua (quantumcumque simplex) habeat in se tales realitates, vt habeāt in se aliquid, quod cum alio in eodem integret rationem indiuisibilis formæ, quod quidem sit vltimata realitas, per quam forma capiat propriam terminationem ab alia formā, qua amota remaneat forma truncata non retinens rationem & distinctionem formæ: hoc non est impossibile, nec repugnat simplicitati formæ ipsius; & hoc est, quod intelligit ibi Commentator, quod formæ substantiales elementorum propter imperfectionem suscipiunt magis, & minus, non intelligendo secundum gradus in quibus saluatur ratio formæ, sed secundum gradus, in quibus frangitur, & est aliquid de integritate essentiali formæ in vno magis, quam in alio. Sicut 10. metaph. dicit, quod contraria sunt in medijs, alterum magis altero. Vnde sicut in gradibus accidentalibus potest vnus gradus fieri sine propria terminatione, & cum alio gradu carente propria terminatione constituere rationem vnius formæ: sic est omnino in proposito.

Ad secundam contra secundam opinionem dico, quod in nullo mixto (exceptis viuentibus) potest poni forma alia addita formæ mixti; vnde forma illa mera, & mixta in quibusdam est os, in quibusdam caro, in quibusdam lapis, vt dicitur 7. metaph. caro enim est nouum congregatum ex quatuor elementis, vt dicit Commentator ibidē.

Alius vero modus operationis est, quem non possumus appropriare virtutibus propriis elementorum, verbi gratia, attractio, quam facit adamas in ferro, quæ quamuis sit appropriata calori, non tantum, quia trahit ferrum, sed quia trahit appropriatione propria, hoc accidit adamanti propter conuenientiam & proportionem, quæ est inter ipsam et errū; quæ conuenientia, & proportio non est nisi ex mensuris mixtionis elementorum, quæ est in attrahente, & attracto, & ideo possibile est inuenire in vna proprietate proprietates infinitas, secundum quod est comparatio in entibus, & hæc comparatio est quasi accidens in ipsis virtutibus elementorum, quæ sunt intensæ in re, quæ habēt hanc proprietatem, & non insunt substantialiter elementis. & hinc est, quod non est impossibile scire per arbitrium mensuram mixtionum, propter quam sit hæc operatio in ipso ente, sicut sciuntur operationes, quæ prouenium à natura, & ideo illud esse vocatur proprietas totius substantiæ, & cognitio, &c. hæc Commentator. Ad argumentum in oppositum patet ex dictis.

DISTINCTIO XVI.

DE NATVRA COMPOSITA ET SVBSTANTIA Corporali, & Spirituali.

In ista Distinctione Decimasexta, postquam Magister in superioribus egit de natura pure spirituali, & pure corporali, agit nunc de natura composita, & substantia corporali, & spirituali ostendens qualiter creatus est homo quia ad Dei imaginem, & ad euidentiam istius quæstionis circa fundamentum imaginis in homine, quod est in anima rationali, siue intellectiua, quæro duas Quæstiones.

QVÆSTIO PRIMA.

1 Prima est. Vtrum possit probari demonstratiue, quod anima intellectiua est forma corporis.

2 Vtrum secundum veritatem fidei oportet tenere, quod anima sit forma corporis vniuoce, sicut aliæ formæ sunt formæ suæ materiæ.

ARTICVLVS I.

Vtrum possit probari demonstratiue, quod anima est forma corporis.

QVANTVM ad primam quęstionem arguo primo, quod sic: per istam diffinitionem Arist. quam dat 2. de anima, nam postquam dedit diffinitionem de anima, quod est actus corporis organici potẽtia vitam habentis: dat diffinitionem aliam dicens, ꝙ anima est illud, quo viuimus & sentimus: & dicit, quod hæc est diffinitio dans causam, & sola positione differens a demonstratione: Tunc sic: Cum experiamur nos intelligere, sic & sentire, & vtrũque sit per animam, & intelligere sit propria operatio nostra, & per consequens insit nobis per propriam formam, manifestum est, quod probari potest, cum operatio, cuius ipsa est principium secundum Philosophum sit operatio nostra.

Sed in oppositum est, quia Arist. & Commentator videntur velle demonstrare, quod anima est forma separata: ergo non videtur, quod sit naturalis corporis nostri forma: Quod probant per hoc, quod operatio facit scire formam: nunc autem operatio animæ, quæ est intelligere, videtur esse separata: ergo.

Respondeo in quæstione ista primo ponam aliquas Propositiones; deinde inferam Cõclusiones quasdam. Prima propositio est, quod accipiendo formam in tota sui communitate potest demonstrari, quod anima est forma corporis, & illam nunquam aliquis Philosophus negauit; quod probatur, quia per Commentatorẽ 11. metaph. operatio facit scire formas, & propria operatio inest per propriam formam. Tunc sic. Illa forma est forma hominis, cuius operationes, quarum illa est principium, sunt redactæ in potestate hominis: sed operationes intellectus possibilis, & intellectus agentis sunt redactæ in potestate hominis: ergo intellectus agens, & possibilis sunt forma hominis: Maior probata est; Minorem probo. Operatio enim intellectus agentis est secundum Commentatorem causare intellecta, hoc est, facere de potẽtia intelligibili in actu intelligibili; sicut quando homo phantasiatur rosam, si debeat rosam intelligere; necesse est, quod transferat rosam de esse contracto, & particulato, quod habet in phantasia ad esse simpliciter, quod abstrahit ab omni conditione materiali, & hoc est transferre secundum ipsum intentionem de ordine ad ordinem. Operatio autem intellectus possibilis non est aliud, quam formas istas sic translatas intueri, & sic in prospectu habere, & hoc est recipere formas in esse intellecto; quod esse intellectum facit intellectus agens (est enim intellectus agens, quo omnia facere, sicut intellectus possibilis quo omnia fieri; vt patet 3. de anima) sed quilibet experitur has duas operationes esse in potestate sua: ergo.

Adduco autem, quod nullus vnquam negauit animã esse formam corporis, animã dico intellectiuam; cuius oppositum putarunt quidam, non bene intelligentes sententiam Philosophorum antiquorum in hoc, quod sic probo. si enim aliquis vnquam hoc negauit, oportet, quod fuit vnus de tribus scilicet Themistius, Theophrastus, & Cõmentator Auerrois: sed nullus eorum negat animam esse formam corporis; quod probo specialiter de Auerroe: quia quidam imponunt sibi oppositum, qui tamen in hoc non habent intellectũ suum, nam ille concedit, quod experimur nos intelligere, & quod intellectus, est illud, quo intelligimus, & ꝙ est aliquo modo pars hominis. Ideo sciendum, quod Commentator non negauit absolute, quin anima intellectiua sit forma corporis, vt sic in homine sunt duæ naturæ, ex quibus integratur homo, quarum altera est anima; bene tamen videtur negasse, quod anima sit pura actuatio, & pura terminatio materiæ, sicut dicitur de alijs formis naturalibus. & per istam distinctionẽ saluantur multæ auctoritates eius, quæ videntur sibi inuicẽ repugnare. Quod vero ipse nõ negauit absolute animam esse formam hominis; probo auctoritatibus suis, ille enim facit rationẽ illam contra se, quod experimur nos intelligere, & abstrahere: ergo necesse est, quod in nobis sit forma, quæ est principium harum operationum. Illa est anima: ergo. vnde dicit, quod necesse fuit attribuere has duas operationes homini, & ideo necesse fuit attribuere ei has duas virtutes; & hæc ratio sua aperte deducit, quod intellectus est forma in nobis.

4. de anim.

Item idem dicit; quod possumus generare intellecta, cum volumus, & sequitur; Ideo necesse est, quod intellectus agens sit forma in nobis, & hoc propter illud principium, quod agit propriã operationẽ in nobis, oportet, quod sit forma in nobis. Itẽ com. 18. dicit, & declaratũ est, quod prima perfectio hominis est anima, & sequitur: & nõ est notum, vtrum per has virtutes intellectiuam scilicet, & cogitatiuam perficiatur eodem modo.

3. de anim. com. 29. sim 40.

Secũda propositio est, quod licet posset demonstrari, quod anima est forma, & pars nostra, ac pertinens ad nos, & altera pars essentialis in nobis, quæ cum parte alia integret esse nimirum, tamen, quod anima habeat habitudinem ad aliam partem eo modo, quo habent aliæ formæ naturales habitudinem ad materiam, in hoc, quod sunt pura formatio, & terminatio materiæ, & complementum ipsius compositi, vt sic corpus attrahatur ad esse corpus in actu per illam, hoc est, quod per illam capiat primam perfectionem, qua est corpus, & non tantum extremas, & secundas perfectiones, hoc non est adhuc demonstratum, nec per Aristotelem, nec per Commentatorem nec per aliquem Peripateticum. Circa quod declarandum, ad maiorem euidentiam primo pono vnum notabile, & secũdo ponam rationes ad hoc. Sciendum est ergo, quod aliquid esse formam alterius potest intelligi duobus modis; vel quia est pars principalior in eo, & exigitiue largitur ei extremas, & secundas perfectiones, & per essentiam suam sic coarctatam, & proportionatam illi & altera pars essentialiter sit ordinata ad illud, vt habeantur postremæ perfectiones in actu, & hoc modo ex illis duobus fiat vnum per essentiã tali modo vnitas exigitur ad hoc, quod habeat compositum proprias operationes, & postremas perfectiones suas in actu hoc modo. Alio modo põt intelligi aliquid esse forma, & actuatio pura alterius vt sit ꝑ essentiã forma, & actuatio pura alterius, & constituatur per subiectum, eo modo, quo dicimus, quod figura est forma cupri, quia est pura terminatio, & actuatio eius, nec est aliqua natura distincta in cupro, sed est pura figuratio eius. Primo ergo modo capiendo formam, bene concedunt Philosophus, & Cõmentator, quod anima est forma corporis, & pars essentialis, & principalior in homine, & quod homo est quoddam integratum compositum eo modo, quo fuerit perfectus in ætate, vt possit vti ratione: tunc enim secundum eum intellectus intrat ab extra, & fit perfectio eius, quando venit homo ad annos discretionis; & sit homo compositus ex natura sensibili nobiliori sensitiua brutorum, & natura intellectuali venienti ab extra, & hoc modo tenent Philosophi, animam esse formam corporis; sed quod anima sic sit forma, quod sit sola formatio, & complementum, vt sic illa cum forma constituat vnam naturam, & neutrum dicat naturam per se, si alterum sit inchoatiuum naturæ vnius, alterum complementum; & hoc modo anima aduenies alteri parti hominis non addat multitudinem, sed perfectionem, sicut est de alijs formis naturalibus, eo quod nõ dicunt naturam aliquam, sed dicunt aliquid, quod est naturæ per modum complementi, hoc modo capiendo formam dico, quod non fuit mens Arist. & Commẽtatoris quod anima esset forma corporis, siue hominis, imo eorum mens fuit, quod anima rationalis est per se distincta a natura corporis, ita, quod homo per se includat duas naturas, quarũ quælibet, est natura, & non tantum aliquid vnius naturæ per modum inchoationis, vel complemẽti. Et hoc est, quod ipsi sæpe vtuntur hoc vocabulo, quod intellectus est separatus, & hanc distinctionem de forma innuit Philosophus, vbi dicit: Vtrum omnis anima sit separata eodem modo non est certũ; forte enim de intellectu aliud est, videtur enim separari, & manifestũ est; quod non intelligit de separatione locohum: non enim aliqua forma abstracta habet habitudinem secũdum locum, vel situm ad illud corpus. Vbi dicit Cõmentator, quod duplex est genus perfectionũ; quædam. n. sunt perfectiones, quæ sunt fines, hoc est transmutationes, & actuationes materiæ, & complentum compositi, & ibi operatio non est alterius partis, sed coniuncta. Ratio est, quia tales formæ non sunt diuisæ quædam naturæ, quibus conueniat esse in actu subiectum operationis. Quædam vero sunt perfectiones, quæ non sunt fines, hoc est non sunt pura actuatio, & perfectio, & tales possunt esse separatæ, & per consequens operatio ibi potest esse alterius partis; sunt enim forma subsistens, & natura per se distincta ab alia parte. Omnis autem natura per se distincta ab altera natura, potest habere operationem propriam.

Nunc pono rationes eorum ad hanc conclusionem, scilicet quod anima non est forma, hoc modo, vt fit actuatio, & perfectio puræ materi, sicut per oppositum aliæ formæ, ita quod anima secundum eos est forma separata, et in hoc distinguitur ab omnibus alijs formis; Et non intelligunt, vt dictum est, de separatione situali, quia

tales formæ ſecundum eos nullam habent habitudinem ad ſitum, ſed intelligunt de ſeparatione entitatiua; qua aliquid eſt natura ſubſiſtēs nō conſtituta in eſſe per materiam. Vbi nota, quod ſecundū Cōmentator. tract. de ſubſtan. orb. quædam ſunt formæ, quæ conſtituuntur per materiam, non quidem effectiuè, ſiue formaliter, ſed pro tanto, quia ex quo ſunt puræ terminationes materiæ, non ſunt naturæ diuiſæ in actu, ſed eſſe eorum eſt cum materia, ſicut terminatio eſt cum terminabili; pro tanto etiam, quia eſſe formæ non eſt niſi per eſſe compoſiti, ſolum enim conſtitutum eſt ens; conſtitutum: autē non dicit formam tantum, ſed dicit etiam materiam, materiam quidem vt inchoatiuum, formam vero vt completiuum. Vnde materia illa conſtituit eſſe compoſiti, & per conſequens eſſe formæ, quia vnum & idem eſt conſtitutiuum rei, & terminatiuum complementi, quia vnum eſt eſſe vtriuſque.

His viſis pono motiua Ariſtotelis, & Commentatoris pro illa concluſione, & primo oſtendam, quod illa eſt expreſſa eorum intentio, & ſecundo adducam eorū motiua, quoad illud quod dictum eſt, videlicet, quod anima intellectiua non ſit forma, quæ eſt finis, complementum, & perfectio materiæ. Patet, tum quia illam ponit abſtractam, alias autem formas non; conſiderat. n. de forma, quouſque perueniat ad formam hominis. quæ eſt abſtracta, vbi dicit idem Commentator 2. Phyſ. quod forma hominis eſt vltima naturalium, & prima abſtractorum, & eſt commento 26. Secundo, quia dicit Philoſophus 6. Metaph. quod naturalis habet conſiderare de aliqua anima, quæ eſt ſine materia: Itē 12. Metaphyſ. dicit, quod nulla forma remanet in poſtremo, niſi forte in quibuſdam. Si enim anima ſit talis diſpoſitionis, non tamen tota, ſed intellectus, de tota enim forte eſt impoſſibile. Item primo de anima dicit, ꝙ duplex eſt genus animæ, vnum ſeparabile à corpore, alterum inſeparabile; ſed tamen eſt aliqua anima, quæ non communicet cum corpore in operatione:

Item ſecundo de anima plane dicit, quod intellectus, & virtus ſpeculatiua videtur, quod ſit aliud genus animæ ab animabus alijs, & commento ſequenti, & eſt commentum 11. dicit Cōmentator, cum declarat Ariſtoteles, quod lateat de intellectu, vtrum ſit abſtractus, aut non, quamuis manifeſtum eſt quod eſt abſtractus, ſecundum quod vere eſt anima, cæpit deſcribere, quod contrarium eſt de alijs partibus animæ, quia non ſunt abſtractæ. Declaratum eſt enim in vnaquaq. earum, quod eſt perfectio corporis naturalis, quia finis, & complementum, Finis autem non ſeparatur à finito; Vnde neceſſe, vt illæ partes animæ ſint non abſtractæ.

Item Commentator dicit, quod dicere formā, & perfectionem de anima rationali, & formis alijs eſt æquiuocè: ergo patet, quod per eum anima rationalis eſt abſtracta, alię nō: & ratio iſtius differentiæ ſecundum eum eſt, quia anima non eſt finis, perfectio, & complementum corporis, ſicut aliæ formæ.

Nunc ſecundo oſtendo rationes, propter quas moti ſunt ad hāc concluſionē, & ſunt in vniuerſū duæ, & prima ſumitur ex operatione. Operatio enim facit ſcire formam, tunc ſic: Illud, quod eſt ſubiectū operationis alicuius realis per ſe diuiſę, diſtinctæ ab omni alio, impoſſibile eſt, quod ſua entitas ſit pura perfectio, & actuatio, ſed ſua natura eſt abſtracta, & ſeparata: ſed intellectus eſt ſubiectum iſtius operationis, quæ eſt intelligere per ſe, & diuiſa a corpore: ergo. Maior patet per Philoſophum, vbi dicit, quod ſi ſit aliqua operatio animæ, in qua nō communicet corpus, neceſſe eſt, quod illa ſit abſtracta, non quidem localiter, & ſecundum ſitum, ſed entitatiue, hoc eſt, quod oportet, vt ſit actu diuiſum ſecundum entitatem; accipiēdo diuiſum vt opponitur ei, quod eſt eſſe pura perfectio, & actuatio alterius: & ratio iſtius eſt, quia operatio eſt accidens quoddā: accidens autem non poteſt, habere maiore abſtractionem, quam ſuum ſubiectum: ergo. 1. de anim.

Et confirmo hoc, quia quando aliqua duo ſunt vnū in actu, quicquid attingit vnū, & reliquū: Vn de quia quantitas, & lignum ſunt vnum in actu non diuiſa, ideo impoſſibile eſt, quadrare materialiter quantitatem, quin quadretur corpus: eadem ratione, quicquid cōcernit vnum, & reliquū; ſed forma, quæ eſt principium operandi & ſuæ operatio, ſunt vnum in actu, ſicut accidens, & ſuum ſubiectum: ergo. Vnde ſi quantitas eſſet res diuiſa a corpore, & non eſſet pura terminatio eius; quodlibet eorum haberet propriam quadrationem: ergo ſi corpus attingat operationem animæ, neceſſe eſt, quod attingat ipſam animam, & ſi non; non quia propter mutuam indiuiſionem eadem attingentia attinguntur. Minorem probo, quia intelligere recipitur immediate in anima, & ei non cōmunicat corpus, quia tunc non eſſet operatio immaterialis: ergo & intellectus, qui eſt principium operationis, eſt natura abſtracta, diuiſa, & diſtincta.

Ex hoc patet, quod quidam male intelligunt Philoſophum, quod velit in eo loco probare animā remanere poſt corpus: hoc non eſt verum: arguit enim tantummodo ſeparationem, hoc eſt diuiſionem, & diſtinctionem naturæ ex propria operatione, vt dictum eſt, & licet ſit natura ſeparata, poteſt tamen ex ipſis fieri vnum, vt dictum eſt.

Tertia ratio ad concluſionem principalem eſt: Illa forma, quæ vnitur materiæ ſic, quod eſt finis, terminatio, & actuatio pura materiæ, corrumpitur ad corruptionem materiæ, ſicut figura deſtruitur deſtructa quantitate, & deſtructa ſubſtantia materiali deſtruitur quantitas. Propter quod quidam putauerunt, quod ſubſtantia, quantitas, & figura dicerent eandem rem: ergo illud, quod eſt perfectio, & terminatio materiæ corrumpitur ad corruptionem materiæ; ſed intellectus non corrumpitur ad corruptionem materiæ, vt probat Commentator, 3. de anima & hæc eſt ratio eius: ergo. 3. de anim. com

Tertia ratio principalis ad concluſionē eſt iſta. Oīs forma, quæ eſt actuatio pura materiæ, & eius terminatio, & perfectio, neceſſario extenditur ad extenſionem materiæ: ſed intellectus non extenditur ad extenſionem materiæ: ergo. Probo maiorem, quia perfectio, & perfectibile ſunt correlatiua. Dicitur enim perfectio, perfectibilis perfectio: &

& perfectibile perfectibilis; natura autem correlatiuorū eſt, quod multiplicato vno, multiplicatur reliquum: ergo ſi perfectibile habeat partes, ſequitur quod perfectio eſſet perfectibilis, ac per conſequens extenſa. Corpus enim, etſi ſit vnum in actu, eſt tamen plura in potentia, cum ſit in potentia ad diuiſionem, & per conſequens illa perfectio corporis eſt vnū in actu, & plura in potētia proportionaliter: ergo extenſa, quia habet partes: vnde alias dicā tibi, quod poſito hoc perfectibili, puta corpore, & animali perfectione nihil facit ad hoc, quod corpus actu ſit perfectū, tamē perfectio illa, puta intellectio, ſit à ſitu abſtracta, ſicut ex alia parte eſt abſtracta à quantitate: ergo ſi nō oportet, ꝙ proportionetur perfectio perfectibili in extēſione; pari ratione nec in ſituatione. Vnde hoc modo calor ignis, dicā tibi, ꝙ eſt perfectio ligni, ꝙa ibi nihil facit mediū, nec diſtātia. Minor vero propoſitio cōceditur ab oībus: ergo.

Quarta ratio pro Philoſopho ad concluſionem eſt iſta. Omnis forma, quæ eſt pura actuatio materiæ, & pura terminatio, & perfectio eius, neceſſario educitur de potentia materiæ. Educi enim de potentia materiæ non eſt aliquid extrahi de materia, quod latitabat in materia, vt quidam putant, ſed vt Commentator dicit 11. Metaph. educi de potentia materiæ eſt imperfectum deduci, & extrahi ad perfectum eſſe, & incompletum ad complementum, & interminatum ad terminationem, ſicut cera trahitur ad figurationem. Vnde perfectionem facere non eſt aliud, quam perfectibile deduci ad actum: ſed anima non educitur de potentia materiæ, alias non crearetur, ſecundum Theologos, ſeu eſſet ab extra, ſecundum Philoſophus: ergo. 11. Metaph.

Quinta ratio eſt iſta: Omnis forma, quæ eſt pura perfectio ipſius materiæ, & terminatio eius, communicat ei ſuum effectum formalem. Vnde quia viſio eſt huiuſmodi perfectio oculi; communicat ei ſuū formalem effectum. Ideo illa eſt vera: Oculus videt: Sed intellectus non communicat effectum formalem corpori; non enim hæc eſt vera. Corpus intelligit: ergo. Vnde ſicut contradictio eſt, albedinem eſſe puram formationem, & actuationem corporis, & quod corpus non ſit album, ſic eſſet in propoſito. Sic ergo ſecundum Philoſophos in ſtatu annorum diſcretionis, ſunt in nobis duæ naturæ, ſcilicet anima, & corpus, quarum anima altera eſt abſtracta, & natura actu diuiſa, & ideo non eſt actuatio, & perfectio alterius.

Secunda propoſitio eſt, videre modum, quo modo hoc poſſit eſſe, quod ex anima, & corpore fiat vnum: & videtur mihi, quod fiet valde difficile modum illum aſſignare: dico tamen, quod anima, & corpus verè poſſunt conſtituere vnū, dato quod ſunt duæ naturæ in actu. Vbi conſiderandum eſt, quod eſſe vnum per ſe conſtitutum ex aliquibus, poteſt intelligi tribus modis. Primo modo, vt quodlibet conſtituentium ſit in potentia, & nullum eorum in actu propriæ terminationis, & diſtinctionis, & hoc modo lapis eſt vnum ens in actu ex materia, & forma mixti. Alio modo vnū ens poteſt conſtitui ex duobus, quorum quodlibet eſt in actu diſtinctè, & terminatè, quia ſunt duæ naturæ, & quodlibet eorum eſt natura per ſe ſubſiſtens, & hoc aliquid, eo modo, quo Ricardus dicit, quod homo componitur ex duabus naturis, & mirum eſt, quod aliquæ duæ naturę poſſint vnum aliquid conſtituere: dico tamen, quod eſt hoc ideo impoſſibile; quod altera ſit forma alterius, & naturaliter determinata ad aliam eo modo, quo Intelligentia eſt forma cæli, quia determinata eſt ad corpus cæli, & largitur extremas perfectiones, quas non habet ex ſe. Ideo dicunt aliqui, quod cælum eſt hoc modo animatum, & quoddam compoſitū, conſtitutum ex Intelligentia, & corpore, & ideo conceditur, quod cælum eſt aliquod vnum intelligens. Sed nec iſte modus vnitatis eſt per omnia in nobis ſecundum philoſophos; non enim ſecundum eos, corpus hominis eſt actu determinante habens talem formam, ſic cælum intelligentia; imo quandoque eſt in potentia ad ipſum, ſicut quando homo fuerit in ſtatu puerili, non habet illam formam, ſed poſtquam peruenerit ad annos diſcretionis, venit illa forma, quæ eſt anima in homine ab extra, & tunc eſt homo perfectus. Ille autem aduentus non eſt localis, cum quælibet talis ſubſtantia abſtrahit à loco, & ſitu, qualis tamen aduentus ſit, eſt difficile. Sciendum eſt ergo, quod hic oportet ſupponere, quod ſubſtantia abſtracta nuſquam eſt ſecundum locum, non ergo venit anima ad corpus, vt conſtituat vnionem, quæ eſt ſimiluras, & præſentialitas, quia talis vnio concernit ſitum: ergo oportet, quod vnitas illa, antequam venit anima cum corpore, ſit indiuiſio in quodam alio. Sed hoc, & hoc eſt difficile; ſi enim eſſet indiuiſio in actu, iam eſſet anima generabilis, & corruptibilis per corruptionem corporis: & præterea res, quæ eſt natura in ſe hoc aliquid ſeparata, & diuiſa, impoſſibile eſt, quod veniat ad talē vnitatem, quæ ſit indiuiſio in actu, quia illa per ſe diuiſa eſt in actu, quomodo ergo venit anima ad vnitatem cum corpore, numquid quia largitur ei extremas perfectiones, licet non actu primum, vt conſtituant vnum indiuiſum in extremis perfectionibus; non autem imperfectio prima; Dico, quod non, quia tunc anima ineſſet corpori humano à principio, quia pro tunc habet aliquas extremas perfectiones, quod tamen non tenet Ariſtoteles, nec Commentator, vt dictum eſt. Quid igitur? dico, quod corpus & anima veniunt ad quandam indiuiſionem vnam in ſpeciali poſtrema perfectione, quæ eſt intelligere, quod reſultat ex imaginatione, & intellectu, quæ ambo cōcurrunt indiuiſe ad illam operationem: & ſic nō venit ad vnionem per modum efficientis, nec ad vnionem præſentiæ, & ſimultatis, nec ad diuiſionem formæ actuantis, & terminantis, nec etiā formæ proportionatæ naturaliter, & determinantis ad extremas perfectiones ſimpliciter, ſed ſecundum perfectionem aliquam, puta intelligere, quod ad illam concurrit intellectus, & imaginatio per indiuiſionem. Et hoc eſt, quod Commentator dicit 3. de anima, quod intellectio habet duplex ſubiectum, in quantum enim eſt vnū de numero entium, eius ſubiectum eſt intellectus; ſed in quantum eſt ens vnum verum, ſubiectum eius eſt intentio imaginata. 3. de anim.

Tunc formo rationem ſic. Forma ſpiritualis,

quæ concurrit cum forma corporea in vna operatione, illa forma abstracta, & illa corporalis, sicut indiuiduntur in operatione, sic in existentia, quia alio modo non vniuntur, quam per operationem: sed intellectus, & corpus indiuiduntur in vna operatione, quæ est intelligere: ergo aliquo modo in existentia. Minorem probo, quia nunquam intellectus potentialis actu intelligit, nisi intentio intellecta obiectiue fundetur in intentione imaginata: qui enim necessario intelligit vniuersale, necessario intelligit illud in particulari aliquo, sicut lineam simpliciter inteligendo in hac linea puta pedali, vel aliqua alia particulari linea, vt Philosophus dicit de memoria, & reminiscentia. Tunc arguo, sicut se habet obiectum intellectus, quod est intentio intellecta, ad obiectum phantasiæ, quod est intentio phantasmata, sic principium ad principium intellectus, videlicet ad phantasiam, & similiter actus ad actum: sed obiecta illa sunt naturaliter colligata; sic similiter actus, & principia, ac intellectus, & phantasia sunt indiuisa quadam speciali indiuisione, quæ est colligatio consimilis colligationi obiectorum. Et hoc potest vocari aliquo modo simultas, vt dicunt alij, ex hoc quod intellectus, & phantasia sunt sicut colligata, sequitur quod intellectus est forma nostra, quia nos sumus perfecti, ex his duobus vero nō est homo perfectus tantum natura sensitiua, seu intellectus, sed est constitutum ens ex duobus, quorum alterum respectu alterius non habet habitudinem informationis; sed est alicuius determinationis naturaliter secundū præexigentiam in ordine ad vnam propriam, & perfectam operationem, & non est indiuisionis in aliquo actu primo; & sic homo dicitur intelligere per intellectum, & vnumquodque agit propriam operationem per formam suam. Homo autem dicit naturam colligantem duo, puta corpus, & intellectum, eo modo, quo colligantur intentio, & intellecta, & imaginata; non quia habent esse in eo subiecto, sed quia propter naturalem colligationem idem, quod est intellectū, est phantasiatum: non quod sit eadem intentio, & species in intellectu, & phantasia; sed quia intentio est colligata alio modo intentioni phantasiatæ. Quando ergo intellectus copulatur sic imaginationi, homo est perfectus, & ante nō. Ex hoc patet, quod aliqui volentes saluare Commentatorem, male ipsum intelligunt dicentes, quod intellectus, & phantasia vniuntur in nobis non ratione substantiarum, vt vna alteram informet, sed ratione eiusdem accidentis, & perfectionis numero existentis in vtroque. Dicunt enim, quod intentio intellecta, & imaginata sunt vna intentio, quæ est subiectiuè in vtroque esse in intellectu possibili, quàm imaginatione: vnde secundum eos eadem species est subiectiue in intellectu & phantasia, & per vnam, & eandem speciem fit intentio imaginata, & intellecta. Sed isti non habent in hoc mentem Commentatoris, imò illa est rectè opinio Auempace, quam Commētator improbat. Ille enim Auempaces posuit, quod intentio intellecta est subiectiuè phantasia, quam Commentator improbat, quia idem esset mouens, & motum; & idem esset causa sui ipsius. Intentio enim imaginata (secundum eum) est præparatio intentionis intellectæ, quia quod est intentio imaginata in aliquo modo, est causa intentionis intellectæ.

Lib. de memor. & reminis.

3. de anim.

Item: idem accidens esset in duobus subiectis. Item, intellectus agens transfert intentionem imaginatam de ordine ad ordinē per hoc, quod de esse materiali, & extenso deducit ad esse spirituale, & extensum. Si ergo fit eadem numero species, siue intentio imaginata, & intellecta, nō esset intellecta translata de ordine ad ordinem, vel eadem numero species, & intentio esset materialis, & specialis extensa, & non extensa. Putāt autem isti habere intentionem Commentatoris, quia dicit, quod intentio intellecta habet duplex subiectum, & hoc decepit eos. Vnde sciendum, quod intentio est intellecta vel realiter, vel obiectiue, & hoc est, quod Commentator dicit in alijs verbis, in quantum est vnum de numero entium, vel in quātum est ens verum, quod non est aliud, quam esse obiectiuum, & in prospectu: & primo modo est in intellectu subiectiue; secundo modo non est subiectiue, nec in intellectu, nec in phantasia, quia enti in prospectu, vt sic non conuenit esse in subiecto; imo res in tali esse habet esse subsistens; pro tanto autem dicit Commentator, q vt est ens verum, cius subiectum est intentio imaginata, quia esse subiectiuum rei in intellectu aliquo modo sustentatur in esse obiectiuo in phantasmate; quia speculamur, quid est a phantasmata, vt superius dicebatur, & hoc non est tanquam vnum, sed subiectum alterius; sed quia naturaliter vnum est cum altero colligatum. Et ex hoc Commentator deducit, quod sicut copulatur obiectum cum obiecto, sic actus cum actu, & principium cum principio: nec intendit concludere, quod principium cum principio, vel actus cum actu colligetur, sicut forma cum subiecto: ergo nec quod intentio intellecta cum intentione imaginata. Vnde Commentator dicit, quod errauit Auempace in hoc, quod dicit, quod intentiones intellectæ, seu colligatæ cum intentionibus intellectis, sicut color cum superficie. Nota etiam, quod Cōmentator cum dixit, quod intentio intellecta, vt est ens reale, est subiectiuè in intellectu, nō debet intelligi formaliter, sed tantum per reductionem. res enim apparens, & in prospectu obiectiue, non habet esse reale formaliter, sed reducitur ad esse reale intellectionis, quæ maior, & subiectum est in intellectu. Vnde entia intentionaliter non sunt entia, nisi per reductionem.

3. de anim. com. 46.

Aliqui tamen arguunt contra Commentatorem, quia secundum eum homo non intelligeret, sed tantummodo intelligeret illa substantia separata; nam secundum eum, vt dicunt, phantasia non habebit ad intellectum, nisi habitudine imprimentis, quia imprimet intentionē intellectam, & illa natura separata, quæ est intelligens vltimatiuè; quia substantiā illa, quæ est intellectus, intelligeret in nostris phantasmatibus: per nullam autem istarum habitudinum potest dici homo intelligens. Vnde arguunt: Illud nō est intelligens, cuius pars, siue illud quod est tenens se ex parte eius, non se habet ad intelligere, nisi impressiue, vel terminatiue, alias color

color diceretur videre, quia imprimit visionem, & terminat eam.

Sed isti non arguunt ex datis à Commentatore, imò arguunt ex dictis Auempaces. Illa enim bene fuit opinio Auempace, & Commentator illam improbat: non ergo Commentator intendit, quod homo intelligat per hoc, quod phantasia se habeat imprimendo, vel terminando, sicut dicit Auempacem, sed Commentator dicit, quod non sumus intelligentes per hoc, q illa duo principia sunt ad se inuicem colligata, & vnita materiæ ex phātasia, & nos intelligimus illa duo per vnam partem præparātes intentionem intellectam; per aliam vero speculantes in phantasmate: bene tamen dicitur, quod intellectus noster intelligit per continuationem cum phantasmate. Ly. per, non notat causam immediatam, sed pro tanto dicitur, quod non intelligit, nisi fuerit colligatus cum imaginatione, per hoc quod intentio intellecta, & ambo, scilicet intellectus, & imaginatio indiuiduntur in vna operatione, & ligantur cū intentione intellecta; & cum homo sit ambo illa, puta sensitiua, & intellectiua, sic vnitā, & copulata, cum facta fuerit talis copulatio puta in annis discretionis, tunc dicetur homo perfectus intelligere per formam suam; non ex hoc, quod imaginatio copulatur intellectui, sed ex hoc, quod homo perfectus est ambo illa, sic copulata. Et per hoc Commētator deducit, quomodo poterimus nos intelligere substantias separatas, quod est quando intellectus agens est forma in nobis. Intellectus enim agens secundum eum nullam habet habitudinem ad corpus, nisi quia recipit phantasmata. Ibi autem est, vbi recipit; quia suum esse, est suum recipere: recipit autem in nobis, ergo est in nobis. Ille autem intellectus agens continuè, & continuè magis, ac magis continuatur intellectui potentiali, sicut magis, & magis deducit omnes intentiones eius ad actum, cum redactæ fuerint omnes ad actum, quod est, quando acquisiuit omnem habitum etiam moralem, tunc perfectè copulatur nobis intellectus agens, & tunc intelliget homo intellectu agente, sicut forma, & ideo tunc erit forma in nobis, cū illud, quo intelligimus sit forma in nobis, & ille secundum eum est status intellectus adepti, & status vltimæ beatitudinis possibilis homini. Vnde dicit, quod tunc sumus sicut Dij, & quod mirabilis valde est ille ordo.

3. de anim.

Ad argumentum in oppositum dico, quod Aristoteles ibi respondet statim, dicens: Vtrum autem vnitate omnis forma sit perfectio, nondum est determinatum, & Commentator 3. de anima dicit, quòd æquiuocè est perfectio cum alijs formis. Dico ergo ad quæstionem, quod potest demonstrari, quod anima est forma corporis, & pars essentialis nostra, licet non sit actuatio, & perfectio, puta corporis, sicut sunt animæ aliæ.

ARTICVLVS II.

Vtrum sit de fide, quod anima sit forma corporis, sicut aliæ formæ.

QVantum ad secundam quæstionem arguo primo, quod secundum fidei veritatem, & Sanctorum testimonia non oportet dicere, quod anima sit forma corporis vnitate cū alijs, sic: Quia in Symbolo Athanasij dicitur, quod sicut ex anima, & corpore fit vnus homo, ita Deus & homo est vnus Christus: ergo cum deitas, & humanitas neutrum insit alteri per modum formæ, sequitur, quod anima, & corpus in homine sic se habebunt, quod neutrum inerit alteri, vt forma informās: ergo anima non est vniuocè forma corporis cum alijs formis informātibus suas materias.

In oppositum est Decretalis nona condita in sacro Concilio Viennensi, vbi dicitur, quod anima est forma corporis, sicut formæ aliæ, seu animæ aliæ, & ponitur illa Decretalis extra de summa Trinitate, & Fide Cathol.

Respondeo hic sic procedo, quia primo præmitto vnum notabile, postea ponam duas propositiones, & tertio soluam rationes Philosophorum, quæ superius positæ sunt.

Quantum ad primum pono Propositionem istam, quod vniuocatio intellectus, & aliarum animarum potest attendi penes duo, vno modo penes conditiones quasdam extrinsecas, cuius sunt extensio, & simulitas, & inseparatio post corpus, & huiusmodi clarum est, quod in huiusmodi conditionibus anima rationalis, & animæ aliæ se habent omnino æquiuocè, anima enim rationalis est inextensa, immaterialis, & manet post corpus: oppositæ autem conditiones sunt in alijs animabus. Alio modo potest accipi vniuocatio, quoad conditionem illam intrinsecam formæ, quæ est actuare, siue esse actuationem, & terminationem materiæ, & tunc est sensus: Vtrum anima sit formaliter mere actuatio, & pura perfectio, sicut sunt formæ aliæ, vt sic homo sit vnū ens in actu vnitate indiuisionis simpliciter, licet sint multa in potentia, sicut est de quocumque alio composito naturali, & in hoc sensu responderent Philosophi Peripatetici, quod omnis anima intellectiua est æquiuocè forma in hoc cum alijs animabus.

Secundo pono propositiones duas, Prima est, quod non est de veritate, & sinceritate fidei credere posse demonstrari, quod anima ita sit perfectio corporis, sicut figura est forma ceræ. Ideo est mirabile, quod dicunt quidam, quod necesse est, quod possit demonstrari, ita quod animam esse formam sic corporis, non est tantum creditum, & per fidem habitum, sed tanquam aliquid euidenter demonstrabile. Hanc conclusionem probo; quia magis pertinet ad necessitatem fidei articulus Trinitatis, quàm animam sic esse formam corporis, quia forte non est articulus, nec inclusum in articulo: sed non est de necessitate fidei credere, quod fideli articulus de Trinitate possit demonstrari, imo communiter articuli fidei sunt indemonstrabiles fideli: ergo.

Addo autem huic Conclusioni, quod non solum

lum non est demonstrabilis fideli, sed quod nec potest vsquequaque cõuinci auctoritatibus Sanctorum, quod anima sic sit forma corporis, quod non sit nisi pura actuatio materiæ, sicut sunt formæ aliæ, cum multi videantur expresse dicere, quod anima est hoc aliquid, & forma subsistens, & natura per se diuisa à corpore, sicut natura à natura. Et quod illa sit intentio multorum Sanctorum, & Doctorum; probo primo, quia hoc videtur expresse dicere Eustratius, qui fuit Episcopus valde Orthodoxus. Vnde 6. Ethicor. cap. 9. dicit, quod sic oportet perscrutari causas colligationum, quæ est naturæ contrariorum, puta animæ rationalis & carnis, vt bonitas Conditoris soluat dubitatum. Omnia enim producens propter sui bonitatem, animas rationales produxit potentes corporibus coniugi, quæ ex contrarijs componuntur; complexionis autem varietas & vnio immediatè fieri potest corporibus sine medio aliquo ex rationali anima, & refulgentia ipsius: propter hoc plantatiua vita, & sensitiua coniunguntur mediate ei, ac rationabilis animæ, & corporis cõmunicationi adiuicem, propter eam cognationem, ei proprias operationes carnis tribuentes, & ratione bonitatis, meliores quidem existentes. Quædam enim anima, & substantia, & operatione à corpore separati nata est. Ille autem loquitur de plantatiua, & sensitiua, inseparabiles hæ à corporibus existentes, & in corporibus subsistentes, propter quod inseparabilis est endellechia dixerũt. hæc ille.

Eustrat.

Item cap. 9. eiusdem, vbi dicit, quod substantiales species sunt immateriales existentes, & per se subsistentes, & non separantur per intellectum tantum, quoniam in nullo subiecto sunt residentes, sed istæ sibi ipsis sunt sedes, vt sunt puri intellectus rationabilis animæ.

Athan.

Item Athanasius, quod sicut anima rationalis, & caro vnus est homo, ita Deus & homo vnus est Christus, & sequitur specificatio similitudinis: Vnus omnino non confusione substantiæ, sed vnitate personæ: ergo in homine sunt duæ naturæ non confusæ: ergo distinctæ.

Lib. 3. c. 3.

Item Damas. dicit, quod vnaquæque persona duas habet naturas, & in duabus perfectis naturis existit animæ scilicet, & corporis. Et cap. 6. dicit: Singularis quidem homo ex duabus compositus, anima scilicet, & corpore, & has inseparabiles habens in se ipso duarum naturarũ, seruat tamen altera suam proprietatem, & præter intentionem naturalem; nec enim corpus immortale, sed corruptibile; nec anima mortalis, sed immortalis; nec corpus inuisibile, nec anima visibilis; sed hæc quidem rationalis, & incorporea, corpus vero sensibile: & infra: non ergo vnius naturæ esset homo. Hanc eandem sententiam intelligit Riccardus, cum ait. Miraris, quomodo in natura diuina sit pluſquam vna persona, vbi non est pluſquam vna substantia; nec miraris, quomodo in natura humana sit pluſquam vna substantia, constat namque homo ex corpore, & anima. Et infra cap. 10. dicit: In hac substantiarum pluralitate, ex quibus cõstat homo, alia visibilis, & corporea, alia inuisibilis, & incorporea; alia mortalis, & alia immortalis; vna

3. de Trin. cap. 8.

dissolubilis, & alia indissolubilis. Hæc ille.

Item Magister Sententiarum dicit, hominem constitui ex duabus perfectis naturis, anima scilicet, & corpore. Et quidam moderni Doctores in scriptis suis, vbi quærunt. Vtrum anima humana sit in specie, dicunt, quod secus est de anima rationali, quæ est hoc aliquid, & de alijs formis naturalibus, quæ non sunt nisi perfectiones, & huiusmodi. Et aliqui eorum dicunt, quod huiusmodi formæ naturales non habent propriã ideam in Deo. Hoc idem volũt dicere Doctores alij, qui dicunt, quod formæ naturales, sunt formæ immersæ materiæ, anima vero rationalis est forma eleuata à materia, ideo sibi attribuunt entitatem diuisam, cum attribuant operationem indiuisam. Vnde videtur, quod secundum eos oporteat dici, quod anima est vere forma corporis, quia habet ad corpus ordinem naturalem, de quo dictum est in quæstione præcedenti; tamen non est forma, quæ est pura actuatio materiæ, & formatio, & ideo non est immersa materiæ, sicut aliæ, & habet operationem propriam, in qua non communicat aliquod alterum. Et exemplum ad hoc satis accomodatũ est de oculo; quia enim est membrum distinctũ, & diuisum, & in se terminatum absque aliquo alio membro in corpore, ideo dicitur, quod conceditur ista propositio, quod, oculus videt; & qui teneret illam viam, diceret ad illud, quod allegatum est de Concilio, quod anima est forma corporis per essentiam, sicut aliæ animæ, hoc est, quia ordinatur naturaliter ad corpus, sicut animæ cæteræ ad sua corpora; non autem quod sit pura perfectio, & actuatio corporis, sicut sunt aliæ ceteræ animæ. Et quia melius est se tenere cum eo, ad quod vadit intentio Ecclesiæ ex verbis elicita, licet non expresse verba sonent hoc, vel illud.

Lib. 3. d. 2.

Concil.

Ideo pono Propositionem secundam, quod licet demonstrari non possit animam esse formam corporis modo aliarum formarum, tamen tenendum est, secundum quod mihi videtur, quod sicut figura est forma, & pura perfectio ceræ; sic anima est pura actuatio, & formatio corporis co modo, quo se habent cæteræ formæ: & sicut non est quærenda causa, quare ex cera, & figura fiat vnum; sic non est quærenda causa, quare vnum fiat ex anima, & corpore, & ideo est anima purus actus, & perfectio materiæ, sicut figura ceræ. & sicut ex materia & forma in naturalibus fit vna res indiuisa in actu, diuisa autem solum in potentia; sic ex anima, & corpore resultat vnum indiuisum in actu, plura autem in potentia, cum possit anima separari à corpore. Illam autem Conclusionem teneo specialiter propter determinationem Cõcilij, quæ ex verborum apparentia videtur ad intentionem illam. Potest autem ratio esse ad hoc, quia non videtur, quod magis sit vna entitas per essentiam lapis, quam homo, & hoc quantum ad actum primum: sed aliæ entitates naturales, puta lapis, sunt vnum ens per se indiuisum in actu, pro eo quod forma & materia in eis non dicunt duas naturas separatas; sed forma est pura actuatio materiæ, materia verò purum actuale; & materia est inchoatio vnius nãturæ simplicis; forma verò complementum, & perfectio: ergo sic erit in proposito. Vnde

de opinio Philosophorum in hoc non videtur euadere, quin homo quantum ad actum primum sit quoddam aggregatum, quia partes eius essentiales nullam habent diuisionem quantum ad actum primum, sed quantum ad actum secundum, qui est intelligere. Diceretur tamen ad hoc, quod non requiritur ad talem vnitatem indiuisio in actu, sed sufficit, quod habeant ordinem essentialem, quod vnum ad aliud ordinetur essentialiter, & sic est in proposito, vt dictum est supra. Vtrum autem ista euasio sit bona, apparebit magis in quæstionibus, cum agetur contra Commentatorem de vnitate Intellectus.

Alia ratio adducitur ad illam conclusionem, quia homo per essentiam intelligit: ergo reponitur in specie per intellectum: ergo intellectus esset forma eius. Diceretur tũc ad illam quæstionem, quod homo quandoque est in potentia tantum intelligens, & non in actu, puta, quando est infra annos discretionis, tunc est homo intelligens per essentiam, & tunc intellectus est forma in actu; non tamen oportet, quod sit forma hoc modo, quod sit pura actuatio, & perfectio materiæ, sicut sunt cæteræ formæ.

Confirmo tamen aliter propositum, quia vnitas est perfectio simpliciter, ergo videtur inconueniens, quod homo sit plura in actu, quia sic non erit vnus tanta vnitate, quanta vnitate est vnus lapis, qui est vnum in actu, & plura in potentia.

Nunc secundo respondeo ad rationes Philosophorum in oppositum, & respondeo ad rationes, quæ factæ sunt in quæstione præcedenti, postea poterit videri, Vtrum rationes, quæ inducebantur supra, cum ageretur de forma in generali, concludant euidenter de anima, an sit alius modus hic, & ibi, & poterit esse de hoc quæstio specialis.

Ad rationes ergo inductas in præcedenti quæstione. Ad primam, cum dicebatur, quod illud, q̃ potest esse per se subiectum operationis distinctæ & diuisæ &c. Respondent aliqui, quod forma recipit materiam diuersimode, sicut quædam formæ, quæ maxime sunt immersæ materiæ, & huiusmodi formæ sequuntur leges, & conditiones materiæ, & ideo forma in talibus communicat operationes suas materiæ, & non habet operationes, in quibus non communicet materiæ; & huiusmodi sunt formæ elementorum, quæ sunt imperfectæ materiæ in genere formarum, & ideo formæ elementorum non agunt, nisi mediantibus quibusdam qualitatibus suis. Aliæ vero sunt formæ, quæ non sunt ita immersæ materiæ, sicut sunt formæ mixtorum, & huiusmodi formæ habent operationes magis eleuatas a materia, & inde operationes mixti magis sequuntur formas quam materiam. Tertium vero genus formarum est, quod minime est immersum materiæ, sicut anima intellectiua, & ideo nullo modo est cõmunicans suas operationes materiæ. Sed hæc solutio non sufficit, quia licet dare sic gradum perfectionis formis, & forma mixti sit perfectior forma elementari, & anima perfectior quam forma mixti; tamen eo ipso, quod est forma, est pura perfectio, & terminatio materiæ, sicut aliæ formæ. Verum est dicere, quod anima, & corpus sunt vnum indiuisum in actu, licet sint duo in potentia, sicut sunt omnes aliæ formæ, & suæ materiæ. Tunc capio istam Propositionem, quod quando aliqua sunt vnum indiuisum in actu, nihil attingit vnum eorum, quod non attingit alterum, licet in tangendo sit illud vnum quo alteri: sicut quia cera, & circularis figura ceræ sunt vnum in actu, ideo figura ceræ circularis, si tangat planum, tangit secundum punctum; sic quælibet circularitas sit, quæ tangat in puncto, tamen illa etiam cætera tangit, & hoc solum propter hoc, quia sunt vnum indiuisum in actu. Sic in proposito, si anima sit pura actuatio materiæ, omnis proprietas, quæ est vnius, esset etiam alterius, licet vnus tantum, vt quo, & cuiuscumque vnum erit principium, & alterum; cuiuscumque etiam vnum est susceptiuum, & alterum. ideo illud immergi nihil facit ad propositum, quia illud immergi est verbum metaphysicum, aut enim immergi illud intelligitur secundum situm, & hoc est impossibile; cum anima eo, quod est, est substãtia abstracta ab omni situ: aut intelligitur per immergi aliud & ad magis, & minus alius, & alius gradus nobilitatis, vt dicatur idẽ esse minus immergi, quod est nobilius, & tũc nihil ad propositum. Aut tertio illa minor immersio accipitur pro maiori diuisione, & separatione a materia, & tunc habetur propositum, quod anima non est pura actuatio, sicut formæ aliæ, sed est hoc aliquid, & natura subsistens: ergo non est vniuoce forma cum alijs, quia probaui supra, quod nulla talis forma est diuisa a materia. Ideo dico aliter, quod operationem anim̃ communicari materiæ est dupliciter, vno quidem modo, vt materia sit illud, quo operatio partialiter elicitur, siue quo partialiter susciputur; Alio modo vt materia simul cum anima constituat vnum, quod elicit, vel recipit illam operationem: si accipiatur operationem communicari materiæ primo modo scilicet tanquam quo elicitiuo, seu susceptiuo partiali, tunc dico, quod omnis operatio cuiuscumque formæ (excepta anima) communicatur materiæ, vt quo siue elicitiuo, siue susceptiuo, & ratio huiusmodi est illa, quia omnes operationes formarum requiruntur necessario in elicitiuo, & susceptiuo secundum quantitatem, ita quod actiuum, & passiuum est quantum, & hoc non per accidens, sed per se. Esse enim agens physicum, & patiens per se, oportet, quod sit quantum: patet, nam aliter color non immutaret visum, nisi esset per se quantus, similiter nec organum posset immutari, nisi esset quantum, & haberet proprietates quantitatis in se. Vnde oculus Christi in sacramento non potest immutari, in quantum est in sacramento, quia ibi, vt ibi, absoluitur a legibus quantitatis. Sic ergo quantitas in omni actione naturali facit tam ad quò elicitiuum, quam susceptiuum, ac per consequens se habet ad operationem, & ad eius principium, vt quo: sed quantitas cuicumque ineſt ratione materiæ vt quo: ergo. Non est enim imaginandum, quod forma adueniens materiæ deferat secum nouam quantitatem, imo inuenit quantitatem iam præexistentem in materia; nec aliam quantitatem inducit, sed tantummodo priori largitur certum

ter-

terminum sibi proportionatum, ita quod agens dimensiones interminatas materiæ deducit ad certum terminũ, & forma ab agente illo introducta extenditur quantitate alia, & non alia.

Ex his patet, quare quantitas est per se visibilis. Omnis enim physica operatio requirit quantitatem, vt dictum est, aliquo modo, vt quo, & a parte principij elicitiui, & susceptiui: ergo requirit materiam etiam vt quo, quia materia est quo inest quantitas, & per consequens habetur, quod omnis operatio quanta siue quæ præexigit quantitatem communicaretur materiæ, vt quo elicitiuo vel susceptiuo aliquo modo partialiter: sola vero operatio animæ, quæ est intelligere, non exigit materiam vt quo, quia non est quãta, cũ sit abstracta, & ideo non cõmunicatur materiæ hoc modo vt quo elicitiuo, & susceptiuo. sicut communicantur operationes aliæ. Si vero loquimur de communicatione secundo modo dicta, vt tanquam quod, idest, quod corpus simul cum anima sint vnum, tunc sic dico, quod operatio animæ vere communicatur materiæ. Non enim anima per se intelligit vt quod, nec corpus, sed totum coniunctum. Vnde quãdo Aristoteles, dicit animam gaudere, tristari, dicit eam texere, vel ædificare, dico tunc anima est pura actuatio, & terminatio materiæ, sicut aliæ formæ: operatio enim, licet sit totaliter ab ea, vt quo ita quod ibi materia non concurrat vt quo, concurrit tamen vt quod, & ideo est subiectiue in toto coniuncto; & hoc, quia anima non est res præcisa, sed illa cum materia faciunt vnam rem præcisam. Ex hoc apparet, quare operatio illa non est extensa; operatio enim sola est extensa, quæ aspicit materiam, vt quo, siue elicitiue, siue receptiue. Sola autem anima est quo elicitiue, & receptiue, quæ non est extensa: materia autem bene partialiter est, quod in quantum illa, & anima sit vnum indiuisum quod in actu, tamen operatio non dicitur extendi per quod, maxime vero per quod partibile. Vnde sicut anima communicatur materiæ, & actus eius, sic, & eius operatio proportionaliter. Et quod Aristoteles dicit, quod intelligere non communicatur corpori, concedendum est, vt quo, non vt quod, cuius oppositum est de alijs operationibus.

Ad secundum de separatione: Aristoteles negauit animam posse separari secundum aliquos, si tamen ille fuit eiusdem sententiæ, quam imponit ei Commentator, tunc ipse concedit eam separari. Fides tamen tenet, quod anima separatur, & ideo difficile est ũidere, quomodo possit fieri, si ponatur pura actuatio materiæ, sicut aliæ. Dico tamen, quod sicut Deus potest separare accidentia a subiecto, quæ nõ sunt nisi puræ actuationes subiecti, sic potest separare miraculose animam, licet sit pura actuatio materiæ.

Ad aliud de corruptione, forte diceret Aristoteles, quod anima est corruptibilis, quicquid tamen est de hoc, necesse est dicere, quod in perfectionibus puris siue formis sint gradus aliqui, vt si perfectio est extensa possit attingi ab agente naturali quanto, cuius est nihil attingere nisi quãtum. Si vero forma, & perfectio sit inextensa, necesse est, quod non possit attingi ab agente quãto, & naturali. Iam anima, licet sit pura perfectio materiæ, non tamen corrumpitur ad corruptionem materiæ naturaliter, cum non possit attingi ab agente naturali, & quanto, & naturali. Sola ergo anima Intellectiua est corruptibilis, & generabilis a solo Deo, ideo a corpore tenetur anima separata.

Dices: quomodo aliquid, quod est pura termi natio, & entitas indiuisa potest per se fieri. Et confirmo, quia inintelligibile est, quod fiat per se actus, & non detur sibi esse terminatum.

Respondeo. Illa quæ secundũ suã naturã imperfecta sunt, ita quod nõ dicunt aliquã rem, & naturam terminatam, sicut sunt cum alio imperfecta, & interminata, illa etiam si per se fiant. Nec est aliquod inconueniens rem imperfectam interminatam fieri per diuinam potentiam per se, licet illud non possit Intellectus noster intelligere.

Ad tertium de coextensione, dico, quod argumentũ cõcludit de forma, quæ educitur virtute agentis naturalis; talis autẽ non est anima, sed producitur a solo agente supernaturali, quod potest dare perfectionem talem, aliter perfectibilem, quam non potest dare agens naturale. Ad illud, quod infertur, quod tunc anima educeretur de potentia materiæ. Respondeo, Educi de potentia materiæ dicit plus quam subiectũ exire ad actũ, alias lumen educeretur de potentia medij, & species de potentia Intellectus: dicit ergo possibile exire ad actum cum passione obiectiua, & cum multis trãsmutationibus. In illis enim, quæ vnica transmutatione inducũtur sine alteratione. abijciẽte, talia non educuntur de potentia materiæ. Imaginandum est autẽ, quod secundum Commentatorem, & Phylosophum nulla actio est directe in animam. Ideo generans non attingit aliquid, quo facto illud sit siue immediate vniatur materiæ primæ, siue mediante forma corporali. Vnde sicut imago generatur in speculo, nulla facta transmutatione in eo, sed tantum facto motu locali in corpore obiecto, ita non est terminus transmutationis, sed sequela: sicut facta transmutatione in forma media, quæ est forma mixti sic proportionata, vt competit animæ, statim fit, vt sequela eius anima ipsa, quæ cum illa forma media constituit hominem in esse; vel si non ponatur illa forma media, quam attingit agens naturale est dispositio actitans, qua facta statim fit anima vnitate diuina.

Ad illud de effectu formali, quod forma, quæ est perfectio, communicat effectum formalem materiæ. Respondeo, forma educta de potentia materiæ bene communicat effectum formalem, non in recto, sed obliquo; sicut dicitur, materia est non ignis, sed ignea, & hoc prædicatione absoluta, quia prædicatione secundum quid bene ponitur in recto, vt materia est ignis in potentia, nunc autem anima nõ est forma educta de potentia materiæ.

Dices: quomodo ergo dicitur, quod corpus sentit. Respondeo, sentire plus includit, quam intelligere, cum enim sit operatio quanta, requirit quantitatem in principio elicitiuo, & susceptiuo, saltem partiali, & ideo forma illa sensitiua communicat effectum suum formalem materiæ, & ideo denominatur corpus ab ipso actu sentiendi, quia ratione quantitatis, & extensionis actus, corpus habet se ad ipsum aliquo modo, vt quo, non tantum vt quod: sed respectu actus intelligendi, nec se habet, vt quo eliciatur, nec vt susceptiuum, sed tantum: vt quod partiale tali autem, quod non oportet, vt communicetur per se effectus formalis: ergo. Ad argumentum in oppositum patet.

Sed quia distinctione duodecima probaui generaliter, quod forma est pura actuatio, & non est aliqua natura per se in actu, & hoc puto demonstrari posse; in præcedenti autem quæstione dixi, quod forte non potest demonstrari animã esse puram actuationem, saltem apud Philosophum, cuius tamen rationes de aliis formis inducebantur ibi, ideo ne videatur contradictio indictis, quæro istam quæstionem. Vtrum eædem rationes, quæ probant de alijs formis, quod sunt actuationes puræ materiæ, probãt hoc ipsum de ãnima. & arguo primo, quod sic, quia quando pluribus attribuitur idem prædicatum, videtur, quod possit demonstrari de illis per idem principium; prædicatum enim commune inest multis per vnam rationem in eis communem; sed esse puram actuationem, & terminationem materiæ inest rationali, & alijs formis vniuocè, vt dictum est in præcedenti quæstione: ergo per eadem media potest probari de anima, per quæ probatur de formis aliis,

In oppositum est hoc, quod dictum est, quia primum apud Philosophum fuit demonstratum, secundum autem non: ergo. Respondeo, sicut non est demonstrabile Philosopho animam esse formam corporis vniuocè cum formis alijs: sic nec rationes Phylosophorum, quæ conuincunt alias formas esse actuationem puram, conuincunt hoc de anima; Primo ego discurram per rationes illas, quæ adductæ sunt pro formis alijs, postea poterit videri, si sufficiat euasio Philosophorum. Fuit autem ibi ratio vna ex formæ communicabilitate; quia forma non erat aliud, quam illa formatio, & illa communicata materiæ non erat aliud, quam effectus formalis, sicut non est aliud, albedo communicata ligno, quam dealbatio ipsius ligni.

Nunc est videndum. Vtrum hoc sit verum de anima, vt possit dici, quod illarum est aliud, quam vita ipsa, siue viuificatio ipsius corporis. Primo videtur, satis probabile, quod hoc modo anima sit viuificatio corporis, sicut aliæ formæ sunt alteratio suæ materiæ, ita quod se ipsa nullo addito anima sit vita ipsius corporis, & hoc sonant auctoritates quædam sacræ expresse, & vna quidem est Damasc. qui dicit sic: Anima vero substantia viuens, simplex, & incorporea corporalibus oculis secundũ naturam propriam in visibilem, immortalem, infatigabilem, organico vtẽs corpore, & huic vitæ, & augmentationis, & intellectionis tributiua, non aliud habens præter seipsam intellectum, seu partem ipsius purissimam; sicut eius oculus in corpore, ita in anima intellectus.

Secundo patet idem per Antistod. in Ecclesiasticis dogmatibus qui ait: Ne duas animas dicamus in homine, sicut Iacobus inquit, scribunt vnam animalem, qua animatur corpus, & immixta est sanguini, & alteram spiritualem, quæ rationem ministrat; sed dicimus vnam, & eandem animam esse in homine, quæ corpus sua societate viuificat, & se ipsam sua ratione disponit.

Item ad idem Auctor de spiritu, & anima sic ait. Anima est spiritus intellectualis, semper viuens, qui secundum sui corporis officium omnia nuncupatur. Dicitur enim anima, dum viuificat; spiritus vero dum contemplatur; sensus dum sensit, animus dum sapit; mens dum meminit; intellectus dum intelligit ratio dum discernit; voluntas dum consentit. Illa autem non differunt in substantia, sicut in nominibus, quoniam anima illa omnia vna est, proprietates autem diuersæ, licet essentia vna,

Ex istis patet, quod anima rationalis se ipsa dat corpori vitam, imò quod est illa vita. His tamen non obstantibus diceret Philosophus, quod intellectus, siue anima intellectiua non est ipsa, cum enim separata vita a viuificata, &c. viuificatio non sit nisi quidam motus, anima non esset nisi motus. Diceret ergo Philosophus, quod ex anima aliquid relinquitur in corpore, quod est ipsa vita, quæ est corporis qualitas. Sed tunc est difficultas contra Philosophum, quomodo anima attribuet corpori huiusmodi vitam: quia vel formaliter, & habetur propositum, quia effectus formalis non est aliud, quam forma communicata materiæ; aut impressiue, & tunc sequuntur inconuenientia multa, tum quia anima, tunc non viuificaret formaliter, sed effectiuè, & non vniretur corpori, vt forma, sed vt motor; & habebit se, sicut sigillum ad ceram.

Item per illum modum aut educet de nihilo, & sic creabit; aut extrahet de potentia sui, & tunc modus ille erit in anima subiectiue, quia eius & actus est, aut ex potentia subiecti, & tunc esset agens; non forma. Diceret tamen Philosophus quia anima daret vitam corpori formaliter. Sed ad solutionem eius, quod inducitur in oppositũ, diceret Philosophus, quod forma respectu materiæ habet tres conditiones. Prima est, quia communicat esse suum, Non enim communicat esse tantum composito, sed materiæ per modum finis formalis, vt excludatur finis, qui est operatio. Forma enim est propter operationem, & ideo operatio, nauigando scindere mare, largitur naui suam formam per modum finis, qui est operatio, non per modum formæ. Forma verò est finis formalis materiæ, Materia enim est propter formam, vt Aristoteles 2. physic. dicit, & Commentator, ibi comm. 22. & 36. & 6. metaph. com. 2. Secunda conditio formæ est, quod largitur materiæ esse, & per materiam sui esse, dico esse, quia agens non attingit esse materiæ, nisi in præsentia formæ. Dico enim permanentia, quia non manet esse materiæ, nisi in præsentia formæ. Vnde Commentator 1. physic. comm. 7. in lib. de substan. orbis, dicit, quod forma substentat subiectum, secundum quod subiectum non potest denudari a forma, & dicit, quod intelligentia largitur cælo permanentiam æternam.

Et notandum quod illa causalitas, qua forma dicitur largiri esse permanentiam, non est causalitas efficientis, quod bene apparet ex intentione Commentatoris, qui non posuit cælum esse causatum

satum, cum ponat cælum ingenerabile, & incorruptibile, & terminationem ex terminis repugnare; sed illa causalitas est formalis, & propria formæ alterius rationis à causalitate efficientiæ, & intelligo, quod forma largitur talem permanentiam materiæ per suam præsentiam, non per suam efficientiam, sicut in fine primi de anima dicitur, quod anima continet corpus, & 2. physic. Forma continet materiam. Vnde illa est vna de conditionibus, quæ concurrunt in causalitate formæ.

Tertia conditio est, quod forma largitur materiæ dispositiones, proprias, & permanentiam illarum dispositionum, cum Philosophus, & Cõmentator 1. de anima in lib. de subst. orb. dicunt quod membra leonis differunt a membris cerui, quia anima differt ab anima: & Commentator, quod quia modus proprius animæ est mouere circulariter, idcirco habet corpus circulare.

Quarta conditio formæ est, quod illa est formatio materiæ, & actuatio, & complementum, tunc ad propositum diceret Philosophus, quod omnes illæ conditiones requiruntur in anima in ordine ad corpus, excepta sola materia: est enim finis corporis, & vitæ, & totius esse ipsius, & per sui præsentiam largitur corpori esse, & vitam, ita quod agens naturale non potest materiam ad hanc vitam reducere, nisi in præsentia ipsius animæ. propter quod in eodem instanti est animæ creatio, & generationis terminatio: largitur etiam permanentiam in vita, impossibile est enim, quod corpus habeat vitam separatã ab anima. Est etiam tertio causa in corpore omnium dispositionum, puta figuræ, staturæ, & dispositionis membrorum, & spirituum interiorum, & sic de alijs, per consequens anima vere viuificat corpus causalitate formali. & per hoc posset responderi ad auctoritates superius inductas. Damascenus enim intelligit, quod anima vitam tribuit corpori, non quid sit illa vita, sic auctor de spiritu, & anima non intendit, quod anima sit ipsa vita, nisi quia formaliter tribuit corpori ipsam vitam.

Ad illud de Ecclesiasticis dogmatibus dico, quod non propter hoc in corpore ponerentur duæ animæ. Anima enim est vnum subiectum vitæ in corpore. Vnde Gregorius in quodam sermone dicit, quod plantæ viuunt non per animam, sed per viriditatem.

Secunda via ad probandum formas esse puras actuationes materiæ, erat ex duplici vnitate quid ditatiua, & numerali. hæc inquam, ratio non videtur prima facie concludere de anima, sicut de formis alijs; non est enim sicut vnus homo, & simpliciter, sicut aliæ quidditates, puta quidditas ignis, cum sit ex duabus distinctis naturis remanentibus ipsis integris, ita quod ex illis non conflatur natura vna, & ideo hoc dicit Damasce lib. 3. cap. 3. expresse. Vnde dicit qui autem vnam hominum naturam inquirunt, sciendum, quod non inspicientes in eam, quæ animæ, & corporis rationem continet, hoc dicunt. Impossibile enim est esse vnius naturæ animam, & corpus ad inuicem comparata: sed quia plurimæ personæ hominum sunt omnes, quæ ex anima, & corpore sunt, & omnes naturam animæ participant, & corporis substantiam, possident communem speciem plurium personarum. Vnam naturam dicimus vnamquamque personam duas naturas habentem, & in duabus naturis perfectis, scilicet anima, & corpore subsistentem.

Item eodem lib. 3. cap. 16. ex intentione dicit sic. Si dicatur vnius naturæ homo pro specie. Vnde accipitur dicentibus nobis, quod non differt homo ab homine secundum aliquam naturæ differentiam; sed eandem considerationem habent hommes, & ex anima compositionem & corpore, & duas vniuscuiusque naturas. & subdit, quod hoc non est irrationale, cum omnium generabilium, & corruptibilium naturam vnam Sanctus Athanasius dixerit. & sequitur: quia ergo omnis homo ex anima, & corpore compositus est, secundum hoc vna natura dicetur: & infra, cum autem substantiam animæ, & corporis. Vnde ipsorum esse eorum reducit in natura existentiã omnimodam: aut enim vnum in alterum substantialiter transibit: aut ex alijs generabitur alius, & vtraque vniretur: aut in proprijs terminis manentibus duæ naturæ erunt: Necesse est ergo vnam naturam in homine dicere, non propter vnitatem, & identitatem substantialis qualitatis cõmunis animæ, & corporis, sed pröpter nomen in diuersitatem eorum, quæ sub specie reducuntur athomorum. Et infra: quoniam, quod duarũ naturarum homo dicitur, testis est Theologus, & Magnus Gregorius, nam naturæ quidem duæ, vt Deus, & homo, quia anima, & corpus. Et infra: duplicibus ergo existentibus nobis ex anima, & corpore, hoc quidem visibili, illa vero inuisibili, duplex est purgatio per spiritum, & aquam. Hæc Damasus. Patet ergo secundum Damasum, quod ex anima, & corpore nulla vna natura conflatur, aut componitur, aut commasatur, sicut hæreticus entitates significare videbatur; sed solum constituitur vna natura per quandam communem rationem repertibilem in pluribus, quorum quodlibet sit compositum ex anima, & corpore. quare natura, & ratio ibi accipitur tantum pro specie sicut patet ex præmissis auctoritatibus. & notandum est, quod demõstratio Damas quod si ex anima, & corpore fieret vnum, aut vtrumque transibit in alterius substantiam, aut ex ipsis generabitur tertium (inquam) vtraque vnietur: quodlibet autem horum ipse reputat impossibile. & in Symbolo Athanasij ostẽditur, quod Christus est vnus ex deitate, & humanitate, sicut homo ex anima, & corpore, non confusione substantiæ, sed vnitate personæ, ex his videretur esse falsa quorundam Doctorũ opinio, qui dicunt, quod humanitas est res tertia conflata, & resultans ex anima, & corpore. & sic patet, quod natura quidditatis hominis in communi non est aliqua vna ratio, & natura; nisi accipiatur natura pro specie in communi ratione prædicabili, quæ secundum Damas. est illud, in quo omnia individua cõueniunt, scilicet constitui, & constare ex materia, & forma, non tamen quod ratio illa constituta ex materia, & forma sit ratio etiam, siue natura vna resultans.

Hoc idem potest probari de vnitate numerali alicuius individui demonstrati ex anima, & corpore: ex materia enim, & forma fit vnum demonstratum in actu secundum Commentatorem. & ratio huius est, quia secundum eum nec materia, nec forma sunt res demonstratæ in actu, quod est, quia materia est purum perfectibile, & terminabile, forma vero est pura perfectio, & terminatio, & ideo dicit Commentator ibi, quod forma non largitur multitudinem, sed perfectionem. & hinc sequitur probatio verbi Philosophi, quod non est causa quærenda; quare ex materia, & forma fit vnum: sicut nec est quærenda causa, quare ex cera, & figura fiat vnum; & hoc, quia alterum est actus, alterum potentia, ideſt, quia alterum est actuatio pura, alterum vero est purum actuale.

Ex his arguo ad propositum sic, Vbi resultat vnum numero demonstratum ex puro actuali, & pura actuatione, ibi non est causa quærenda, quare ex talibus fiat vnum, vt Philosophus dicit ibi: sed non est causa quærenda, quare ex anima, & corpore fiat vnum demonstratum in actu: ergo ex anima, & corpore non fit vnum, sicut ex actu, & potentia, hoc est, sicut ex puro perfectibili, & potentiali, & ex pura actuatione. Maior probata est, minorem probo per Hugonẽ, in tertio libro dicit enim sic: Solet quæri, cum maioris dignitatis videatur esse anima, si absque corpore permansisset, cur vnita sit corpori? & respondet.

Ad quod dicimus primo, quod ideo, quia Deus voluit, & voluntatis diuinæ causa non est quærenda. Ecce quomodo causam illius vnionis assignat ab extrinseco tantum secundum Dei voluntatem. Clarum est autem, quod causa quare ex materia, & forma fit vnum, non assignatur causa efficiens ex terminis: & subdit. Secundo vt Deus ostenderet nouum exemplum habere vnionis, putaret enim se creatura causam, tamen misere quasi de terra est creata, delectatione vniri, siue vnionis, vt non valeat arctari ad hoc, vt velit eam relinquere; sicut Apostolus dicit: Nolumus spoliari, sed superuestiri: Hæc Hugo.

Dicetur, quod Philosophus in secundo de anima dicit, quod non est quærenda causa, quare ex anima, & corpore fiat vnum, & 8. Metaphysices, vbi loquitur de forma, & materia, dicit hoc idem de anima, & corpore.

Respondeo, non loquitur de anima rationali, vt patet ibi ex textu, & Commento clare intuenti: loquitur enim de anima, vt non separata, quæ est perfectio, & vita corporis, sicut patet ex auctoritatibus, Commentatoris in Quæstione præcedenti allegatis.

Alia ratio erat ibi, quando de formis in generali loquuti sumus, ex creationis ineuitabilitate, quæ non ita concludit de anima, sicut de alijs formis, sic, ut concedamus eam creari. Quicquid sit de Aristotele, & de eius Commentatore, ratio hæc magis concludit oppositum, quia illud non videtur pura actuatio, & perfectio materiæ, quod est per se terminus realis actionis, qualis est creatio. Vbi enim forma, & perfectio materiæ, quæ est per se terminus realis actionis, qualis est creatio; ibi etiam forma, & perfectio materiæ non correspondet formæ productio aliqua, sed compositio.

Hæc sunt, quæ videntur posse teneri de anima respectu positionis, vel veritatis philosophicæ & catholicæ; sed quid loquendo consimiliter ad prædicta in quæstione præcedenti?

Dicendum, quod ratio ista de communitate formæ ita concludit de anima, sicut de formis alijs; tum quia non videtur, quod vita sit aliquid derelictum ab anima in corpore, sed magis esse anima ipsa formaliter; non enim homo viuit formaliter per aliquid, sed per propriã formã eius, vita enim seu creatio est a propria forma formaliter. Cum quia verba illius Decretalis hoc habent, & communis schola Magistrorum, ideo dimittenda videtur in hoc Philosophorum sententia, pro quanto videtur a sacro Concilio discordare.

Secunda vero ratio de compositi vnitate ita concludere videtur, sicut de formis alijs, & hoc quia durum videtur, & absonum, quod homo non sit ita vna, & simplex natura, sicut ignis; cum vnitas sit perfectio simpliciter conuertibilis cum ente: Omnis autem perfectio simpliciter conuertibilis cum ente videtur modo perfectiori reperiri in perfectiori ente; licet secus sit de perfectionibus non conuertibilibus in ente. ideo tenendum est, vt prius quæstione præcedenti. De eo vero, quod dicitur, quod eo ipso, quo creatur, concluditur oppositum.

Respondeo, ratio ista de creatione tantummodo probat, quod anima est perfectio corporis æquiuocè cum formis alijs, quantum ad extrinsecas conditiones, puta inexistentiam, & huiusmodi; ex hoc enim, quod inextensa est, talis perfectio, non potest attingi ab agente naturali physico, quod agit modo extenso, & quantitatiuo, & materiali; sed solum attingitur ab agente supernaturali, hoc est, ipsam esse creatam, sicut de qualitate, quæ creatur in anima; nec tamen negandum est, quin illa sit pura actuatio, & perfectio ipsius animæ. Ad argumentum principale patet, quid dicendum.

DISTINCTIO XVII.
DE LOCO CREATIONIS ANIMAE.

Sic de origine animæ, &c. Hæc est distinctio Decimaseptima, in qua Magister agit de loco creationis animæ, vtrum sit creata in corpore, vel extra corpus, & determinat, quod quicquid sit de anima primi hominis, de alijs tamen tenendum est, quod creantur in corpore, & simul exeunt ad esse cum corpore: ita quod creando infundit eas Deus, & infundendo creat. Et quia huic sententiæ directe contrariatur opinio, & sententia Philosophi, qui posuit vnum intellectum in omnibus hominibus, ideo ad istum errorem excludendum quæro tres Quæstiones.

QVAESTIO VNICA.

1 Vtrum vnus intellectus numero sit in omnibus hominibus.

2 Vtrum ponens vnum intellectum in omnibus hominibus habeat per easdem rationes, & easdem ponere necessario vnum intellectum numero in omni natura intellectuali, & omnibus substantijs separatis.

3 Vtrum dato, quod secundum veritatem fidei Catholicæ sit cuiuslibet hominis intellectus & anima propria, vtrum anima indiuiduetur per corpus.

ARTICVLVS I.
Vtrum vnus intellectus numero sit in omnibus hominibus.

QVANTVM ad primã quæstionem arguo primo, quod intellectus vnus numero sit in omnibus hominibus, sic: Intellectus est natura, & quidditas intellectualis subsistens: sed quod est natura aliqua tota subsistens, est implurificabile in natura illa, quia da oppositum, iam non esset tota natura illa, quia aliud illius naturæ esset circa ipsum; sed intellectus est natura intellectualis simpliciter subsistens, cum sit separatus à materia, idem sit, quod quidditas cum eo, cuius est quidditas, & nõ est portio quidditatis: ergo.

In oppositum est, quia tunc periret omnis traditio legis, omnis etiam vita politica, quia periret spes de præmio, & timor de pœna. Respondeo hic præmio excludẽdo falsam imaginationẽ quorundam pono illam Propositionem, quod nunquam aliquis Philosophus posuit, quod vnus esset intellectus particulariter figuratus, qui transiret, & migraret de corpore in corpus, sed mẽs Arist. & Commentatoris est, quod intellectus est natura quædam, & quidditas intellectualis tota subsistens: ita quod impossibile sit in natura illa quæcunque numeralis plurificatio, sed tota natura illa subsistit totaliter, & illud subsistens, secundum eos dicitur intellectus. Et esset aliquo modo simile exemplum ad hoc de Angelis, si vera sit aliquorum opinio, quod in vna specie non est, nisi vnus Angelus, & quod omnes Angeli differunt specie: secundum hoc enim nullus Angelus est natura sui generis figurata in specie, quia sic non repugnaret plurificari Angelus in specie illa, & per consequens in specie illa reperiri alterum Angelum, quomodo solo numero esset distinctus ab alio: Quilibet ergo Angelus secundum opinionem illam est tota species illa, subsistens adæquans naturã totius speciei, eo modo quo rosa simpliciter in intellectu meo est tota natura rosarum subsistens in esse intentionali, & per consequens contradictio est, quod plurificetur in tali esse: ita, quod contradictio est, quod sint duæ rosæ simpliciter subsistentes in intellectu meo, quia tunc neutra esset rosa simpliciter, & neutra adequaret totum conceptum rosæ, sed quælibet diceret portionem aliquam conceptus rosæ, & per consequens quælibet esset signata, & contracta, & haberet se materialiter ad totalem conceptum rosæ: & hoc, quia ab illis pluribus, si poneretur, posset abstrahi conceptus communis, & abstractus, & ille esset conceptus nobilior quolibet illorum duorum: ergo nullus illorum esset natura tota rosæ, seu totalis conceptus rosæ subsistens; sed quilibet illorum conceptuum esset conceptus signatus, & particulatus, & materialis sub illo totali tertio communi abstracto. Et hoc est, quod dicũt Doctores ponentes opinionem, quod quia in Angelis non est materia, ideo Angeli non possunt esse plures in vna specie, non accipiũt. n. hãc materiam pro parte, quæ simul cum forma cognoscit compositum; sed accipiunt materiam pro designatione, & particulatione quæ est materialis q̃dam contradictio respectu conceptus specifici, vt sit sensus in Angelis nulla est designatio particulatio siue cõtractio: ergo quælibet species Angelorum est implurificabilis, quia tunc quilibet Angelus erit totalis natura illius speciei, & tenet hoc argumentum, ex terminis; supposito, quod antecedens sit verum, q̃ est cõmuniter philosophorum. Sic in proposito vnitas intellectus in omnibus non est intelligenda vnitas materialis alicuius indiuidui figurati infra speciem, sed entitas vnius totalis naturæ totaliter subsistentis in vno; vt sic intellectus sit natura simpliciter vna tota subsistẽs nõ particulata, nec designata; sicut si totalis conceptus rosæ simpliciter poneretur subsistere extra, & ex hoc sequebatur necessario quod erãt implurificabilis, & per cõsequens vnus in omnibus hominibus.

His præmissis sic procedo: Primo præmittam quædam vniuersalia ad propositum secundo ponam opinionem Commentatoris cum suis motiuis, & soluam Instantias quorundam contrà eũ. Tertio arguam contra eum: vltimo ostendam, quod rationes eius non concludunt, & soluam eas:

Quantum ad primum dico, quod omnes Philosophi communiter concordauerunt cum Philosopho de intellectu agente in hoc, quod secundum eos intellectus agens est natura quædam simpliciter subsistẽs, & implurificabilis, quæ quidem per sui præsentiam facit intellecta in actu: ita, quod eius operatio est causare intellecta in actu, idest transferre intentiones rerum de esse materiali, & contracto, & signato ad esse simpliciter, & spirituale, quod secundum Commentat. est trãsfere de ordine ad ordinẽ. sed circa intellectũ potentialẽ non fuit tanta concordia imo varie senserunt Philosophi circa quod sciendum est quod de intellectu potentiali fuerunt apud antiquos Philosophos diuersæ opiniones. Vna fuit Alex. Commentatoris, quod intellectus potentialis est generabilis, & corruptibilis & multiplicabilis secundum corpora, & intellectus huiusmodi secũdum eum non est aliud quam præparatio quædam, & aptitudo ad recipiendum formas simpliciter proueniens ex determinata complexione; vnde ille fecit ad hoc tractatum specialem qũo ex alia, & alia complexione sunt in rebus virtutes diuisæ, & ex differẽtia cõplexionũ, quædam res sunt receptiuæ formarum intentionalium, siue intentionum ipsarum rerum quædam non, & quod de numero cõplexionum quædant rei posse recipere intentiones rerum, quædam est inferior, quæ dat posse recipere intẽtiones particulares, quæ sunt formæ imaginatæ quædam nobilior, & superior quæ dat rei posse recipere intentiones simpliciter, vt rosam simpliciter hominem simpliciter, & huiusmodi quæ factæ sunt in tali esse simpliciter ab intellectu agente, & recipit eas ab intentionibus imaginatis. Hæc opinio apud Philosophos satis fuit probabilis, hoc excepto, quod ille ponit intellectum possibilem esse illam complexionem, apud Philosophos autem intellectus est forma simpliciter, quod repugnat complexioni. Alia opinio est Auempace, q̃ intellectus potentialis est illa imaginatio quæ ad præsentiam intellectus agentis potest recipere formas simpliciter, hoc modo, quod species, & similitudo rei existẽs in phãtasmate, siue (quod idẽ est) in imaginatione potest virtute intellectus agentis spoliari ab omni particularitate, & designatione, quo facto, illa est similitudo entis simpliciter remanẽs cũ hoc subiectiue in imaginatione, ita q̃ similitudo rei particularis, & similitudo entis simpliciter, vtraq. remanet in imaginatione subiectiue. Hanc tamen opinionem communiter improbant per hoc, quod tunc intellectus potentialis esset forma signata particularis, & hæc, & tunc per eam non possumus iudicare de formis simpliciter. Secundo, quia cum intentio imaginata moueat intentionem intellectam sequitur, quod idem esset mouens, & motum, & idem causa sui ipsius. Tertia opinio est Theophastri, & Themyst. ac aliorum multorum Peripateticorum, quam Commentator recitat, & commendat inter alias, dicens, quod omnes Peripatetici in hoc concordant: Dixerunt namque intellectum potentialem, & intellectum agentem esse substantias abstractas, & naturas simplices, & quod ex intellectu agente, & intellectu potentiali fit vnum in actu, quod quidem constitutum, est intellectus speculatiuus, quo actu speculamur. Et si quæratur ab eis, quare à principio nõ intelligimus: Respondit, quod ideo quia à principio non erat in nobis intellectus speculatiuus constitutus ex vtroque tali intellectu, & ratio est, quia intellectus agens à principio non est pars nostra, sed fit pars nostra dum peruenimus ad annos discretionis tunc enim vnitur nobis nõ quidem situaliter, sed virtualiter agendo in phantasmata nostra, & hoc donec intelligamus per intellectum speculatiuum, qui constitutus est ex agente, & possibili.

Sed hanc opinionem Commentator licet in vno commendat, reprobat tamen in alio, in hoc videlicet quod dicit, quod intellectus agens fit pars nostra per hoc, quod agit in phantasmata. Secundum hoc enim Intellectus agens non esset vere agens, cum non ageret in intellectum potentialem, secundum hæc enim intentio intellecta esset æterna.

Item, quia substantia specialis non continuatur nobis, nisi per hoc, quod agit in aliquo in nobis, & per consequens intellectus agens non esset pars nostra ita nunquam intelligeremus: quia secundum hoc non vniretur nobis.

Est ergo. Quarta opinio Auerrois, quod tam Intellectus agens, quam intellectus potentialis sunt substantia abstracta, & non simpliciter, & quod intentiones intellectæ non sunt æternæ, sed sunt generabiles, & corruptibiles. Cuius ratio est, quia intentio intellecta exigit duplex agens, scilicet intentionem imaginatam, & intentionem agentem, quæ ambo agunt in intellectum potentialem, & quia intellectus agens non vnitur à principio, quia à principio non determinatur ad imaginationem nostram, ideo non agit in intellectum potentialem ad intentionem intellectam. Et quia apud eum intellectus speculatiuus, in quantum huiusmodi, includit intentionem intellectam, ideo intellectus specu-

latiuus est generabilis, & corruptibilis. Per hunc etiam modum in quantum intellectus agens determinatur ad imaginationem, & intentionem intellectam ad hoc, quod ambo agant in intellectum potentialem intentionem intellectam, dicitur intellectus agens esse pars nostra, & tunc possumus intelligere per intellectum potentialem recipiendo huius intellectiones intellectas, & per intellectum agentem agendo illas vt per formam in nobis, vt dicatur intelligere per intellectum, & per imaginari, & ille est modus continuationis intellectus cum phantasmate apud ipsum.

Quinta opinio fuit Auicennæ, quæ consona est magis sententiæ fidei, ipse enim miscuit dicta legis suæ cum Philosophia; dixit autem, quod intellectus agens est substantia abstracta a natura simpliciter, & subsistens, non inhærens, & hoc erat intelligentia mouens orbem, intellectus autem potentialis est natura hæc signata particularis indiuiduata per corpus, & forma corporis; non quod sit complexio, vt dicit Alex. nec imaginatio, vt dicit Auempace, sed forma quædam substantialis viuens creata in corpore ab intellectiua. Secundum notabile, quod præmitto, est quod Commentator vtitur in illa materia de intellectu sex vocabulis, quæ sunt intellectus potentialis, intellectus agens, intellectus speculatiuus, intellectus adeptus, intellectus materialis, & intellectus in habitu. Intellectus potentialis est, qui recipit intentiones inintellectas, Intellectus vero agens est ille qui facit intentiones intellectas in actu transferendo de esse particulari signato ad esse simpliciter: intellectus autem in habitu est intellectus ille, vt copulatus nobis, & factus actu pars nostra; puer enim ante annos discretionis est in potẽtia vt fiat pars eius pro tempore, aut discretionis intellectus fit pars eius, quia tunc incipit ab extra non situaliter, sed quia determinatur ad nos agendo, & recipiendo, agendo scilicet quoad intellectum agentem; recipiendo autem quoad intellectum potentialem. Determinatio enim substantiæ spiritualis ad corpus non est situaliter, sed est mediante actione; vbi enim determinate agit ibi determinate est. Intellectus vero speculatiuus dicitur ille intellectus, & cum actu secundo puta cum intentione intellecta, vt dicat quasi complexum ex vtroque. Intellectus autem adeptus est intellectus agens, vt factus est actu forma in nobis: Intellectus enim licet a principio annorum discretionis sit pars nostra aliquo modo, pro quanto imperfectè copulatur nobis, per hoc scilicet, quod agit intentiones aliquas intellectas in nobis; tamẽ ad hoc, quod perfecte sit pars in nobis, oportet, quod perfecte copuletur in nobis, & quod suum copulari nobis est suum agere in nobis, oportet, quod perfecte agat in nobis, & non diminute; hoc autem est, quando causat intentiones omnes actu intellectas in nobis; ita quod cum intellectus potentialis fuerit actu, non sub aliquibus tantum, sed sub omnibus intentionibus intellectis; q̃ est aliquibus acquisitis perfecte habitibus omnibus speculatiuis, & moralibus cum (inquam) virtute agentis fiunt intellectus potentialis sub omnibus intentionibus huiusmodi, tunc perfecte agit intellectus agens in nobis ac perfecte copulatur nobis, perfecte perfectus est pars nostra; & ille est status intellectus adepti secundum Commentatorem. in quo statu nos secundum eum sumus in vltima perfectione, & habitudine, quæ est intelligendo substantias separatas. Quare secundum Commentatorem intellectus agens, cum sit vna de substantijs abstractis, intelligit substantias separatas: quando ergo factus est pars perfecte in nobis, nos per intellectum agentem intelligimus substantias separatas, sicut per partem in nobis: operatio enim, quæ conuenit formæ, quæ est pars in aliquo, conuenit toti, cuius est pars per illam partem, Vnde sicut hodie intelligimus vniuersalia, sic in statu adeptionis cum intellectus fuerit perfecte pars nostra, agemus perfecte operationem intellectus agentis, quæ est intelligere substantias separatas per ipsum, sicut per partem nostram. Intellectus vero materialis (secundum eum) est illa imaginatio, & hunc ponit generabilem, & corruptibilẽ.

His notabilibus præmissis, videndũ est de opinione Commentatoris de vnitate intellectus, & de motiuis ipsius. est autem eius opinio quod intellectus potentialis, quo iudicamus res simpliciter, vt rosam simpliciter, & huiusmodi non est natura indiuiduata, & signata cum sit vna tota species subsistens in esse simpliciter, & per consequens tali vnitate est vnus in omnibus, sicut rosa simpliciter in conceptu est in tali esse implurificabilis; ita intellectus potentialis in re est natura quædam subsistens implurificabilis: Motiua autem eius ad conclusionem illam sunt sex, Primum est illud: Omne receptum recipitur in aliquo secundum naturam recipientis, sed intentiones simpliciter, & res illæ secundum esse simpliciter non indiuiduales, sed implurificatè: ergo intellectus recipiẽs illa est natura simplex, & quidditas subsistens, non natura numerata, seu plurificata. hæc est ratio eius.

Ad istam rationem respondetur, quod duplex est receptio, quædam obiectiua, quædam subiectiua: si ergo loquimur de receptione obiectiua, sic conceditur, quod intellectus recipit naturam simpliciter; quod non est aliud, quam iudicare de re natura simpliciter, & de tali receptione non est propositio illa vera, quod recipiens habent modum rei receptæ, quia hoc non est proprie recipere, sed iudicare. Si autẽ loquimur de receptione subiectiua, quæ non est nisi informati & actuari per formam, sic propositio maior est vera, sed minor tunc est falsa, quia subiectiue nihil recipitur in intellectu nisi species, actus, & habitus: hæc autem omnia sunt entitates, & qualitates singulares & indiuiduæ existentes in intellectu licet re præsentent vniuersale, & hoc est, quod dicitur communiter, quod species in intellectu est singularis in essendo, sed vniuersalis in repræsentando, sed contra illam solutionem ostendam quod illa non valet, & primo, namque non valet apud illos, qui omnino negant esse obiectiuũ dicentes, quod esse obiectiuum non est nisi quædam denominatio a specie siue ab intellectione, & quod formaliter sit illa intellectio. ex hoc enim statim habetur propositum, quia tunc eius receptio non erit tantum obiectiua, sed realis, pro-

Probo, quia secundum istos nulla receptio erit nisi realis, cum apud eos nullum sit ens receptum nisi reale; ergo secundum solutionem illam oportet, quod res capiat vere esse obiectiuũ, ex quo ponit receptionem obiectiuam distinctam à receptione reali, distincta enim receptio arguit receptum esse distinctum. Secundo contra solutionem arguo, quia illud, quod nullam entitatem habet in se, sed ab alio, ita quod ipsum habet, & capit esse alterum, & capit esse, sequitur in essendo modum illius, sed res in esse obiectiuo est vere nihil realiter, ita quod non licet inferre; est in esse obiectiuo: ergo: cum esse obiectiuũ sit cõditio denominãs totam suam entitatẽ, quã capit per intellectum communẽ, & hoc est verum saltem secundum aduersarios: ergo modus entitatis ipsius intellectionis; ergo si esse intellectionis est esse signatum, & plurificabile, sequitur, quod esse rei obiectiuum sit proportionaliter signatum, & plurificabile.

Item contra solutionem illam arguit Commentator, quia tunc posset dici, quod species in sensu esset singularis in essẽdo, & vniuersalis in re præsentando; nec totus mundus probabit oppositum, nisi vtatur principio Commentatoris, quod res recipitur in sensu secundum modum rei recipientis, vt quia sensus est forma signata, & hæc, ideo species in sensu non solum in essendo, sed in repræsentando si etiam hoc.

Dices, quod species in sensu non repræsentat vniuesaliter, quia non est abstracta à materia. Contra: Idem dicam tibi de specie in intellectu, quod non est abstracta à materia, capiendo materiam per designationem. Si concedas, quod intellectio sit abstracta à materia, hoc est, abstracta ab omni significatione, habeo propositum; quia tunc ratio Comment. concludit. Tertia ratio commentatoris 3. de anima commen. 13. in fine est illa: arguit sic, quod si intellectus non sit natura simplex, sed sit natura hæc signata, & plurificabilis, sequitur, quod conceptus obiectiuus esset plurificabilis: nec erit conceptus rei inesse simpliciter, sed in esse signato, & plurificabili: consequens est falsum; ergo & antecedens. Falsitatem consequentis probo, quia quæro, quando ego habeo conceptum hominis simpliciter, & tu etiam habes conceptum hominis simpliciter, quæro (in quam) vtrum conceptus obiectiuus hominis in mente mea, & tua sint duo cõceptus obiectiui, vel vnus: si vnus, habeo propositũ, q̃ cõceptus ille in me, & in te est implurificatus: ergo & intellectus. Si dicas, quod sunt duo, cõtra: ergo neutrum eorum est conceptus simpliciter omnia; hoc modo neutrum eorum est totalis conceptus materiæ, & quidditatis hominis, sed designatus, & particulatus, cum ab ipso, & illo possit abstrahi conceptus vniuersaliter, & similiter, cum talis conceptus vniuersalior, & simplicior possunt esse in me, & in te, quæro: vtrum erit vnus conceptus obiectiuus in me, & in te, aut alius, & alius: si vnus, habeo propositũ, vt primo; si alius, adhuc ille non esset simplex conceptus hominis, & ab vtroque poterit abstrahi vnus conceptus alius communis, & simplicior, & ille poterit esse in me te, & in te. Et si quæratur, vtrum in me, & in te sit idem, vel non, & procedetur in infinitum: vel sequitur necessario: q̃ sit idẽ: si ergo nõ est vnũ intellectum in me, & in te, sequitur, quod in me & in te non esset vnus conceptus obiectiuus hominis.

Consequentiam probo, quia quando aliquid dependet ab alio sicut à causa totali, multiplicato primo multiplicatur posterius dependẽs: sed esse obiectiuũ depẽdet ab intellectu & intellectione, sicut a causa totali; ergo si intellectio & intellectus in me, & in te sint multiplicata, & signata, sequitur, q̃ cõceptus obiectiuus in me, & in te erunt signati, & multiplicati: falsitas consequẽtis patet, quia tunc non formaremus conceptum rei vniuersalis. Hinc dicitur, quod conceptus potest accipi pro re, quæ concipitur vel pro re in quantum est sub concipi, vel quod idem est conceptus potest accipi vel pro complexo ex re, & concipi, vel pro re substrata ipsi concipi. Accipiendo ergo conceptum pro re substrata, sic idem conceptus est in me & in te: sed accipiendo conceptum secundo modo, sic non est idem. exempli gratia. Ponatur, quod tu, & ego videamus columnam, eadem est columna, quæ videtur à me, & à te; tamen in quantum visa non est eadem, quia alia visione videtur à me, & à te. Contra: solutio ista vtique haberet euidentiam, si responderetur existere extra in esse simpliciter, & ita, quod illarum caperet esse simpliciter per concipi, sed vt est prior concipi, haberet esse simpliciter. Verum enim esset tunc, quod substrata res ipso concipi esset eadem in me, & in te, sed hoc non est verum, licet illa fuit opinio Platonis. & ad hanc multum declinant qui dicunt, quod in rebus est dare vnitatem realem aliam ab vnitate numerali; imo totum esse rei simpliciter est esse obiectiuum, & in concipi: per te secundum illa plurificatur: ergo res plurificatur in esse obiectiuo, & esse simpliciter; vnde secundum esse reale non habet homo esse simpliciter, sed tantum in conceptu. Circumscripto enim cõcipi, non remanet nisi hic homo, & ille; & per consequens ratione solius substratæ, non potest verificari, quod cõceptus obiectiuus sit idem in me, & in te: ergo oportet, quod verificetur ratione ipsius concipi. Aut idem est, quod intelligi: ergo si conceptus est vnus, necessario intellectio est vna, cum res capiat esse conceptum, & intellectum per intellectionem: Stat ergo ratio secundum intentionem Commentatoris scilicet, quod intellectio est multiplicata in me, & in te, alias esset in prospectu meo, & in prospectu tuo alius, & alius homo vniuersalis, & per consequens conceptus hominis simpliciter in se non est vnus, quod falsum esse probatum est supra. Da enim quod non sit vnus, ideo non est conceptus hominis simpliciter, sed est cõceptus materialis signatus, & particulatus, diuidens conceptum hominis simpliciter, qui possit abstrahi ab vtroq. Quarta ratio Cõmentatoris est ista. Agens, & patiens, & per se terminus vtriusq; in quolibet genere sunt proportionaliter eiusdẽ ordinis, ita quod si agens est signatum, & materiale; & hoc, patiens eodem modo esset signatum particulare, & hoc, & similiter terminus vtriusque. Hoc patet exemplo, quia oculus, eo quod est signatus & hic, non attingit, nisi habet colorem. Simili ratione, quia

agens est tale in actu quale est passum in potentia; sed experimur in nobis, quando peruenimus ad annos discretionis, agenerari in nobis formas & intentiones rerum simpliciter, ita quod terminus capiens esse ibi est res simpliciter: ergo agens huius formæ in esse simpliciter, esset forma simpliciter: ergo sicut flos in esse simpliciter est implurificabilis; sic intellectus agēs, & potentialis necessario sunt substantiæ implurificabiles, & per consequens non sunt signatæ, & hæc. hæc est ratio Commentatoris 3. de anima, vbi dicit, quod omnes Peripatetici in hoc concordant &c. Et sequitur, mirum est, quod solus Alexander ab hoc deuiauit, & infra; agens enim tale est in actu quale est terminus in potentia. Quarta ratio Commentatoris est, quia magister ponit erudire discipulum, sed hoc esset impossibile, nisi ponatur vnus, & idem Intellectus in omnibus: ergo. Maiorem docet experientia, sed minorem probo, quia aut magister docet discipulum creando in eo intentionem intellectam, aut communicando ei eandem, quam habet à se transferendo, aut communicando eandem, non tamen transferendo, sed discipulo copulando vt sic ante erat intellectio intellecta copulata intentioni imaginatæ magistri, modo sit eadem copula etiā intentioni imaginatæ discipuli. Sed primus modus non est possibilis, quia intentio intellecta in magistro non est adeo virtus actiua, vt possit intentionem intellectam consimilem causare in mente discipuli: nec secundus modus dari potest, quia tunc magister docendo fieret ignorans: restat ergo tertius modus, quod eadem intentio intellecta est in vtroque: ergo idem intellectus. Hanc rationem ille tangit comm. 18. in fine. Quinta ratio est, quia si intellectus esset natura singulariter figurata, & non esset natura simpliciter, sequeretur, q intellectus esset intellectus in potentia tantum, & non in actu, ex quo sequeretur secundo, quod idem esset mouens, & motum in potentia, & in actu: hoc est impossibile: ergo. Consequentiam probat, quia proprium est intellectui intelligere vniuersale, ita quod adhoc quod aliquid sit actu intellectui, oportet, quod sit vniuersale in actu, tunc sic: illud est tantum in potentia intellectum, quod est natura hæc signata, & indiuidua, omne enim, quod est huiusmodi, est in potentia vniuersale, non in actu, quia ab eo potest abstrahi intentio vniuersalis: sed per se anima est natura quædam signata, & indiuidua: ergo illa est tantum intellecta in potentia. Consequentia patet, quia tūc posset intellectus à se ipso abstrahere intentionē, intellectū, causare intentionē suā in actu, & eam recipere, & cū in separatis materia idem sit intentio intellecta, & intellectus sequitur, quod idem reciperet se omnino, & idem causaret se. Confirmatur quia inconueniens videtur, quod aliquid sit receptiuum formæ simpliciter, & non sit forma simpliciter, & non sit actiuum simpliciter, & non sit actu tale. Sexta ratio est, suppolita mundi æternitate sequitur infinitas animarum in actu, quia generatio infinitorum hominum præcessit: infinitas autē in actu non est possibilis: ergo oporteret quod intellectus sit vnus omnis, quod intellectus sit generalis, & corporalis: Vltimum, & primum sunt impossibilia: ergo restat medium, & ideo concludit, quod aliquo modo Philosophia est incorruptibilis, quia nunquam deficiet tota species hominum, quin intentio intellectiua de principijs primis vniuersalibus, quæ sunt principia Philosophiæ copuletur, alter intentioni imaginate in aliquo homine particulari: & ideo si deficit Philosophia in vna regione mundi, non deficit in alia: Hæc ergo est mens Commentatoris, & hæ sunt rationes suæ, & imaginatur, quod sicut omnes orbes habent aliquo modo pro forma largiente postremas perfectiones Intelligentiam primam, ex quo sequitur, quod totum cælum sit aliquo modo vnum, sicut dicit de cælo, & mundo: sic tota species hominum aspicit pro forma vna vnam animam, non quidem pro forma, quæ sit actuatio pura, & largiens actum primum, sed pro forma subsistente determinante extremas perfectiones.

3. de anim.

Sciendum tamen, quod Commentator inducit vnā instantiam contra se, quam reputat multū difficilem, & de ea rogat fratres, vt iuuent eū in dissolutione eius. Vbi sciendum, quod Commentator vtitur his nominibus. prima perfectio & postrema perfectio pro actu primo, & pro actu secundo, tunc arguit sic: illa quæ habent eandem primam perfectionem, habent eandem perfectionem secundam, sicut videmus, quod illa, quæ habent eandem albedinem, habent idem disgregare: sed secundum posita omnes habemus eandem perfectionem primam, & communicamus in eodem primo: ergo omnes habemus actum, secundum vnum, & eundem. Consequens est impossibile: ergo & antecedens. Consequentia probata est; sed probo falsitatem consequentis; Primo, quia tunc contrariæ opiniones essent eadem intentio, cum in me, & in te possunt esse contrariæ opiniones. Secundo, quia tunc nihil scires tu, quod non scirem ego: & si dormis tu, dormirem ego, & multa talia sequuntur, quæ sunt valde absurda. Ad istam instantiam, quæ valde est difficilis, respondit Commentator ibi; primo ad formam, cum enim dicitur: illa, quæ habent eandem perfectionem primam, & cū hoc habent omnia, quæ requiruntur tā ad perfectionem primam, quam ad secundam, sic non est inpositio: Non enim licet tu, & ego habeamus eundem intellectum, & eandem speciem, habemus eandem opinionem secundam, quod est habere eandem rem in prospectu, ita quod licet in me, & in te sit eadem potentia, vel species, tamen possibile est, quod aliud sit in prospectu meo quod non est in prospectu tuo, quod quidem ens in prospectu est intentio intellecta; & ideo possibile est, quod ego intelligam, & tu non, & ego intelligam vnum, & tu intelligas oppositum. & ratio huius est, quia conceptus obiectiuus, quod est res in esse apparenti, & in prospectu, siue intentio intellecta habet duplex subiectum, vnum, inquantum est ens vnum, aliud, in quantum est vnum de numero entium. Intellecta enim intentio, cum sit res illa aliqua in esse diminuto, & secundum quid, esse autem diminutum reducitur ad esse perfectum, & secundum quid ad esse simpliciter; ideo intentio intellecta reducitur ad esse ipsius speciei in intellectu, seu (quod pro eodem ha-

beo) ad esse ipsius intellectionis, & eum intellectio sit in intellecta potentiali substantiue, hoc modo, intentio intellecta, vt est vnum de numero entium quod est, vt reducitur ad intellectionem, est obiectiue intellectu possibili, illa vero intentio intellecta, vt est ens vnum, idest, secundum rationem propriam, in quantum est ens apparens, habet pro subiecto intentionem imaginatam in quantum incontentatur: pro eo, quod ponens lineam simpliciter in prospectu ponit necessario eam in aliquo particulari, puta, pedali, vel bipedali, vt dicitur in lib. de mem. & reminiscentia: altera ergo harum deficiente, puta intentione imaginata, nō remanet intentio intellecta, nec ponitur res in prospectu, dato quod maneat species in intellectu. & hæc est ratio, quare dato, quod species sint in intellectu, non tamen intellectus ponit in prospectu omnia, quorum habet species: quia ad hoc quod res ponatur actu in prospectu, siue quod sit actu intellecta requiritur phātasma in actu. Tunc ad propositum, quod omnes non communicamus in eodem phantasmate, ideo non communicamus omnes in eodem actu. Secundo, quia actus secundus eget phantasmate tanquam subiecto sustentato. Ex hoc patet ratio, quare ego possum aliquid scire, quod tu ignoras, non obstante, quod in te, & in me sit eadem intellectio: hoc enim est, quia respectu eiusdem respectu cuius habemus ego, & tu eandem intellectionem, non habemus idem phantasma; ideo si ego habeam phantasma in actu de illo, & tu nō, ego intelligam, & tu non. & cum infertur, quod contrariæ essent in eodem: Respondet, quod opiniones contrariæ possunt intelligi, esse contrarias dupliciter; vel in esse reali, quod est esse intellectionis reductiue, vel in esse obiectiuo, quod est esse apparens, primo modo opiniones non sunt contrariæ, imo sunt eadem intellectio numero in intellectu meo, & tuo, hoc enim modo non se habent vt calidū & frigidum, quod expellant se circa idem subiectum: Alio modō potest intelligi, quod sint contrariæ quantum ad esse obiectiuum, videlicet, quod opposita ponantur in prospectu, & tunc concedo, quod hoc modo sunt cōtrariæ opiniones, puta quod cælum non habet materiam, sed hoc modo non sunt in eodem subiecto, concurrit enim ibi intentio imaginata in ratione subiecti, quod est dicere, quod intentio intellecta, vt est ens verum, & apparens habet phantasma in subiecto, & ideo stante eodem phātasmate impossibile est inesse oppositas opiniones, seu eidem, seu diuisis; tum quia in me, & in te non est idem phantasma, ideo ego, & tu possumus simul de eodem habere cōtrarias opiniones. Alio modo soluit Commentator instantiam illam, quod maior est vera de illis, quæ habent perfectiones primas eaſdem eodem modo, & æque perfecte, sed in proposito non est sic; intellectio enim, & intellectus sunt in nobis, pro quanto communicantur nobis, seu continuantur nobis. Non est autem intelligendum, quod continuentur nobis situaliter, seu per agere, & pati, substantiæ enim abstractæ non aliter determinatur ad nos, siue ad aliam naturam corporalem, nisi quia agit in nobis aliud, vel patitur in nobis. Intellectus ergo, cum sit substantia abstracta, pro tanto communicatur nobis pro quanto puta agere, & pati determinatur ad nos: illi autem pati est quia intellectus recipit a nobis, idest a phantasmate nostro, intentionem intellectam, est enim phantasma præparatio quædam, idest causa intentionis intellectæ. tunc ad propositum, quando phantasma meum, & tuum eodem modo, & æque perfecte, & idem phantasma in me, & in te agunt intentionem intellectam in intellectu, tunc de necessitate si ego intell go, & tu intelligis, si non, non: & idem quod intelligo ego intelligis tu etiā eodem modo, tunc enim communicamus eodem modo in perfectione prima, quia ego per phantasma meum, & tu per tuum, eodem mō do agimus in intellectu, quæ est perfectio prima, sed in me, & te sunt aliud, & aliud phantasma, vel idem alio, & alio modo, tunc non continuatur nobis intellectus eodem modo, quia phantasma meum, & tuum non agunt in intellectu eodē modo, & ideo non communicamus in perfectione eodem modo; ergo non oportet quod communicemus in perfectione secunda eodem modo: Verum quia sensatio est in nobis per alteram partem solam, ideo tota sensatio in me est mea, nec tu aliquo modo communicas in ea, intellectio autem in est nobis per intellectum potentialem, quæ non aliter est pars nostra, nisi quia per pati intentionem intellectam à phantasmate continuatur nobis, ideo tota continuatio intellectus in nobis est ratione intentionis intellectæ, quam patitur à phantasmate nostro agente. ex quo sequitur, quod non eodem modo, nec æque perfecte intellectus est pars cuiuslibet hominis: quia non est eadem intentio intellecta in me, & in te, quæ est ratio continuationis, non est eadem, quæ in me & in te, quia phantasma, quod agis non est idem, quod in me, & in te.

Lib. de memor. & reminis.

Sic ergo intentio intellecta dupliciter potest intelligi, vel quoad illud, in quo est realiter obiectiue, eo modo quo suum esse secundum quid reducitur ad esse simpliciter ipsius intellectionis, & sic illa non plurificatur, sed est eadem in omnibus. Alio modo potest considerari quoad illud, in quo applicatur mihi, & tibi, & quoad causam à qua sunt & apparent mihi, & tibi, & sic plurificatur, vnde hoc modo non est eadem intentio intellecta in me, & in te, & ideo, ego intelligo re dormiente.

Alia difficultas est, quam adducit contra se, quia impossibile est, quod intellectus agens, & possibilis æternæ sint substantiæ, & tamen, quod actio eorum non sit æterna: & quod generatum ex eis non sit æternum, sed nos videmus, quod intentio intellecta in actu est quoddam generatū ab intellectu agente, quia causat intellecta in actu; ergo videtur, quod intentiones intellectæ sint æternæ: cuius oppositum est manifestum per se, cum generabiles, & corruptibiles sint. Ad hoc respondet, quod quando aliquid est dependens à duobus, si alterum eorum sit generabile, & corruptibile, alias æternum posset dependere à non æterno; sed intentio intellecta dependet a duobus, scilicet ab intellectu agente, & à phantasmate, & phantasma est æternum: ergo pro tanto tamen intentiones intellectæ, quæ constituunt secūdum eum intellectum speculatiuum sunt æternæ,

næ, ac per consequens intellectus speculatiuus est æternus, quia nũquam genus hominum secũdum se totum spoliatur intentionibus intellectis, quia genus hominum nunquam totaliter spoliatur à principijs suis, vnde per hunc modũ intellectus speculatiuus est æternus, & transfertur de regione in regionem.

Quarta difficultas est de intellectu potentiali, quæ est pura potentia in genere intelligibilium: ergo videtur, quod sit vel non sit materia, nec forma, nec compositum. Ad hanc vero difficultatem, alias respondendum est.

Alia instantia est, quæ reputatur à quibusdam demõstratio, sic: Plurificato effectu formali pluri ficatur forma; sicut plurificato esse albo plurifica tur albedo; sed ego, & tu sumus plures homines: ergo plur ificatur forma, per quam sumus homines: illa est anima: ergo. Respondet, quod forma quædam est, quæ est pura actuatio materiæ, & eius terminatio, & de eiusmodi formis propositio vera est. Ad propositũ diceret Philosophus, & Commentator, quod intellectus non est talis forma, vt in præcedenti distinctione dictum est. & cum dicitur, quod homo est homo formaliter per intellectũ. Respondeo, homo quandoq. nominat partẽ tantum, & tunc est intellectus in potentia, sicut quando homo est puer, & in tali esse constituitur homo per animam quandam, cuius potentiæ sunt cogitatiua, imaginatiua, & huiusmodi, quæ est sensitiua quædam altioris gradus, quam sit in alijs animalibus, & talis adhuc non est perfectè homo, quoniam hic (in quantum dicit hoc constitutum ex duabus naturis distinctis) est homo per intellectum, qui intrat ab extra in animis discretionis secundum Commentatorem. Visa ergo opinione Commentatoris, & remota opinione quorumdam, qui minus perfectè habent mentem suam, restat nunc inquirere, an rationes suæ concludant, & arguere contra eũ. Ad cuius euidentiam quæro Secundo.

ARTICVLVS II.

Vtrum ex fundamentis Auerrois necesse sit ponere vnum intellectum in homine, & omni natura intellectuali.

VTrum ex rationibus, & fundamentis Auerrois necesse sit ponere vnum intellectum non tantum in homine, sed in omni natura intellectuali, ac in omnibus substantijs separatis, arguo quod non. Quia illud non videtur sequi ex rationibus suis, cuius oppositum ipse tenens rationes ponebat, sed ille habet pro errore manifesto, quod sit vnus intellectus in omnibus substantijs separatis, quoniam tũc non esset nisi vna substantia separata, cum substantiæ separatæ sint intellectus quidam subsistentes: ergo.

In oppositum, quia in entibus similiter cuius sunt substantiæ separatæ, non magis repugnat intellectui plurificatio speculatiua, quam numeralis: sed numeralis repugnat: ergo. Minor nota; antecedens probo, quia ad plurificabilitatẽ, specierũ sequitur pluralitas numeralis (quæcunq. n. differunt specie differunt numero) ergo rationes probantes in substantijs separatis plurificationem impossibilem secundum numerum, probant etiam secundum speciem: ergo si est vnus intellectus numero, est tantum vnus intellectus secundum speciem. Respondeo, hic pono tres propositiones. Prima est, quod eædem rationes, quæ probant tantum vnum intellectum, probant in omni natura intellectuali, maxime circa primũ, & quia propositio consequens falsa est, quia sic non essent motores principales, sequitur, quod rationes Commentatoris non concludunt. Secunda propositio est, quod illa vnitas intellectus cũ phantasmate, quæ superius declarata est, non sufficit ad vnitatem hominis, & quod conclusio per se non potest stare. Tertia, quod difficultas illa magna, de qua ipse rogat fratres, nullo modo euaditur per solutionem illam primam. Primam propositionem probo, & ostendo primo quod prima, & secunda ratio sua idem concludunt de intellectu hominis: Prima ratio procedit per hoc, quod recipiens est de natura recepti: quia omne, ꝙ recipitur, per modum recipientis recipitur; ergo quale est receptum, tale est recipiens; intentio autem intellecta, quæ recipitur in intellectu nostro, est intentio rei in esse simpliciter; ita quod est quædam natura simpliciter; ergo intellectus est natura simpliciter. Consimilem rationem formo ego. Accipio maiorem & tunc subiectum nego illam minorem: sed illud quod recipitur in intellectibus substantiarum mouentium, est natura simpliciter implurificabilis omnino: ergo intellectus substantiarum mouentium est implurificabilis in multos intellectus. Maior est communis sibi, & mihi. Probo minorem, quia in intellectibus eorum sunt naturæ vniuersales: ergo in eis est rosa simpliciter omnino immultiplicabilis: ergo. Secundo arguo ex secunda ratione: Ille accipiebat hanc consequentiam: si intellectus hominis sit natura signata, & multiplicabilis, sequitur, quod conceptus obiectiuus in eo non erit natura simpliciter, & multiplicabilis. Eandem rationem ego facio, quod si intellectus omnium substantiarum mouentium sit natura plurificabilis, sequitur quod conceptus obiectiuus in intellectibus eorum esset natura plurificabilis: consequens est falsum; ergo & antecedens: quia Consequentia est eadem mihi, & tibi. Falsitatem consequentis probo sicut tu dico, quod conceptus rosæ simpliciter in intellectu motoris Saturni, & motoris cæli Stellati est omninò implurificabilis, quia da oppositũ, quod plurificetur, ab illis pluribus poterit abstrahi conceptus vniuersalior, ac simplicior, & per consequens illi plures non sunt conceptus totalis rosæ simpliciter, sed sunt conceptus materiales, & designati cõtenti sub conceptu rosæ simpliciter. Per istum modum procedit ratio Commentatoris in consequẽtia sua de intellectu, quod quæro etiam de illo conceptu vniuersaliori abstracto; vtrum sit plurificatus in intellectu motoris Saturni, aut vnus implurificatus: Si secũdo modo habeo propositũ; ergo intellectus illorũ duorũ motorũ est omninò plurificatus. si dicas, quia eis est plurificatus, sequitur ꝙ ab illis pluribus potest abstrahi alius communior conceptus, & de illo quæro idẽ, & sic procedetur in infinitum: ergo standum erat in primo. Sic ergo patet falsitas consequentis eodem modo in ratione illa, sicut illa Commentatoris. sed consequentiam probo eodem modo, quia quando aliquid posterius dependet ab aliquo priori, sicut à causa totali, multiplicato priori multiplicatur posterius: sed conceptus obiectiuus in intellectu duorum motorum dependit ab intellectibus eorum sicut à causa totali: ergo.

Hic diceretur, quod si intellectus motoris saturni intelligeret vniuersale, verũ esset, quod infertur; sed de mente Commentatoris fuit, quod nulla intelligentia intelligit aliud de his, quæ sunt infra se, sed tantum intelligit se; & intelligendo se intelligit aliquo modo, quæ sunt supra se. & confirmatur hoc per dictum Commentatoris 3. de anima comm. 34. vbi dicit, quod intellectiua, quæ est actio prima nihil intelligit eorum, quæ sunt hic. Ista solutio non valet ad propositum: Philosophus enim 4. physic. dicit, quod tempus non est motus, quia si essent principales motus primi, adhuc esset vnum tempus: sic dico in proposito, quia posito, quod principales motores intelligerent vniuersale, adhuc posito, quod motores sint plures poterit vniuersale esse vnũ, & ideo est aliunde, ꝙ vniuersale sit implurificabile, quam ex parte intellectus; quia dato, quod intellectus plurificetur, poterit nihilominus vniuersale esse vnum; vnde nihil facit, quod intelligant vniuersale, vel non, quia posito per impossibile, ꝙ intelligerent vniuersale, poterit vniuersale esse vnum, & solutio illæ supponit falsum ipse enim Commentator 3. de anima comm. 40. siue 48. dicit, quod quando intellectus agens erit forma in nobis intelligimus omnia per intellectum agentem sicut per formam in nobis, & hoc, quia ille intellectus agens intelligit omnia, vnde dicit, quod manifestum est, quod cum ille motus implebitur &c. sequitur, quod cum ita sit, necesse est, quod per intellectum agentem intelligamus omnia, & idem Commentator in libello suo de somno, & vigilia, vbi agit de veris somnis dicit, quod oportet, quod illa comprehensio sit à substantia separata, & tunc instat contra se, quomodo potest dare notitiam de particularibus, quæ non intelligit: & respondit, quod in alia, & alia plaga, & regione vniuersi sunt aliæ, & aliæ leges, & alius, & alius secundum cursum causarumquæ quidem eueniunt in vna regione, & non in alia: & tũc subiungit, quod substantia separata intelligit vniuersalia eorum, quæ secundũ ordinẽ causarũ caliũ deberent euenire; & homo haberet aliquod particulare illius vniuersalis, & tunc intelligentia habens vniuersale illius particularis coniungitur phantasiæ illius, & per aliam coniunctionem homo intelligit illud particulare, cuius vniuersale intelligit substantia separata. & hoc modo homo somniat aliqua, quæ euenient in aliqua parte mundi, vel deberent euenire ex ordine causarum, & legum, ibidem, etiã cõcludit: non est ergo inconueniens, quod intelligentia abstracta intelligat vniuersale indiuidui alicuius.

Quod autem dicitur, quod nihil intelligit eorum, quæ sunt hic. Respondeo auctoritas soluit seipsam intelligit enim eorum, quæ sunt hæc signa. Quomodo ergo illud vniuersale in pluribus intellectibus hominum? Aliter dicitur

quod non est simile de Intelligentijs, & de nobis, nam intelligẽtiæ omnia intelligunt, per essentiam suam, & ideo illud, quo intelligunt non numeratur in eis, sed homines intelligunt per species, quæ multiplicantur in nobis: Ideo essent plures intellectus in nobis, vniuersale necessario multiplicaretur in nobis: non oportet autem, quod intellectus sic multiplicatur vniuersale, sicut in homine, qui intelligit phantasmata, quæ oportet multiplicari in nobis. Sed solutio ista non valet, quia dato, quod intelligentiæ intelligant per essentiam suam, & nos per phantasmata, nihil ad oppositum, cuius ratio est, quia non sequitur magis multiplicatio vniuersalis ad multitudinem specierum, & phantasmatum, quam in Angelis ad multitudinem essentiarum: quia sicut per te in nobis phantasma est ratio intelligendi vniuersale, sic in Angelis propria essentia: sed per te in Angelis stat vnitas vniuersalis cum multitudine essentiarum: ergo in nobis poterit stare vnitas vniuersalis cum multitudine phantasmatum, & specierum, Nam reduco ad propositum de omnibus intelligẽtijs tertiam rationem Commentatoris de intellectu in nobis: Illa siquidam procedebat ex proportione agentis, & patientis, & formalis termini; quoniam oportet, quod agens sit tale in actu, quale passum est in potentia, & per consequens eiusdem conditionis est agens, & formalis terminus: ergo eiusdem conditionis est in nobis intellectus agens, & intentio intellecta, & similiter intellectus potentialis. Ex quo eodem modo ostendo, quod oportet, quod intellectus agens sit vniuersale prædicabile de principalibus differentibus specie, sic eiusdem conditionis est agens, & terminus, sed intentio intellecta in nobis, quæ est formalis titulus intellectus agentis est vniuersalis prædicabilis de pluribus, puta rosa, simpliciter, & sic de alijs: ergo intellectus agens in nobis est vniuersale prædicabile de pluribus. Vn de licet intentio intellecta non posset diuidi in plura talia, quorum quodlibet sit intentio entis simpliciter, tamen illa est diuisibilis in plura numero, quia continet sub se singularia signata, de quibus prædicatur: ergo si ratio concludit, illa concludit, quod intellectus agens, & potentialis sunt formæ diuisibiles in plures formas numero. & idẽo ex hoc patet, quod ex ratione illa concluditur; quod intellectus agens est abstractus à materia: sed non concluditur, quod non sit plurificabilis. Quarta ratio Commentatoris similiter non concludit, & reduco ipsum contra ipsum, illa ratio procedebat de magistro respectu discipuli, & ego arguo contra eum in eadem forma, & probo, quod intellectus agens non sit illud, quo intelligimus, & quod non possit generare in nobis intentionem intellectam; vel si sic, nunquam magister poterit docere discipulum, quia quæro; sicut tu, aut intellectus agens causat in nobis intentionem intellectam nouam; aut communicat illam, quam habet eandem sine occasione, si primo modo: Cõtra, quia intẽtio intellecta in intellectu agente non est forma actiua: Si dicas, ꝙ cõmunicat eandem: Contra, talis communicatio non est actio, quia actio non est sine termino nouo: ergo oportet, quod intellectus

agens

agens non sit in nobis agens actionem intellectam, & reducit opinionem Themistij, quod intellectiones sunt generales, & corruptibiles, quod improbat Commentator.

Quinta ratio etiam non concludit, vnde retorqueo eã contra eum, illa quidem ratio procedebat deducẽdo aliquid in cõsequens, quod si intellectus potentialis esset natura hæc singularis, posset per intellectum agentem abstrahi ab eo communis intentio intellecta, & illa reciperetur in intellectu potentiali, & tunc idem reciperet se: Illa inquam ratio non concludit: quia ex forma sua non tantum concludit, quod intellectus potentialis sit implurificabilis quidditas subsistens sed concludit, quod sit tota natura intellectualis subsistens implurificabilis, & per consequens, quod sit omnis natura intellectualis. Da enim oppositum sequitur idem inconueniens, quod sequitur si ponatur indiuiduum signatum in specie, poterit enim abstrahi ab eo vnus conceptus, in quo conuenit cum alijs intellectualibus, eo quod conuenit cum eis in hoc, quod est esse intellectualis naturæ, & tunc poterit recipere intellectionem illam abstractam, quæ eadẽ est cum eo, cu t tu dicebas ex alia parte, & si hoc, sequitur, quod idem reciperet se ipsum sicut arguebatur ex alia parte.

Quod etiam ille dicit, quod oportet vniuersale esse incorruptibile, & æternum est contradictio, quia ipse arguit contra Themiscium, quod intentio intellecta est generalis, & corruptibilis. Illud autem, quod supponit de mundi æternitate, est impossibile.

Secunda propositio est, quod modus continua tionis intellectus in nobis per agere, & pati non saluat vnitatem quam oportet attribuere ipsi homini: vnde ille ponit, quod per intellectionem est nobis continuatus siue per intentionem intellectam. sed mihi videtur totũ oppositum, & cõtra, scilicet, ꝙ ideo intelligimus, & est in nobis intentio intellecta, quia est nobis continuatus. Totus ergo punctus est videre de illa continuatione, vt dicebatur supra. totum suum fundamentum est in hoc, quod substantia abstracta non est de se aliter corpori determinata, nec coniuncta situaliter, & præsentialiter, sed mediante operatione, ideo dicit, quod intellectus noster continuatur nobis per pati, quia recipit à phantasmate nostro intellectionem intellectam, vnumquodque autem vbi operatur ibi est: volo ergo ostendere in speciali, quod illa non sit sufficiens vnitas, qua homo sit vnus, illa scilicet determinatio, qua intellectus determinatur, vt patiatur, & recipiat intentionem intellectam: Arguo ergo primo per experientiam. Secundum enim eundemmet magis est credendum experientiæ, quam rationi, quæ non est demonstratio, vnde ille arguit contra Auicen. quod ille sequitur propositiones dialecticas dimissis propositionibus sensatis. sic ille Commentator 3. physicorum in hac positione propter quasdam rationes suas logicas vult tenere, quod est contra omnem experientiam. vnde omnes rationes illæ de recipiente, & recepto magis sunt logicæ, quam sunt naturales. Arguo ergo per experientiam sic: Quando animus experitur in se diuersas operationes ita, quod experitur, quod ille idem est, qui habet vtramque, & quod vna non est alia, ille experitur idem principium, ita quod si debent reduci ad vnum principium oportet, quod illud principium sit idem nõ solum per contactum virtualem, sed aliqua maiori vnitate: principium dico, quo illæ operationes reducuntur, sed quilibet homo experitur in se, tu es ille qui nunc intelligis, & tu es ille idem qui imaginaris rosam hãc; & experior ego, quod idem sum, qui patior dolores, & tristitias & experior me tristari, & dolere, & intelligo, quod ego sum principium vtriusque operationis: ergo oportet, quod ego, & quilibet, qui sic experitur in me principia harum opinionum concurrentia ad maiorem vnitatem, quam solius operationis vel contactus virtualis. Maior patet, quia si talia principia sint vnum tantum per hoc, quod vnum recipit aliquid ab alio; ego potero habere vnum illorum principorum, & tu alium. Quis ergo iudicabit neutrum inesse mihi: vnde ego non experior intellectionem tuam, nec tu imaginationem meam, sed ego idem sum vnus, qui iudico illas operationes inesse, & vnam non esse aliam. Hoc autem iudicium non posset inesse mihi, nisi in me esset vnum principium, quo habeo hoc iudicium. nec Arist. habet aliam viam ad probandum sensum communem sensibus particularibus, qui iudicet inter obiecta, & actus eorũ, & ponat conuenientiã, & differentiã; qui imaginatur, ꝙ homo sentit se audire simul & videre, & ꝙ audire non est videre; illud iudicium non possunt facere duo principia aggregata tantum: ergo conuenit, quod est dare sensum communem. Vnde visus & si iudicet se videre, nihil tamen iudicat de auditione: ergo si aliquis vnus iudicet de vtroque, oportet, quod hoc sit per vnam potentiam, & principium, non per aggregationem tantum. Dices: illud principium est totum coniunctũ habens se intellectum, & phantasmata, & per phantasiam videt se phantasiari, & per intellectum intelligere.

Contra: quæro vtrum cõiunctum sit vna res in vnum diuisa in actu, & si sic: ergo esset vnum per formam vnam, quæ non sit actus, & natura existens in actu, sed sit actuatio, quia actus distinguit, & separat; vnde ideo ex pluribus in actu non fit vnum. quod si concedatur, habeo propositum, quia multiplicatione perfectibili multiplicatur forma: non ergo vnus intellectus in omnibus.

Dices, quod pars intellectiua est illud cõmune, quod iudicat de vtroque, vnde intelligit homo per illam se dolere, & tristari: Cõtra, hoc non sufficit, aliud enim est intelligere se dolere, & aliud experiri se dolere: licet ergo intellectus possit intelligere dolorem, ita quod habeo per intellectum, intelligat se dolere, tamen non potest experiri dolorem, nec homo potest per intellectum experiri se dolere, sed experimur per idẽ, per quod experitur se intelligere, & experitur dolere: ergo per principium aliquod, quod est vnum non per aggregationem.

Secundo ad eandem propositionẽ arguo principaliter, quia sic nulla vnitas minor vnitate acerui sufficit ad hoc, quod aliquid vniatur alteri vt forma, à qua illud formaliter operatur: sed vni-

intellectus potentialis continuatur nobis per hoc, quod patitur intentionem intellectam à phantasmate nostro, illa inquam vnitas est minor vnitate contactus realis, & acerui, vel saltem non est maior: ergo talis vnitas nõ sufficit ad hoc, quod intellectus vniatur nobis vt forma, qua formaliter operamur. Maiorem probo: quia si vnitas contactus, & acerui sufficeret ad hoc, quod aliquid sit forma alterius, quo illud operatur formaliter, tunc quãdo vinum est in dolio, & vnitur ei secundum contactum realem, posset dici, quod vinum est forma dolij, & quod operationes vini formaliter communicantur dolio, & compositum ex dolio, & vino habebit operationes vtriusque. Minorem probo: pono quod vinum vtri tangat me eo modo, quo dicimus, quod triste tãgit cor, quæro quid tangit me magis, vtrum vini, vel triste. & certum est, quod vinum, quia illud realiter, triste virtualiter: ad maiorẽ. n. vnitatem venit vinum, quod tangit me, quam triste, quia triste, quod tangit me, potest esse Romæ.

Item ad maiorem vnitatem veniunt duo quanta, quam Deus, & creatura, sed duo quanta veniunt ad vnitatem acerui, Deus autem & creatura ad vnitatem actus: ergo.

Tertio ad idem contra fundamentum in speciali, nam totum fundamentum consistit in hoc, quod ideo, quia intellectus agens appropriatur nobis, & factus est forma in nobis ideo agimus per ipsum.

Contra: Si hoc sufficit, sequuntur multa inconuenientia, primum est quod secundum hoc possem dicere, quod oculus meus vnitur parieti, vt forma, & quod paries & oculus faciunt vnum, sicut anima & corpus, & tunc operatio oculi erit operatio totius illius congregati; non enim magis vnitur hoc modo intellectus nobis, quam oculus colori parietis per intentionem intellectam.

Item secundum hoc sequitur, quod formæ imaginatæ magis copulabuntur vt forma intellectui potentiali, & è cõuerso, quam intellectus corpori vel imaginationi, quia intentio imaginata est immediatum actiuum in intellectu potentiali; phantasma autem, vel quid aliud tenens se ex parte corporis, non agit in intellectum potentialem, nisi mediante intentione intellecta.

Item sequitur, quod imaginatio magis vnitur intellectui potentiali vt forma, quam è conuerso; ita, quod magis habebit imaginatio rationem formæ, & intellectus potentialis rationem materiæ, quã è conuerso. Hoc probo, quia si ex actiuo, & passiuo fiat forma, magis habet rationem formæ actiuum, quam passiuum: sed intentio imaginata habet rationem actiui in ordine ad intentionem potentialem, Intellectus autem potentialis habet rationem passiui: ergo.

Item cum omne agens vniatur passo virtualiter, sequitur, quod ex omni agente, & passo fiat vnum sicut ex materia, & forma: hoc modo ex igne, & Angelo fiat vnum, sed vnum agat in aliud, & illud vnum esset vna natura intellectualis, sicut homo intelligens per naturam intellectus, & corporalis per naturam ignis.

Quarta ratio est ad idẽ, ꝙ secundum illam viã si intellectus potentialis copulatur nobis per intentionẽ intellectã, ostendo, ꝙ sequitur necessario ꝙ te intelligente actu hominẽ simpliciter ac per consequens habendo intentionem intellectam hominis simpliciter, ego non potero intelligere hominẽ simpliciter, & habere intentionẽ intellectã de hominẽ simpliciter, & tunc vltra: ergo non copulabitur mihi intellectus potentialis, nec poterit esse forma in me te intelligente hominem simpliciter. Probo primam consequentiam, quia per te intellectus potentialis non aliter habet intentionem intellectam, nisi per hoc, quod recipit eam ab imaginatione siue phantasmate; tunc pono, quod tua imaginatio causet in ipso intellectu potentiali intentionem intellectam hominis simpliciter, sequitur quod mea imaginatio non poterit causare intentionem hominis simpliciter in intellectu potentiali. Probo hoc, quia aut causabit eandem, & hoc non potest esse, quia facere est nihil facere: ergo vel causabit aliam, & tunc intentio intellecta hominis simpliciter numeratur, & plurificatur: ergo pari ratione intellectus numeratur, & plurificatur, non obstante, quod sit forma simpliciter; vel nulla causabit, & tunc habeo propositum; quod te intelligente hominem simpliciter, & habẽte intentionem intellectã de eo, ego non potero intelligere hominẽ simpliciter, quia per hoc intelligo hominem simpliciter, quia causat imaginatio mea in intellectu potentiali hominem simpliciter.

Secundam consequentiam probo scilicet: ergo te intelligente non poterit mihi copulari intellectus possibilis, quia non aliter copulatur mihi, quam per hoc, quod imaginatio causat in eo intentionem intellectam.

Ad istã tamen rationẽ ille respondet, quod intẽtio intellecta non generatur simpliciter, sed per respectum ad me, quia de nouo homo simpliciter lucebit in imaginatione mea, & ideo de nouo generabitur in me aliquo modo intentio intellecta de eo. Contra: quæro, quid est intellectum potentialem esse partem in me: & copulari mihi? tu dicis, quod idem est, quod habere intentionem intellectam causatã ab imaginatione mea: Tunc quæro; aut causatio illa est mediata, & tunc non copulabitur mihi intellectus nisi mediate; aut est vera, & realis, & tunc manet ratio mea, quia aut causabitur eadem cum illa, quæ causata erat ab imaginatione mea, aut cum alia.

Quinto arguo, quia non videtur, quod secundum illam viam possit saluari, quod dixit Philosophus 12. metaph. scilicet, quod nulla forma præcedit suam materiã, aliqua tamen pars præcedit vt anima non tota, sed intellectus; secundum autem illam viam, ita animam sequitur corpus, sicut præcedit, quia scilicet hic intellectus intrat ab extra.

Sexto arguo cõtra illam positionem sic. Virtus cognoscitiua, quæ respicit plura, à quibus mouetur passiue, & in quibus iudicium eius sustentatur obiectiue, illa virtus potest discernere, & iudicare se moueri ab vtroq. nũc ab isto, nũc ab alio, & ponere differentiã inter illa, quod illud, quod modo mouet, non est illud, quod ante mouebat me: hanc probo per exemplum de sensu communi respectu sensuum particularium, & videtur, quod exemplum sit ad propositũ, quia sicut se habet quodam modo sensus communis ad sensus par-

particulares, sicut intellectus ad diuersa phantasmata. Ipse namque ibi dicit, quod forma est perfectio materiæ: sic ergo sensus cõmunis est perfectio sensuum particularium, quod intelligit; pro tanto, quia secundum eum est quasi centrum omnium sensũ: sicut ergo sensus communis determinatur in actu suo à suo particulari, & sustentatur eius iudicium in sensibus particularibus; sic quia ibi iudicat, & ibi terminatur eius iudiciũ, sic de intellectu potentiali respectu phantasiæ. Cum ergo exemplum est ad propositum: tunc, quia sensus communis sic determinatur, & mouetur à particularibus, & sustentatur obiectiue in eis, ideo patet, quod potest ponere differentiã inter illos, & perpendere de actu virtutis, qua nunc audis, nunc vides, & quod audire non est videre: ergo maior est vera: sed per te intellectus potentialis est idem in me, & in te; nec differt, nisi quia vnus existens mouetur à diuersis imaginationibus, & sustentatur eius iudicium in eis: ergo illa virtus potest iudicare se moueri modo ab illa imaginatione, modo ab alia: & cum intellectus potentialis sit forma in nobis, sequitur quod nos per formam in nobis possumus iudicare nunc moueri ab imaginatione vna, nunc ab alia; & potero ego dicere, nunc mouet me imaginatio mea, nunc tua; nunc è conuerso, & sic de alijs: & cum intellectus modo sit in te, possum dicere ego per intellectum, quod est forma mea, nunc intelligo terminatiue in phantasmate meo, nunc in tuo.

Dices, quod ratio bene concluderet, si eodem modo potentia cogitatiua intellectus moueretur à phantasmate meo, & tuo, quod non est verum, sed diuersimode mouetur: ergo.

Contra, nec etiam sensus communis eodem modo mouetur à sensibus particularibus, & tamen perpendit se moueri nunc ab isto sensu, nunc ab illo, & ponit differentiam inter illos per hoc, quod vna virtus existens nunc potest contrahi ad istum, nunc vero ad illum.

Tertia Propositio est, quod difficultas, de qua rogat fratres, quam inducit contra se, non soluitur. Difficultas nulla cõsistit in hoc, q̃ qui habet eundem actũ primũ, haberent eundẽ actũ secundum; & ille soluit eam per hoc, quod non eodem modo copulatur nobis actus primus, & secũdus: quia actus primus copulatur nobiscum per actũ secundum, quia per hoc est in me, quia patitur ab imaginatione in me; & quia non eodem modo patitur in me, & in te, ideo licet continuetur in me, & in te quoad actum primum eodem modo, non tamen quoad actum secundum, qui est habere in prospectu intentionem intellectam.

Illa solutio primo fundat se in vna propositione improbabili; nam potentia non fit potentia operantis per actum suum secundum, sed magis e conuerso, non enim quia agens agit, ideo habet potentiam, sed è conuerso ideo agit, quia habet potentiã, & ideo dicit Philosoph. lib. De sensu, & sensato, quod cuius est potentia, eius est actus: & ratio est, quia potentia trahit actum, vt fit determinati agentis, non è conuerso; & si potentia est naturalis, actus est naturalis; si potẽtia abstracta, actus est abstractus, sed intentio intellecta habet se respectu materialis intellectus, sicut actus secundus ad potentiam: ergo intentio intellecta nõ faciet, quod intellectus materialis sit, immo erit omnino è conuerso.

Secundo fundat se in propositione alia etiam improbabili; scilicet, quod actus secundus continuatur mecũ per intellectionem intellectam, ad quam mouet mea imaginatio, & continuatur totum per intentionem intellectam, ad quam mouet imaginatio tua; & quia imaginatio mea non mouet ad intentionem intellectam, ad quam mouet imaginatio tua, ideo ego non habeo eundem actum secundum, quem habes tu. Contra. Vbi ille ponit modum intellectus adepti, dicit, quod intellectus agens se habet ad speculatiuum à forma de materia, sicut lux habet se ad colorẽ in diaphano, sic forma de materia per eum. Vltra dicit, quod intellectus agens copulatur cum speculatiuo per intellecta speculatiua, & tunc vltra dicit, quod postquam intellectus fuerit in actu respectu omnium intellectorum speculatiuorum, tunc intellectus agens, in fine fit forma in nobis, & pars nostra. Et vlterius dicit, quod tunc intelligimus substantias separatas, quas intelligit intellectus agens, & hoc quia intelligimus omnia, quæ intelligit intellectus agens, & agimus operationes suas; operationes enim partis possunt attribui ipsi toti. Si ille processus valeat, ego arguo sic contra eum. Quando aliqua sic se habent, quod copulantur cum isto copulato perfecte, copulantur etiam simul omnia, quæ cum isto copulantur; quæcunq. enim copulantur in tertio, perfecte copulantur etiam inter se: intellectus potentialis copulatur mecũ per hanc intentionem intellectam, ad quã mouet imaginatio mea; ergo si intellectus potentialis perfecte copuletur mihi, sequitur, quod quicquid continuatur cum intellectu potentiali, continuatur etiam mecum: sed omnes intentiones omnium hominum sunt continuatæ cum imaginatione mea, & tunc habeo omnes intentiones intellectas, & nullus intelligit aliquid, quod ego non intelligã: ergo. Cõfirmo: Quia siue q̃ intellectus agens sit pars nobis, agimus operationes suas; siue quod intellectus potẽtialis sit pars in nobis, recipiemus intentiones, quas ille recipit: ergo vel processus suus est nullus, vel ratio illa concludit efficaciter contra eum.

Nunc vltimo soluo rationes. Ad primam dico quod non oportet, quod recipiens, & receptum sit eiusdem rationis quoad omnes conditiones suas, alias sicut intentio recepta est quoddam vniuersale prædicabile, sic esset dicendum de intellectu recipiente. Dico ergo ad rationem, quod ad hoc, quod potentia aliqua apprehendat res in esse simpliciter, & recipiat earum intentiones in esse simpliciter, sufficit, quod sit potentia immaterialis, hæc, & abstracta à quantitate; non oportet autem, quod sit abstracta à particularitate, & designatione: & ratio est ad hoc, quia ponere substantiam separatam indiuiduam non quantam, illa oportet, quod habeat aliquam operationem, quia sub nulla est sine propria operatione; illa autem operatio nõ potest esse Philosophica, corporalis non vitalis; quia tunc substantia aliqua materialis haberet operationem nobiliorem substantia illa abstracta, puta, potentia organica

imaginatiua vel phantasia, quod est impossibile, quia operationes harum sunt quantæ, cum sint organicæ: ergo habebit potentiam intellectiuam. hæc est ratio, in qua fundatur illa propositio Philosophi, quod immaterialitas est causa intellectualitatis.

Item ad idem: Substantia indiuidua abstracta à quantitate non est apta apprehendi aliqua potentia sensitiua, quia omnis talis potentia fertur in quantum: ergo illa est apprehensibilis ab intellectu, cum non sit dicendum, quod a nulla potentia possit apprehendi, tunc sic: Indiuiduum speciale, ideſt abstractum à quantitate (sicut Commentator 3. de anima com. 18. accipit) est apprehensibile apprehensione intellectiua: ergo oportet intellectum receptiuum intentionis esse de materia, eius: ergo oportet, quod sit singulare, quod est indiuiduum, si ratio sua sit bona. Est ergo sciendum, quod omnis virtus quanta requirit circa obiectũ suum quantitatem, ita quod situat ipsum totum in certo situ, & etiam partes in ipso. Vnde si imaginor lineam, de necessitate imaginor eam hic, & imaginor eam habere partem extra partẽ: vnde ex hoc possumus distinguere actum intellectus, & imaginationis, quia actus imaginationis concernit in obiecto situm puta ponendo, & stando sic, vel ibi; non dico situ retinentem se ex parte obiecti, sed ex parte actus: ita quod modus suus ferendi est situalis, & concernit hoc modo situ, & proportionem partium, quia partem situat extra partem. Actus vero intellectus abstrahit ab omni situ, & proportione in obiecto suo, & eius partibus. Ratio vero huius differẽtiæ hinc inde est species illa, qua fit indiuiduum immateriale in abstractione, vt si species fuit abstracta, indiuiduum esset abstractum, si non, nõ, & quia species in imaginatione est quãta, & extensa, species vero in intellectu est abstracta ab omni quãtitate, ideo indiuiduũ intellectus nõ cõcernit situ in obiecto, sicut concernit indiuiduum sensus. sic ergo si fuerit indiuiduum abstractum à quantitate, non correspõderet species signata abstracta tum ab omni quãtitate, & non habens partem extra partem, & ideo ducit in obiectum abstrahendo ab omni situ & proportione, hoc est intelligere naturã rei simpliciter. Non enim est idem quod intelligere vniuersaliter, sed idem quod intelligere non situaliter, & modo quantitatiuo, & hoc prouenit ex conditione speciei, quæ potest esse indiuidua, & particularis dummodo sit abstracta.

Ad secundũ dico, q̃ cõceptus obiectiuus integratur ex conceptu passiuo, & re illa, vnde rosa, quã ego experior, est oẽs rosæ particulares sub vno concipi clausæ, quod quidem concipi passiuum est vnum per vnum concipi actiuum; quod quidem concipi actiuum est vnum per speciem vnam. Et ideo quando in intellectu meo est species rosæ, ibi omnia indiuidua eius, sicut particulares rosæ, veniunt ad vnum concipi: tunc ergo, quãdo dicitur pluralitas, aut intelligitur de pluralificatione ipsius cõcipi, aut ipsarum realitatum venientiũ ad ipsum concipi: si primo modo intelligatur, sic dico, conceptus obiectiuus in me, & in te multiplicatur: si vero capias multiplicari conceptum obiectiuum secundo modo, quantum ad res, quæ veniunt ad ipsum concipi, hoc potest esse dupliciter: vel quod res ipsæ venientes ad concipi multiplicentur numeraliter, puta humanitas cum humanitate; vel quod multiplicentur secundũ naturã, & esse simpliciter, sicut si multiplicem totam congeriem humanitatum contra congeriẽ aliam, & sic faciã duas congeries earundẽ humanitatum. Verbi gratia pono, quod sint decem homines particulares, tũc possum intelligere hominem multiplicari per istos decem homines particulares, & illa est pluralificatio numeralis, vel possum intelligere totam multiplicationem istorum decem hominum multiplicari, vt illa pluries numeretur, & replicetur, & ponatur quasi bis in prospectu. Tunc ad propositum dico, quod accipiendo conceptum obiectiuum multiplicari in primo modorum istorum, sic dico, quod conceptus obiectiuus multiplicabilis est quantum ad rem sub concipi. Et ratio est quia conceptus obiectiuus est vniuersale quoddam existens in multis prædicabilibus in quod de illis. Accipiendo vero secundo modo, nunc multiplicari, sic dico, quod conceptus obiectiuus quoad rem, quæ est sub concipi, impossibile est, quod multiplicetur. Cuius ratio est, quia sicut est impossibile, q̃ Sortes sit plures Sortes, sic est impossibile, quod sit omnes humanitates. Impossibile enim est vnum in quantum vnum multiplicari, quia tunc idem esset diuisum à se ipso, & ideo sicut repugnantia est, quod Sortes sit plures Sortes; sic repugnantia est, quod tota multitudo humanitatum, ac per consequens totam multitudinem humanitatum insimul acceptam impossibile est bis reperiri, & multiplicari; & per consequens conceptus capiens totam multitudinem humanitatũ non potest numerari quantum ad rem sub concipi, quæ est tota multitudo humanitatis, & talis conceptus est conceptus hominis simpliciter, & conceptus vniuersalis, qui secundum Commentatorem aliquo modo continet, & complectitur infinita, pro quanto est omnia particularia illius naturæ concurrentia ad vnum concipi passiue, ratione vnius concipi actiue: quod oritur ex vnica specie, & impressione, quam nata sunt facere omnia particularia in intellectu. Et hinc est, quod sæpe dixi, q̃ impossibile est hominem simpliciter multiplicari, & diuidi in plures homines simpliciter, quia ab illis possit abstrahi conceptus cõmunior & latior, & tunc neutrum eorum esset homo simpliciter, licet homo simpliciter potest multiplicari numeraliter in inferiora contenta sub eo. Ideo dixi alias, quod quia Deus est entitas simpliciter subsistens, impossibile est, & contradictio, quod sint plures Dij, quia tunc neutrum esset entitas simpliciter; non est tamen impossibile, quod sit vnus Deus, & cum hoc plura alia entia quasi particularia respectu entis simpliciter. Tunc ad propositum, licet in me, & in te sit aliud, & aliud concipi, non tamen est in me, & in te alia res simpliciter, ita quod in me sit rosæ simpliciter, & in te sit rosa simpliciter: Et ratio est dicta statim; quia rosa cadens sub concipi meo, non est aliqua particularis rosa, sed sunt oẽs particulares rosæ, quæ veniunt ad vnum concipi, tota autem multitudo rosarum particularium non pluralificatur, vt dictum est, & ideo eadem est in me, & in te. Pluralificatur tamẽ res concepta, quæ est res simpliciter,

non plurificatur res, sed est eadē omnino vtrobique: homo enim simpliciter est omnia particularia, ideo sub quocunque concipi cadat, semper est idem. Tunc ad formā argumenti; cum dicitur, si intellectus esset alius in me, & in te, sequitur, quod conceptus obiectiuus plurificaretur in me, & in te; concedo quantum ad concipi, sed non quantum ad rem sub concipi, hoc enim est impossibile & hoc solum probat ratio: quantum etiam ad rem sub concipi, non probat, quin possit multiplicari naturaliter, probat tamen bene, quod non potest multiplicari in esse simpliciter, & hoc concedo.

Ad tertium nego maiorem quantum ad illud, quod assumitur de principio, & formali termino vt dixi supra de recipiente, & recepto in solutione primæ rationis.

Ad quartum de magistro, & discipulo dico, quod oppositū est verum, quia si esset idem intellectus in vtroque, impossibile est, quod magister doceret discipulum; quæro enim, quid faciet magister in discipulo, aut transfundit intellectionē suā in eo simpliciter, & hoc est impossibile; aut agēdo in phātasma illius, & hoc etiā non est verū, ideo dico, q̄ magister nō plus facit, nisi q̄ applicat actiua passiuis per symbolicās voces, & termones qui mouent imaginationem, & imaginatio mouet intellectum, & tunc fit de nouo in discipulo intētio intellecta. Ad argumētū principale patet.

DISTINCTIO XVIII.

DE FORMATIONE CORPORIS MVLIERIS EX COSTA VIRI.

In eodem quoque Paradiso, &c. In ista Decimaoctaua Distinctione agit Magister de formatione corporis mulieris ex costa viri, & hæc est difficultas, quæ mouetur communiter; Vtrum mulier fuit producta de costa viri secundum rationes seminales. Ad eiusdem euidentiam quæro duas Quæstiones.

QVAESTIO VNICA.

1 Vtrum in materia sint inchoationes formarum.

2 Vtrum mulier fuit producta de costa viri secundum rationes seminales.

ARTICVLVS I.

Vtrum in materia sint inchoationes formarum.

AD primam quæstionem sine argumentis respōdeo, si forma poneretur res præcisa, & natura distincta in actu à materia, & nō esset pura perfectio, & actuatio materiæ, ac complementū compositi, necessario oporteret ponere inchoationes in materia, ad hoc, quod creatio vitaretur: Impossibile enim esset alias tolli creationem, sicut supra cum ageretur de forma in generali deductum est, & ibi remotæ sunt quædam euasiones, quæ à quibusdam communiter dari solent. Pro nunc autem probo breuiter, quod aliter nō posset formæ creatio euitari sic: Omnis res completa, & natura in actu distincta ab alia natura q̄ producatur propria productione, & distincta à quacunq. productione, alterius naturæ, etsi nihil eius præsuit, illa vere creatur: sed per te forma est huiusmodi, & clarum est, quod nihil eiusmodi præcedit: ergo patet, quod creatur, & hanc ipsam tangit Commentator 7. metaph. com. 31. contra illos, qui ponunt materiam, & formam esse duo in composito, dicens quod hæc fuit imaginatio ponentium creationem, & ideo multi volentes euadere hanc difficultatē confati sunt diuersas vias adinuenire. Aliqui dicunt, quod ideo non concludit, quia forma non fit, sed compositum, ergo: Non video quod solutio euadat difficultatē, immo magis confirmat propositum, quia si forma esset res quædā habens propriam naturā in actu præcisam à materia, necessario oporteret quod fieret per se: ergo si non pōt fieri naturaliter per se, nō est res distincta, & natura terminata in actu. Alij conati sunt aliter euadere dicētes, quod forma nō creatur, quia fit à materia. Sed hæc solutio ēt nō euadit, quæro. n. quomodo forma fit de materia; aut sicut ex quo & hoc salsum est, quia tunc materia esset aliquid formæ, & forma esset cōpositū ex realitate materiæ, & propria realitate, vel oporteret, quod aliquid materiæ transiret, & cōuerteretur in formā: aut secundo modo fiet de materia tanquam in quo, & hoc non tollit creationem; alias gratia non crearetur in anima, quæ fit in anima sicut in quo: aut tertio fit de materia, hoc est de aliquo, quod præcessit in materia, quod pertinet ad ra-

rationem formæ, & tunc ego habeo propositum, quod oportet ponere inchoationes in materia. Alij volunt saluare, quod forma non creetur, quia cauetur de potentia materiæ: ego nunquā potui capere hoc dictum, ponendo, quod forma fit res completa in actu distincta à forma, & non fit tantum actuatio, & complementū rei in actu. Quæro enim, quid est illa potentia, aut est respectus, & hoc non, substantia enim non fit ex respectu: aut est illa essentia materiæ, & tunc aut educi de potentia materiæ est formam transferri in formam, aut existentiam trāhi ad formam, sicut purum actuabile trahitur ad actum, Primus modus est impossibilis; si detur secūdus: Sequitur quod materia non sit res in actu, & natura in se terminata distincta à forma, sed sit tantum actuatio ipsius formæ. Alij dicunt, quod creatio terminatur ad esse, & non ad essentiam, & quia materia, & forma licet habeant distinctas essentias, non tamen distincta esse, ideo nulla actio per se, & præcise potest terminari ad materiam, nec ad formā, sed ad compositum, quod proprie habet esse. Sed hæc solutio euadit inconueniens per magis inconueniens. ponit enim quod esse differt ab esse. cuius oppositum alias probaui: cum ergo nulla appareat via euadendi conati sunt Doctores multi ponere rationes seminales, quas quidem dixerunt esse purum potentiale, quod actione agentis conuertitur in formam. Quidam autem dixerunt illas esse essentiam illam ipsius formæ, quæ præcedit in materia, & per generationem non fit de nouo forma quoad essentiam, sed solum trahitur ad esse nouum, quod ponunt esse quid distinctum ab essentia eiusmodi. Hæc autem opinio neutro modo stare potest. Quid ergo dicendum, nunquid errauerunt omnes, qui posuerunt rationes seminales; & Augustin. tantus doctor, qui in pluribus locis supra Genes. ad literam expresse ponit has rationes seminales? Respondeo quōd imaginatio eorum, qui rationes seminales posuerunt, siue inchoationes formarū, si bene intelligatur, vtique continet veritatem, si enim inchoatio formæ vocetur ipsa, & complementum, quod acquiritur, dicatur forma secundum intentionem Philosophi, & Commentatoris 7. metaphysices, quod anima est illud, quod est in potentia animatum, esse inanimatum actu, quasi velit dicere, quod animatum actu est anima, & ita vna res sit compositum, quæ cum est actu, est forma; tamē vt est in potētia, est materia. licet sit distinguendum, illa enim pro tanto est compositum, quia est perfectio trahens materiam ad complementū, vt sit omnis res generabilis, & corruptibilis sit natura quædam habens in se, non quidem duas naturas, sed inchoationem, & complementum eiusdem naturæ, quorum primū est materia secundum vero forma, & per hūc modum cum eadem sit materia omnium generabilium, & corruptibilium, materia autem non sit nisi inchoatiuum naturæ rei generabilis, & corruptibilis, potest concedi, quod materia est aliquo modo indeterminate omnis natura generabilis, & corruptibilis dempto toto complemento secūdo adueniente forma ignis, sit forma carnis, sit caro, & sic de singulis, & hoc modo omnis res generabilis & corruptibilis ante generationē sui præcedit indeterminate in materia, quia illa indeterminate est ratio generabilis, & corruptibilis, & secundum hoc potest saluari opinio suprarecitata, quod præcedit forma in materia secundum essentiam, hoc est in potentia: & ita nō fit per generationem noua essentia, sed quæ erat in principio, fit in actu, & hoc est, quod Commentator dicit 7. metaph. quod agens non est producens, sed est extrahens. hoc ergo modo in materia sunt inchoationes non formarum, sed natura generabilium, & corruptibilium, materia enim est indeterminate omnis res generabilis, & corruptibilis & per generationem tota res, quæ erat indeterminate in materia, transfertur ad actum, ex hoc, quod illa trahitur ad actuationem, & terminationem, quæ est forma: & ideo generans non largitur multitudinē, sed perfectionē, vt ait Commentat. 8. metaph. & hoc modo tollitur creatio, hoc etiam modo potest exponi opinio de latitatione formarum. Si vero intelligas, quod inchoatiuum formæ sit aliud à materia, quod transeat in formam per solam acquisitionem perfectionis, tunc forma erat compōita ex illa perfectione, & illo inchoatiuo quasi perfectibili & tunc erit compōsita. His ergo visis, Respondeo ad quæstionem, quod in materia sunt inchoationes formarū, non quia in materia sit aliquid, quod transeat in formā distinctam à materia; sed quia illamet materia est inchoatiuum omnium rerum generabiliū, & corruptibiliū, vt dictum est. Sed contra: quia secundum hoc non potest dici, quod in materia sint inchoationes formarum, sed magis inchoationes cōpositorū. Respondeo secundū veritatē magis proprie diceretur, quod materia est inchoatiua turarum, quam formarum, materia enim, & forma sunt realitates eiusdem naturæ, materia quidem vt inchoatiuum, forma vero, vt complementum, & hoc est rem componi ex actu, & potentia, quia res erat primo in potentia in materia, & per aduentum formæ acquirit res complementū suū, & sic est in actu. Notādū tamen no tandum, quod compositum non apparet, nisi forma, & hoc quia materia non dicit rationem aliquam includentem actualitatem etiam minimam, tamen intellectus potest arguere, quod cōpositum non est pura forma, sed forma est complementum, per quam compositum trahitur ad actualitatem. & ideo dubitat Philosophus 8. metaph. vtrum vnum significet tantum formam, & Commentator dicit in eodem. 8. quod anima nihil aliud est, quam animatum actu, materia vero est potentia animatum, ergo ponitur inchoatiuum perfectionis, quæ trahitur ad esse formæ secundum illam opinionem, sed solum inchoatiuū eiusmodi rei cuius illa perfectio est complementum, quæ res secundum illam opinionem dicitur forma, & secundum veritatem est compositum, & forma, in quantum forma accipitur pro composito. Intellectui enim non apparet compositum, nisi forma, licet arguat, quod non sit puta forma, pro eo, quod perfectio intenta quæ dat rei perfectionē, & realitatem, & formā inuenit non esse idē omni perfectibili, & hoc arguitiue tantum: ergo hæc causa, quæ dicta est causa illius sermonis cōmunis, quod in materia sint inchoationes formarum magis quam naturarum, bene procedit.

ARTICVLVS II.
Vtrum mulier fuerit producta de costa viri secundum rationes seminales.

AD secundam quæstionem respondeo, quod aliqui vocant rationes seminales virtutes actiuas,& passiuas,quæ existunt in seminibus, vtrum habeant virtutem actiuam respectu substantiæ generandæ,& dicetur,quod non,quia vel illa virtus ageret quando non est; vel quando est; non primo modo, patet, nec secundo, quia semen in generatione est quoddam conuersiuum in substantiam generandam, & ideo magis est quid passiuum, quam actiuum. Secundo, quia agens est nobilius termino producto si sit agens æquiuocum. Sed rationes illæ non concludunt,& solutiones earum patent supra, cum ageretur de formis elementorum. Dico ergo, quod omnia generabilia,& corruptibilia habent proprias materias,& hanc tam viuentia,quam non viuentia, & intelligo illud hoc modo, quod quodlibet non generatur ex quolibet indifferenter, sed ordine naturæ indeterminato, ex determinato, ex alio autem generatur ferrum, & ex alio plumbū: nec agens naturale potest immediate trāsmutare materiam de vna forma in aliam, immo procedit quandoque necessario per multa media, vt si ex mortuo debeat generari viuū,materia primo trā sit per multas formas medias antequam recipiat formam viri. Quælibet ergo forma aspicit materiam mediante aliquo ordine formarum, qui ordo formarum non potest ab agente naturali mutari. Sic ergo absolute,& nude considerata est materia remota omnium,sed materia propinqua,est illa quæ potest ad formam intentam vnica actione trāsmutari,sicut Philosophus dicit 9. metaph. Vnde materia propinqua auri non est nuda materia, & a nullo agente potest vnica alteratione,siue transmutatione fieri sub forma auri, sed propinqua materia auri est materia illa existens actu, sub ordine formarum exigitarum ad productionem auri. Tunc ad propositum dico, quod diuersa generabilia, & corruptibilia habent diuersas materias, non accipiendo materiam primo modo, sed secundo modo pro materia propinqua, quæ quidem materiæ aliæ & aliæ non sunt,nisi materia sub alia,& alia forma, ad quam forma reducta est apta nata sequi per vnicam transmutationem. Quid ergo est semen? dico, q̄ semen est materia propinqua cuiuslibet modo prædicto ex virtutibus actiuis determinatis, & hoc est alterius,& alterius aliud, & aliud semen, & tunc ordo propinquarum materiarum ad determinatas virtutes actiuas potest dici ratio seminalis. & sic Deus creat diuersa semina diuersarum rerum,pro quanto dedit cuilibet, quod nō fiat indeterminatè ex quolibet,sed quod hoc determinate fiat ex hoc. Nunc ad quæstionem;fuitne mulier producta de viro secundum rationes seminales? Dico quod non, non enim costa viri erat materia propinqua, ex qua ordine naturali apta nata erat forma mulieris educi vnica transmutatione,sed erat materia remota respectu eius nec erat etiam ibi ordo ad determinatam virtutem actiuam, ideo non erat costa illa respectu mulieris formandæ ratio seminalis.

DISTINCTIO XIX.
DE CONDITIONE HOMINIS QVANTVM AD STATVM QVEM habuit ante peccatum.

Solent quæri plura,&c. In istā Decimanona Distinctione agit Magister de conditione hominis quantum ad statum,quem habuit ante peccatum: Vtrum homo tunc fuerit passibilis,&mortalis,& ideo ad euidentiā distinctionis totius quæro cū Magistro. Vtrum si homo non peccasset,fuisset immortalis. Et videtur quod non, quia impossibile est esse rem sine differentia eius specifica: sed mortale est differentia specifica hominis secundum Porphyrium: ergo. Dices, non est differentia. Contra, saltem est propria passio,& pro eodem habeo In oppositum est, quia dixit Dominus ad Adam in quacunque hora comederis de ligno, morte morieris, non loquutus est autem de actu moriendi, quia non fuit statim mortuus actu: ergo intelligitur de potentia moriendi: ergo primo non habuit potentiam moriendi, alias non fuisset noua pœna, immo pœna præcessisset peccatum: ergo. Respondeo, immortalitas potest esse conditio corporis, & etiam animæ,ideo primo

mo videndum est de immortalitate corporis,deinde de immortalitate animæ. Et quoad primum.

QVAESTIO VNICA.

ARTICVLVS I.
Vtrum corpus Adæ fuisset immortale, si non peccasset?

QVANTVM ad hoc sciendum,quod immortalitas dupliciter potest accipi, vel absolute vel ex conditione: primo modo ad huc dupliciter, vel quantum ad naturam, vel quantum ad donum collatum. Primo modo accipitur in ordine ad naturalia principia hominis, & hoc modo dico, quod homo pro quocumque statu fuisset mortalis, pro quocunque enim statu poterat esse in homine mutua actio qualitatum cōtrariarum ex quibus constat homo naturaliter, quod est causa corporis in rebus mixtis pro quanto mutuo in se agūt, & alterum prædominatur, & per consequens corrumpitur armonia, & vnio.

Secundo modo considerando donum, quod Deus dederat homini, quod quidem donum aliquo modo erat naturale, pro quanto datum fuerat Adam pro se, & tota natura, & sic dicendum est, quod stante dono illo, homo fuisset incorruptibilis,& aliquo modo per naturam, pro quanto (vt dictum est) donum illud erat aliqualiter naturale, & quia donum permansisset si non peccasset, ideo Adam,& tota natura per consequens erat incorruptibiles, hoc modo per naturam. Secundo modo incorruptibilitas potest accipi ex suppositione,scilicet supposito, q̄ stetisset homo, & hoc modo dicendum est, quod Adam erat immortalis supposito, quod stetisset,vnde,quia non stetit, factus est mortalis. Sed quale donum erat datum Adæ præseruans eum a corruptione corporis? & quid erat?an qualitas aliqua? vel solum diuina assistentia. Hic dico quod secundum Doctores,& Philosophos,quatuor sunt causæ corruptionis in generationibus,& corruptionibus mixtis,& prima quædam est determinata periodus, & limitata; quælibet enim res determinatam, & finitam habet periodum secundum Philosophum 2. de gener. Secunda vero causa est mutua actio contrariorum ex quibus intrinsece homo est cōpositus, & contra has duas causas corruptionis dicitur, quod Deus prouiderat homini de dono originalis illius iustitiæ,quæ quidem conformitatem causabat uirium inferiorum ad superiores vt non possent rebellare rationi, & hoc bene videtur probabile, quantum ad probabile,licet aliqui dicant oppositum: cum enim aliquis faciat difficultatem resistendi, ex actu tamen animæ potest diuina virtute resistere, & causabat impossibilitatem,vnde secundum hoc corpus erat subiectum ad nutum animæ secundum omnes sui partes,& proprietates,& vires inferiores ipsi animæ, seu rationi,sicut voluntas Deo,& regulæ summæ, quæ est voluntas diuina, & ita per illud donum tenebat qualitates contrarias semper in debita proportione, ne mutuo se corrumperent. Tertia vero causa corruptionis est ex consumatione humidi radicalis, in quam agit continue calor naturalis propter cuius restaurationem alias eget cibo, & alimento: numquam autem restauratur ita purum humidum sicut prius, siue quia cum virtus conuertens alimentum sit agens physicum quod agendo repatitur,ac per hoc continue debilitatur, vt dicunt quidam, siue per hoc quod nutritio, & humidi restauratio fit per quandam cōmixtionem; & ideo in fine nutritionis humidum radicale fit mixtius continue, ac per consequens impurius: sicut vinum ex admixtione aquæ redditur impurius in tantum, quod vltimo corrumpitur forma vini. Hoc etiam modo per talem mixtionem vltimo corrumpitur species humidi radicalis proportionaliter animalis,& fit humidū nouum improportionabile vitæ hominis. Contra hanc causam prouiderat Deus de duobus,scilicet esu omnis ligni paradisi, excepto illo scientiæ boni & mali,cuius fructus erat intentionaliter magis proportionatus vitæ hominis, quam fit quicunque propter quam proportionem eius admixtio cum humido radicali non faciebat humidum ita impurum,sicut facit etiam optimus cibus noster. sed quia adhuc per admixtionem humidi cibalis erat aptum humidum radicale fieri aliqualiter impurum licet non tantum quantum hodie in nobis,tamen aliqualiter, ideo continue & paulatim erat consumptibilis,ideo prouidit Deus de ligno vitæ quæ prohibebat impuritatem illam, per hoc, quod modo mirabili confortabat, & vigorabat digestiuam, vnde non dabatur proprie in alimentum, sed etiam in nutrimentum virtutis digestiuæ quā Dei virtute vigorabat, quod potest alimentum conuertere in humidum cibale æque purum sicut humidum radicale. Quarta causa corruptionis est ab extrinseco, scilicet aere continente & excessum frigoris, & caloris, & contra hoc adhibuerat Deus Angelicam custodiam, per quam homo præseruabatur, ne ab aliquo extrinseco lederetur,nec corrumperetur. sed hic sunt quædam dubia primo de causa prima corruptionis,quæ est limitata periodus. Contra: terra est generabilis, & corruptibilis, & tamen non habet determinatam periodum, sed in æternum stat. Contra causam secundam de contrariante,quia contraria reducta ad medium sunt indistincto situ, & subiecto: ergo non possunt in se agere, cum omne agens distinguatur situ ab ipso subiecto: sed in mixto qualitates contrariæ, & formæ sunt reductæ ad medium: ergo.

Respondeo ad primum, non intelligo periodū virtutem aliquam actiuam in generabili, & corruptibili;sicut enim res se ipsam non generat,nec deducit ad esse, sic se ipsam non corrumpit, nec

se ipsam conseruat, quia da oppositum, idem dependeret a se ipso. Item quia conseruans se habet ex se, quod sit generabile, & corruptibile, aut habet, quod ex se non sit; ergo si idem conseruaret se esset contradictio, quia idem ex se esset, & ex se non esset. Secundo vero intelligo periodū potentiam passiuam, qua res sit apta nata recipere tantam durationem sui esse, potentia enim passiua secundum suam rationem non determinat sibi esse tempus, nec formam, sed tantum ex conditione agentis, nec intelligendum, quod habeat hoc ex se formaliter, tunc enim nunquam posset corrumpi. Quid ergo? dico quod periodus non est intrinsecum aliquid rei, sed est certa mora & duratio quæ est in quolibet generabili, & corruptibili per virtutem existentem. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod omne generabile, & corruptibile habet aliquā qualitatem prædominantem, & tūc agens extrinsecum habet aliquam qualitatem conuenientem illi prædominā te, & tunc illa formā, siue qualitas prædominantis elementi intenditur in mixto, & ad hoc sequitur dissolutio formæ mixti, nam in tantum actuatur realitas illa elementi prædominantis virtute agentis extrinseci, quod venit ad terminationem, & actuationem propriam formæ elemēti, ad quā sequitur dissolutio veritatis ad quam concurrebant realitates ipsorum elementorum. Probatum enim fuit supra, quod elementa sunt in mixto fracta secundum realitates suas in quibus non saluatur ratio formæ, dimittūt enim proprias terminationes, quæ dant diffinitionem, & nomem formæ, Dictum est enim quod secundum tales realitates non habent vnitatem propriam, ideo concurrunt ad vnitatem tertij, quod est forma mixti, & quacunque illarum realitatum redeunte ad propriā terminationem dissoluitur necessario vnitas illius tertij. Quando ergo in mixto est optimum temperamentum illarum qualitatum, potest fortius resistere, & secundum quod plus vel minus est redacta ad temperamentum, secundum hoc etiam habet, quod plus vel minus resistant, aut per hoc habet maiorem vel minorē periodum plus durandi. Quod vero dicitur, quod qualitates in tali medio constitutæ non possunt agere ad inuicem, dicendum, quod non est ibi actio vel corruptio propter qualitates contrarias, quia ad vnam formam simplicem sunt redactæ, sed corrumpuntur ab extrinseco, vt statim dixi, & hoc intelligendum est in mixtis inanimatis, in mixtis quidem animatis quæ habent organa, & membra distincta, ibi potest esse mutua actio: & passio, cum ibi non sit hoc modo vna forma constituta simplex, sicut in alijs, sed in distinctis mēbris sunt distinctæ formæ, & quatitates distinctæ, & contrariæ. vnde cerebrum est frigidū cor vero calidum, & sic de alijs, & ideo talia corrumpi possunt per hunc modum propter actionem mutuum, qua vnum agit in alterum in mixtis, & membris. Potest esse corruptio modo, quo est dictum in alijs in animatis, scilicet ab extrinseco, per hoc, quod qualitas prædominantis elementi potest intendi à conuenienti extrinseco, in tantum, quod reducūtur ad propriam actualitatem formæ, quæ ante erat ablata. Sed quomodo potest terminatio à forma amoueri stante realitate formæ, de hoc dixi prolixius, cū ageretur de mixtione elementorū. Sed hic est aliud dubiū: Vtrum originalis iustitia potuisset hominem præseruare, ne pateretur ab extrinseco corrumpente. Dicunt ad hoc quidam, quod nulla virtus creata poterat hoc facere, quia qualitas illa, vel esset qualitas elementi, vel mixti, vel cælestis: quæcunque autem esset, non posset sic conseruare; quia siue elementi, siue mixti, haberet contrarium aliquod: ergo illa posset corrumpi. Dico ergo, quod in hoc oportet recurrere ad prouidentiam diuinam, & temperamentum paradisi, in quo habitasset, vt sic in corde, & membris hominis non fuisset corruptio nec ab intrinseco; puta propter actionem mutuam contrariorum, Deo suspendente actionē eorū; nec ab extrinseco, quia forte tale nullum tale fuisset; vel qualitates fuissent redactæ admediū maximum; vel Deus suspendisset actionem talis extrinseci corrumpentis. Nunc secundo de immortalitate animæ. Dico primo illam propositionem, quod si ex natura sua fuisset immortalis pro statu innocentiæ, esset etiam immortalis, pro statu ipso, cū sit eiusdem rationis hic, & ibi. Quid ergo dicendū est de incorruptibilitate animæ absolute secundū naturā suā considerata? Respondeo hæc fuit opinio Alexandri, quod anima hominis est corruptibilis, posuit enim, quod intellectus non erat nisi quædam forma complexionalis, & proportio quædam vt reciperet intentiones ab intellectu agente. Auempace autem dicit, quod est corruptibilis, quia nihil erat anima secundū eum nisi pura imaginatio. Commentator autem Auerrois posuit animam esse vnam in omnibus quantum ad intellectum nec corrumpi nisi secundū imaginationē, & intentionem intellectus, & hæc eadē fuit opinio Themistij, & Theophrasti: fidei aūt sētētia inconcusse tenēda est, ꝙ anima hominis est immortalis, & quoad intellectum, & voluntatem, & quia ita est nobis communis animi conceptio, & veritas per se nota: sed propter quod inuenire: non est sic facile. Adducuntur ad hoc rationes diuersæ, quæ parum concludunt. Aliqui argumentantur ex proportione obiecti ad potentiam, quia obiectum intellectus est incorruptibile, & æternum: ergo potentia: & vltra: ergo etiam substātia animæ. Sed diceret aduersarius ꝙ secundū hoc oculus esset incorruptibilis, similiter obiectū intellectus nostri esset substātia infinita puta Deus, & substātia improducta: ergo intellectus noster esset infinitus, & improductus. Ratio ergo peccat, quia nō oportet omnem proportionem: esse inter obiectum, & potentiam; sufficit enim proportio motiui, & mobilis. Alij arguunt, quia naturale desiderium non est frustratorium, sed naturale desiderium est ad esse semper, Dicetur, quod ratio concludit de omnibus animalibus, omnia enim appetunt semper esse, cū naturaliter fugiant mortem tanquam vltimū terribilium, Alij arguunt ex iustitia quæ exigit; quod pæna reddatur malis, & præmium iustis, sed in vita ista non apparet retributio iustorum ac punitio malorum. imo sæpe patet oppositum, qua re videtur, quod sit vita alia, illa est vita ꝑpetua: ergo. Hæc ratio est moralis, & theologica, & præterea non concludit. dicetur enim, quod vita illa est diuina retributio, peccatum enim est pœna sibi

sibi ipsi, & actus virtutis est præmium quia virtuose agere est bonum optimum. Nunc ponō rationes meas nescio si concludunt: Prima est hæc, nulla operatio est abstractior: quam sit principiū operationis: sed experimur in nobis operationem quæ non subest alicui corrumpenti: ergo nec principium eius, quod est anima. Maior patet, quia iudicamus libere, & eligimus libere post quascunque demonstrationes factas, & isti actus non sunt aliter ipsi soli, nec cælo, nec alicui virtuti corrūpenti, vnde Philosophi concesserunt, quod electio nostro est libera; nec subest alicui virtūti corrumpenti, nec directe dependet ab aliquo corpore quin sit in potestate nostra eligere sic vel sic & iudicare iuditio practico hoc, & suum oppositum, alias non essent pænæ nec præmia, & tota politia corrumperetur: ergo oportet quod substātia in qua operatio fundatur sit talis, quod nulla virtus possit eam corrumpere. nisi solum diuina, nec ad fatum, nec ad constellationes recurrendū est, quia secundum omnes Philosophos, vir sapiens dominabitur astris Secunda ratio est, quia substātia non quanta non potest corrumpi ab aliquo quanto, quantum enim non potest agere in non quantum, sed in nobis est aliqua substātia nō quāta: ergo. Maior patet, quia hoc concludebant Philosophi, quod substātia, quæ erat abstracta non quanta, eo ipso esset incorruptibilis, eo quod generatio, & corruptio sunt sequela alterationis: & ideo omnis corruptio fit mediantibus qualitatibus actiuis & passiuis, quas impossibile est fundari, nisi in quanto. Minor nota est: experimur enim in nobis operationē aliquam quam necesse est recipi in non quanto, & esse à principio non quanto impossibile est enim operationem procedentem à substantia quanta transire in obiectum nisi situaliter situando ipsum, & partes eius ad inuicem: sed nos experimur in nobis operationem, quæ nec situat obiectū, nec partes obiecti in eo: ergo. Maiorem istius syllogismi probo: quia transitus obiectiuus in nobis est intentionalis: ergo sequitur modum operationis, nec potest aliquo modo esse abstractior, quam operatio illa, & forma, quæ sic transit. Et confirmo hoc, quia nulla operatio siue realis, siue intentionalis profluit à situato, nisi per modum cuiusdam lineæ, vnde ignis calefaciens diffundit calorem pyramidaliter: similiter species rei sensibilis facit, quod iudicium visus sit situale, vnde ideo visio fit mediante piramide: simile est de imaginatione, vnde omne, quod imaginamur, ponimus ob hoc in certo situ, & situamus partes in eo, nos vero experimur, quod quando intelligimus ipsum hominem simpliciter non situamus nec partes in ipso, sed ablolute. Ad argumentum in oppositum patet esse. Erat enim Adam mortalis quantum ad dissolutionem corporis ab anima, sed Dei cum dono poterat non mori, & potentia illa non exire in actum.

DISTINCTIO XX.

DE HOMINE QVANTVM AD STATVM INNOCENTIAE.

Post hæc videndum, &c. In hanc Distinctione vigesima agit Magister de homine quantum ad statum innocentię in ordine ad naturalem propagationem Quæro ad euidentiam eorum quæ tangit Magister in littera verum in statu innocentiæ hominis fuissent propagati per commixtionem sexuum; & arguo, quod non, quia in statu illo non debuit esse aliqua indecentia, sed actus commixtionis sexuum est valde indecens cum propter deordinationem istius cum propter hoc, quod corruptibilis tollit virginitatem, tum propter hoc, quia maxime indecens videtur absortio rationis quæ videtur esse in actu illo. Vnde 6. Ethicorum dicitur, quod furatur intellectionem spisse sapientis. In oppositum est illud quod dicit Scriptura Genes. tertio capitulo, Videns Deus hominem, quem produxerat, & dixit: Crescite & multiplicamini. Pro resolutione Dubij, quæram tres Quæstiones.

QVAE-

QVÆSTIO PRIMA.

1 Quinam homines fuissent generati in statu innocentiæ.
2 Quales fuissent generati.
3 Vtrum per commixtionem sexuum.

ARTICVLVS I.

Quinam homines fuissent generati in statu innocentiæ.

DE primo dicunt quidam quod soli prædestinati, & qui saluabuntur, fuissent generati: ratio est, quia diuina prædestinatio non potest minui, & quos ab æterno prædestinauit fuissent nati ad gloriam prædestinatam; alias fuisset diminuta ea prædestinatio: reprobi vero non fuissent nati, eo quod peccatum non fuisset. Sed contrà hoc est, quia tunc impossibile esset, q̃ aliquis saluaretur, qui natus est ex parentibus damnatis, per te enim non fuissent parentes: ergo nec ille fuisset natus: Tunc vltra: ergo non omnes saluati, & prædestinati fuissent nati. Confirmatur, quia vbi est materia alia, & aliud agens, non videtur esse idem effectus, alietas enim materiæ, & agentis sufficit ad alietatem effectus, sed quicunque est hodie saluatus, natus ex parentibus damnatis fuisset natus ex parentibus alijs, quia damnati non fuissent nati, ergo quilibet talis habuisset parentes alios: ergo aliam materiã, & aliud agens, & per consequens alius esset quilibet talis, quam ipse qui nunc est.

Dicetur quod ad hoc, vt effectus sit idem non oportet semper agens esse idem quia quodcunque agens applicatum eidem passo potest vnum numero inducere, & ideo ex alio, & alio parente non est inconueniens idem numero generari. Sed hæc opinio non videtur esse vera, quod scilicet idem homo possit à diuersis parentibus generari. & si dicatur, quod nihil distinguitur per agens, dico, quod verum est formaliter, tamen efficaciter, & originaliter facit, quod illud seipso; formaliter tamen efficeretur, & originaliter, quod illud se ipso formaliter distinguatur, & præterea, ibi fuisset materia alia, quia tũc materia seminis fuisset lignum, nunc autem est ad alimentũ, etiã alterius matris est aliud & aliud menstruum, quæ sunt alia, forma autem alia est propter materiã. Qui tamen vellẽt hanc opinionem sustinere, dicerent, quod non esset idem homo quantum ad corpus, licet esset idem, quantum ad animam, licet enim forma sit complementum, & perfectio materiæ, tamen, quia non est ita de anima, illa enim non educitur de potentia materiæ, sed creatur; ideo indifferenter potest vniri alteri corpori.

Quicquid sit de hoc, dico, q̃ non oportet intrare in tantam difficultatem. Dico enim, quod non oportuisset, quod aliquis saluandus nunc fuisset natus, & ad illud de præscientia; Respondi in primo, quomodo illa abstrahit a potentialitate, & futuritione. Ideo Diuina prædestinatio est tantum simplex intuitus, & ideo non respicit istos, qui nunc sunt, scilicet talem futuritionem temporis determinati.

ARTICVLVS II.

Quales homines generati fuissent in statu innocentiæ quantum ad sexum.

SEcundo est videndum quales fuissent generati homines quantum ad sexũ: Respondetur, quod æquales fuissent in numero viri, & mulieres quia omnes vacassent generationi. Sed hic est dubium, quia secundum Aristotelem de animalibus mulier est masculus occasionatus, nam mulier secundum eum generatur ex frigiditate virili seminis, & imperfecta eius digestione, vnde ex hoc videtur, quod natura non intendit mulierem nisi per accidens, sed in statu innocentiæ fuisset perfecta digestio in semine, & caliditas proportionata, ideo videtur, quod semper fuisset masculus generatus. Dico ad hoc, quod, etsi mulier dicatur masculus occasionatus, non tamen intenditur à natura simpliciter per accidens, & hoc quia facit ad bonum vniuersi. Sciendum tamen quod aliquod potest esse per se intentũ à particulari agente, & tamen per accidens erit intentum ab agente vniuersali; & ego dico tunc, quod quia agens particulare, quantum est ex se, semper agit, quantum potest, & ideo inducit effectum sub maiori perfectione, qua potest: ideo respectu istius agentis particularis generantis mulier est intenta per accidens, & ob hoc est masculus occasionatus: sed quia agens vniuersale non semper agit quantũ potest, & perfectiori modo, quomodo potest cum agat propter bonum vniuersi, & totius speciei: & quædam imperfecta sunt necessaria ad vniuersum: ideo cum mulier sit necessaria propter bonum speciei, licet non sit necessaria propter bonum huius indiuidui, & agentis particularis; hinc est, quod mulier est per se intenta ab agente vniuersali. Sed dubium est, quæ esset causa in semine, quod ex ipso generaretur mulier, cũ ibi sit digestio perfecta, & caliditas & digestio proportionata. Dicunt aliqui, quod causa fuisset non ex parte seminis, sed fortis imaginationis generantis.

Alij vero dicunt, quod quandoque generatio mulieris est causa extrinseca non tantum ex defectu seminis, & tamen illa extrinseca est proprietas quorumdã ventorum qui quando flãt disp̃nunt semen ad generationem mulieris. Sed hæc causa non videtur ad propositum, quia forte in Paradiso non fuissent tales venti. Videtur mihi, quod causa esset reducenda ad diuinam prouidentiam, quæ nunc statuisset generari masculum, nunc feminam, sicut sciebat necessariũ esse ad continuationem hominum. Vel dico, quod aliquo modo potuisset reduci in causam vniuersalem; sunt enim in matrice mulieris diuise cellulæ, & in dextera, & sinistra; quando autem semen cecidit in partem dexteram, in illa cellula generatur vir, quando vero in sinistram generatur mulier: & secũdum hoc potest dici, quod vir generans in statu illo fuisset plenus scientia, & idcirco potuisset se taliter disponere, q̃ semen cecidisset nunc ad vnum locum, nunc ad alium, secundum quod visum ei fuisset expedire nunc generatio viri nunc mulieris. Sed nunquid fuisset omnes generati in statura & magnitudine perfecta? sicut fuit Adã creatus? Respondeo dico, quod non: natura enim procedit de imperfecto ad perfectum: nec apparet necessitas, quare oportuerit homines procreari sic perfectos in quantitate, & alijs membris corporis, & ideo non oportet ibi ponere diuinum miraculum; sed puto, quod Deus ibi permisit naturalia secundum modum suum.

Sed nunquid fuisset dolor in partu? posset dici vno modo quantum ad naturalia principia ibi fuisset necessario dolor, licet supernaturaliter diuina actione poterat non esse dolor, tum quia scriptura videtur dolorem illum attribuere peccato, vt sit pæna peccati, iuxta illud, quod dixit Dominus mulieri post peccatum. In dolore paries filios, ac per hoc non videtur esse dolor ille naturalis nisi naturæ lapsæ. Ideo potest dici aliter, quod tũc nullus dolor fuisset; & hoc ideo, quia per donum Dei speciale potentia motiua totaliter fuisset in potestate mulieris, quæ nunc quia non est in potestate, causat dolorem. Vnde sciendum est, quod vt dicitur, quod sunt aliqui homines qui habẽt virtutes motiuas speciali modo in sui potestate, vt patet de quibusdam mouentibus aures, & alia membra, & partes, quæ communiter in alijs sunt immobiles, & sic potest dici, quod secundum conditionem illius status fuisset in potestate mulieris dilatare partes illas per quas egreditur fœtus, adeo quod ibi nullus fuisset dolor, quia nulla fuisset violentia. Sed nunquid fuissent generati homines in membris debilibus ita, quod non potuissent ire in principio sicut nec modo: & de imaginatione, vtrum fuisset eo modo quo nunc apparet in nobis, quando sumus pueri. Respondeo dico, quod sic; ita enim habuissent membra fluida, sicut modo: quia ita habuissent complexionem humidam humoribus abundantẽ sicut nũc: & sic oportuisset prius digeri humores illos, quæ digestio causa est solidationis membrorum. Sed de actu intellectus nunquid statim habuissent notitiam intellectualem? Respondeo cum Magistro, quod non oportet: anima enim tunc elicuisset suas operationes per corpus, sicut & modo fecit, & per consequens vim in organo corporali, quo vtitur anima in intelligendo, puta in cerebro; non fuisset superfluitas humoris, & humiditatis, sicut est modo in pueris: propter q̃ species existẽtes in cerebro nõ fuissent ad motũ, & fuissent organa alia interiora ita impedita ex hoc, q̃ phantasma non potuisset exire in actum ordinate, sicut modo apparet in pueris, & ebriosis. Propterea quod sunt vapores ibi multiplicati perturbantes cerebrum, in pueris quidem propter superfluitatem humorum, & eorum cruditatem, siue indigestionem; in ebriosis propter superfluitatẽ vini, vel potus, vel alterius, quia (inquã) conditio hæc fuisset in pueris tunc sicut nũc, ideo actus imaginationis fuisset in eis imperitus tunc, sicut nunc, & per consequens non habuissent notitiã intellectiuam; imo nec puram phantasiam, sed processu temporis humores fuissent paulatim digesti, & phantasia ad perfectam dispositionem reducta prius quam intellectualem notitiam habuissent: Sed nunquid fuissent omnes generati in gratia? Respõdeo hic sunt duo quæ sunt certa, & vnum, quod est dubium. Certum est vnum quod pater non generasset filium in gratia illam gratiam in filio generando, vel transfundendo, & de hoc idem de iustitia originali; illa enim fuissent immediate a Deo, & hoc ex generali influentia Dei, quæ tunc fuisset a Deo volita, & instituta tũc, sicut nunc generato corpore & dispositio vltimate Deus absq. speciali influẽtia, sed per generalẽ solam infundit animã. Sic etiã tũc generato homine ex anima, & corpore statim Deus astitisset ad infundendum originalem iustitiam, & gratiam. Et ideo secundo certum est, quod ab instanti generationis omnes habuissent gratiam, & originalem iustitiam à Deo sibi datã. Originalem autem iustitiam ego voco subiectionem virium inferiorum totalem ad superiores, & superiorum ad Deum. Illud autem, quod est dubium, est, vtrum Deus dedisset eis gratiam gratum facientem, vel fuisset gratia gratis data, & dicunt quidam, quod sic: quoniam sicut primus homo demeruit omnibus, vt haberent peccatum originale, sic meruisset omnibus, vt haberent gratiam gratum facientem: sicut nũc omnes sumus filij naturę, sic tunc omnes fuissent filij gratiæ.

Alij dicunt oppositũ, & ratio est, quia homo se disposuisset ad habendum eam, & hoc, quia gloriosius est illud, quod datur cum meritis.

Alij dicunt, quod est in nobis nunc quoad aliquid, sicut ante originalis iustitia data fuit Adam pro tota eius posteritate, carentia vero illius cum debito habendi est hodie in paruulis originale peccatum: illa autem carentia non tollitur nisi per habitum oppositum, vel per aliud continens aliquo modo illud virtualiter: gratia autem quantum adhoc, quod est coniungere tantum, immediate est donum perfectius, & excellentius iustitia originali, & ideo quantũ adhoc supplet, qd̃ faciebat originalis iustitia perfectius quam illa iustitia. & ideo carentia originalis iustitiæ tollitur per hoc donum gratiæ, vt iam non sit amplius debitor iustitiæ originalis ille, cui cõfertur gratia. In statu ergo innocentiæ dicitur, q̃ potuit esse originalis iustitia seu gratia, quia quantum ad illum statum originalis iustitia erat prius: è conuerso autem, qui habuissent gratiam, sine originali non fuissent in statu perfecto innocentiæ, quia originalis iustitia constituebat in tali statu essentialiter. Quid autẽ dicendũ sit de istis opinionibus? Nunc ad propositum, vtrum generati fuissẽt per commixtionem sexuũ dico, quod sic, quia non apparet alius modus generationis naturalis, & credendum est, quod quoad talia Deus permiserit illam naturam in suo ordine naturali. Sed dubium est contra hoc illud, quod inductum est ad principale de amissione virginitatis, & de abortione rationis.

Ad ista respondeo, quod in actu illo generationis quædam sunt actu talia, quæ induunt rationem

tionem indecentiæ, & turpitudinis oppositam pulchritudini, & munditiæ virginitatis, cuius sunt ex parte appetitus improbabilis, & inordinatus motus, ex parte autem voluntatis intima absortio, quæ ibi profundius absorbetur, aliud est ibi videlicet delectatio, quæ sequitur emissionem seminis. Illud vitiosum putandū est, quod fuisset in summo in statu illo propter necessitatem naturæ, & complexionis, quæ tunc fuisset permaxima; sed aliæ puta inordinatus motus, & libido, & absortio rationis ibi non fuissent propter intimam subiectionem virium inferiorum rationi, & rationis ipsi Deo, & illa præcisè sunt, quæ frangunt virginitatem, vt virtus est. Nā etsi virginitas, si clausirorum fractio à materiale, tamen immoderata libido, & subuersio rationis sunt ibi formalia: Vnde, secundum Augustinum Virgo oppressa per violentiam non perdit virginitatem: licet ergo ibi fuisset virginitatis amissio quoad materiale, quod est clausirorum fractio non fuisset tamen ibi, quoad formale, vt opponit decentiæ, & pulchritudini virtutis. Sed nunquid potuisset ibi esse semen? videtur enim quod non, quia semen est superfluum alimenti, ibi autem alimentum non fuisset superfluum, non enim fuisset ibi gulæ inordinatio, sicut nunc est. Respondeo: semen est de superfluo alimenti in ordine ad indiuiduum, cuius est, non autem in ordine ad speciem; nam natura intendit per se semen illud propter multitudinem speciei, licet non egeat eo indiuiduum, in quo est: quia homo in statu illo fuisset præditus ratione, & si non sumpsisset cibum quantum sufficisset ad eius nutrimentum & seminis generationem, quantum necessarium fuisset ad generationē prolis tamē nulla ibi fuisset superfluitas vbi totum necessarium fuisset, & si non respectu indiuidui tamen respectū speciei.

DISTINCTIO XXI.

DE HOMINE QVANTVM AD LAPSVM PER PECCATVM.

Videns ergo Diabolus, &c. In ista Vigesima prima Distinctione agit Magister de homine quantum ad lapsum per peccatum, ostendens primo peccatum primi hominis, circa quod quæro hic duas Quæstiones.

QVAESTIO VNICA.

1 Vtrum scilicet Adā potuit in statu illo peccare venialiter: quodidem quæro de homine quocunque de illo statu.

2 Vtrum Diabolus fuit motus ex inuidia ad tentandum hominem.

ARTICVLVS I.

Vtrum Adam in illo statu innocentiæ potuit peccare venialiter.

RESpondeo breuiter: Hic sunt duæ satis probabiles opiniones; Vna est, & sic: & sunt rationes aliquę pro ea; Vna ex distinctione peccati mortalis, & venialis: nam mortale auertit immediate à fine, & est contra præcepta, veniale vero est circa ea, quæ sunt ad finem, & contra consilia: sed in statu illo Deus potuit dare homini cōsilium aliquod: ergo homo agendo cōtra illud potuit venialiter peccare.

Item: Verbum otiosum non videtur peccatum mortale semper: sed homo in statu isto potuisset dicere verbum otiosum: ergo.

Tertio: Quia non ex alio repugnasset peccatum homini pro statu illo, nisi quia fuisset confirmatus in bono: sed hoc non obstat: nam & confirmati in gratia quales erant Apostoli possunt venialiter peccare, sicut de facto dicunt quidam de Petro.

Alia opinio habet rationem pro se, quia omne peccatum est veniale pro tanto quia prouenit ex de ordinatione uirium inferiorum, vbi enim non prouenit ex tali de ordinatione omne peccatum est mortale, sed in statu innocentiæ nulla talis de ordinatio fuisset: ergo.

Videtur mihi, quod opinio secunda sit magis rationalis vnde puto, quod non potuit homo in statu illo peccare, quando peccatum illud debuit sibi ad mortem imputari, siue contra præceptum seu consilium. Si enim contra præceptum patet, quod est mortale: si fuisset contra cōsilium, arguo sic: Omne peccatum quantumcunque contra consilium, quod non prouenit ex infirmitate vel

vel ex ignorātia siue subreptione, fit ex mera libertate voluntatis, & est peccatum mortale, quia imputatur ad mortem: ratio est, quia necessario omne prouenit ex contemptu (peccatum enim omne ex contemptu prouenit) est mortale) sed homini in statu illo nulla fuisset ignorantia, nec fragilitas, nec subreptio; imò fuisset homo summe inclinatus ad oppositum: ergo omne peccatum fuisset ibi ex libertate mera voluntatis, & per consequens ex contemptu: ergo mortale. Sciendum est ergo, quod peccata aliqua ex suo genere non sunt mortalia, sicut mendacium aliquod non est peccatum aliquod in viro in statu perfectionis adipiscēdæ, quod tamen est peccatum in statu perfectionis exercendæ: sic in proposito, aliquis actus potuit ex genere esse peccatum veniale propter circumstantiam tamen personæ, in qua omnis talis actio esset contemptus consilij Dei, peccatum omne fuisset mortale.

Per hoc patet responsio ad rationes alterius opinionis. Ad primam enim dico, quod peccatū contra consilium potest esse mortale, quando prouenit ex contemptu consilij.

Ad illud de confirmatis dicendum est, quod circumstantia personæ in eis non dabat actui imputabilitatē ad mortem, quia peccatum apostasiæ, quod in eis poterat prouenire ex subreptione ratione fomitis, qui erat in eis, qui tamen non fuisset in statu innocentiæ.

ARTICVLVS II.

Vtrum Diabolus ex inuidia fuisset motus ad tentandum hominem.

ARguo primo, & non quia inuidia est respectu superioris, vnde super illud Iob: Virum stultum interficit iracundia, & paruulum inuidia, dicit Gregorius, quod semper inuidus reputat se inferiorem respectu eius cui inuidet; sed Diabolus non reputat se inferiorem respectu hominis, quia non in naturalibus, nec quantum ad locum, in quo homo tunc erat: ergo.

Item Apostolus inter opera carnis numerat inuidiam: sed opera carnis non sunt in Dæmone: ergo. In oppositū est tamen illud: Inuidia Diaboli intrauit mors in orbem terrarū. Respondeo hic primo videndum est de inuidia in se. Secundo quoad propositum.

Quantum ad primum: primo de inuidia quo ad esse naturale. Secundo quoad esse materiale. Quantum ad primum dico, quod inuidia est passio virtutis concupiscibilis species sub accidia siue tristitia contenta, prouenies ex bono alterius apprehenso, & diminuente propriam excellentiam: Dico primo quod est passio concupiscibilis, vbi sciendum est, quod in appetitu sensitiuo concupiscibilis, & irascibilis sunt distinctæ potentiæ, & habent organa distincta, & distinguuntur per modos ferendi in actus suos. Irascibilis enim fertur cū assurrectione, sed concupiscibilis cum quadam quietatione, siue fuga; illæ autem potētiæ ab appetitu sensitiuo aliquo modo transferuntur ad voluntatem, sunt enim in voluntate duo consimiles modi ferendi in obiectum, delectabile, vel contristabile.

Dico secundo, inuidia est species sub tristitia. Ad cuius euidentiam est considerandum, quod in concupiscibili sunt sex passiones in generali respectu boni, & mali, & duæ quidem sunt primæ respectu boni, & mali, & hoc in se, & absolute, scilicet amor respectu boni, odium respectu mali, duæ autem aliæ sunt respectu mali siue boni, vt specialiter non habiti, sed apprehensi sub ratione futuri, & respectu mali dicitur fuga; respectu vero boni dicitur desiderium. Duæ vero aliæ sunt respectu mali, siue boni apprehensi specialiter sub ratione habiti, & præsentis, quarum vna respectu mali dicitur tristitia, sed respectu boni dicitur delectatio; appetitus enim absolutè diligit bonum, & malum; odit autem bonum, & malum, prout primo sunt absentia, & ideo statim oriuntur duæ passiones, scilicet desiderium respectu boni, & fuga respectu mali.

Vltimo bonum, & malū fiunt præsentes, & ibi sunt passiones duæ vltimatæ, vna respectu boni, quæ dicitur finalis quietatio, alia respectu mali, quæ dicitur tristitia. Dico ergo, quod inuidia tantummodo est passio concupiscibilis contenta sub tristitia. Sed vt videatur, quæ species est, & quid est in speciali, ideo addidi in diffinitione respectu boni proxime apprehensi, sub ratione deprimentis propriam excellentiam, quia vt sic bonum proximi apprehendit esse malum suum. Vt autem melius videatur propositum, distinguendæ sunt species tristitiæ, distinctio aūt sumenda in ordine ad malū, vt apprehensum malum; malum autem præsens, vt apprehensum, potest esse apprehensum tactus sensus, cuius est experiri calidum, vel siccum, & passio respectu eius dicitur tristitia, quæ est fames; est. n. fames respectu calidi, & sicci similiter sitis experienti a frigidi, & humidi, & experientia eius oppositi dicitur sitis. Quandoque autem malum est apprehensum sensu interiori, puta, per imaginationem, sicut est imaginatio mortis propinquæ, vel mali alterius, & tunc sequitur tristitia in appetitu sensitiuo interiori. Prima est aliquo modo est in appetitu complantato; quilibet enim sensus exterior habet proprium appetitum complantatum, qui dicitur dolere vel delectari; illæ autem passiones sunt respectu mali simpliciter, quod est malum in se respectu appetitus: quandoque autem contingit bonū aliquod apprehēdi sub ratione mali, ita quod malitia non inest sibi ex apprehensione, & hoc potest esse vel respectu opgrationis circa illud bonum, in quantum est arduum: & circa illud apprehensum consurgit secundo passio vna ratione difficultatis in aggrediendo, & talis dicitur accidia; alia ratione diuturnitatis in continendo, & talis dicitur tædium, & hoc modo vtraque passio oritur à bono apprehenso vt malum, in quantum comparatur ad operationem circa illud.

Alio modo bonum potest apprehendi, vt malum, non referendo ipsum ad operationem, sed apprehendendo illud in altero, & referendo illud ad bonum suum, quod est diminutum, & respectu eius, quod est circa bonum alterius sic apprehensum vt maius bono suo, oriuntur quatuor passiones quæ sunt zelus, æmulatio, nemesis, idest indignatio, & inuidia: illa enim distin-

stinguitur sic;zelus autem licet quandoque accipiatur pro æmulatione,& è conuerso, tamen zelus in speciali est de aliquo apprehenso circa amicum,vt est impeditiuum suæ amicitiæ. Cũ enim diligit alterũ, tristatur si apprehendat illum,quẽ diligit,diligere alium à se,ratio est, quia amorẽ, & dilectionem illam ad alterum à se apprehendit,vt impeditiuam dilectionis eius ad se, cuius ratio est,quia anima vltimata non potest esse respectu principalium.Ex hac ergo apprehensione oritur tristitia, quæ est Zelus,& inde dicitur Zelotypia, idest dolor ex communicatione alterius à se cum amato.Similiter quando apprehenditur aliud, vt derogatur amico quoad amorem, vel ad bonum suum, pro quanto illud ex consequenti impedit aliquo modo perfectam amicitiam, tunc etiam oritur Zelus qualis erat in ânti quis Zelantibus legem Dei.Et ex hoc patet,quod diffinitio, quam dant aliqui de Zelo dicentes, quod Zelus est amor non patiens consortium inimici,non est sufficiens;bene enim dico, quod prouenit ex amore,sed ille formaliter est tristitia.

Secundo bonum duplex potest apprehendi nõ in quantum est bonum amici, sed absolute in quantum in altero est, & tunc potest apprehendi vt malum dupliciter, vel quia apprehenditur habens illud bonum esse indignus, & apprehendit se carere illo;ex prima apprehensione oritur indignatio, quæ est tristitia de bono vt indigne habito,& hãc vocat Aristoteles Nemesim,si vero sit dignus habens illud bonum,& apprehendatur sub ratione mali, quia sub ratione non habiti ab eo, potest esse dupliciter, primo vt non habitio prouocat eum ad habendum consimile bonum; secũdo vt non habitio est depressio excellẽtiæ suæ in comparatione ad illum qui habet:si primo modo, sic oritur passio, & tristitia, quæ dicitur æmulatio,de qua Apostolus ad Corinthios.Aemulor enim vos Dei æmulatione: æmulatio enim illa laudabilis est, ad quam Sancti inducunt nos, quia hoc enim modo æmulatio est tristitia de bono proximi apprehenso, non quia ille habens illud habet, sed quia apprehendens vidit se non habere,& ideo tristatur,quia ille non habet: Aliquo modo vero potest apprehẽdi bonũ proximi,vt non habitum,& non habitum depressiuum propriæ excellentiæ in comparatione ad illum qui habet,& tunc oritur tristitia, quæ dicitur inuidia.

Ex his patẽt,ꝙ primæ tres passiones possunt esse laudabiles, & vituperabiles, inuidia autem semper est vituperabilis:est enim de bono apprehenso in altero siue digno siue indigno,in quantum apprehensum non haberi à se apprehenditur, vt depressiuum propriæ excellentiæ.Et ex hoc apparet,quod inuidia semper est ad superiorem siue in re siue in extimatione. Inuidus enim semper extimat se minorem, cum bonum alterius putat deprimere se in comparatione ad illum,per propriam excellentiam,& sic semper est inferior,saltem in extimatione. Non enim inuidus attendit, vtrum ita sit in re, sed vtrum idem sit in fama, quomodo si esset in re, non in fama, non inuideret. & ideo si alius habet bonum, quod ille non habet, vel quod ipse habet, si tamen in fama sit, quod ille non habet, & alter habeat; vel etiam in fama sit, quod vterque habeat, statim cum apprehendit inuidus bonum illud diminuere suam excellentiam,in hoc ꝙ fama est aliũ habere ipso non habente;vel si habeat, quia in illo non reputatur singulariter, quam singularitatem ratione superbiæ reputat bonum suum, statim tristatur, quæ tristitia dicitur Inuidia.

Vnde notandum, quod inuidia est tristitia quæ oritur ex apprehensione boni alterius secundum famam, licet ita non sit in re,& hoc in quantum extimatur diminuere propriam excellentiam, vel quia ille non habet saltem secundum famam, tamen videt se in hoc reputari singularem.

Nunc secundo videndum est de inuidia in esse morali. Sciendum est ergo,quod inuidia est peccatum mortale: ergo vitium spirituale supernæ congratulationi oppositum.

Dico primo,quod est peccatum. Sed contra, quia inuidia potest esse in pueris,in quibus non est peccatum,vt patet per Augustinum, vbi dicit, quod vidit paruulum vultu alium respicere, & hoc attribuit inuidiæ. Respondeo,quod inuidia, & omne aliud vitium potest accipi dupliciter, vel pro actuali passione,vel pro quadam naturali inclinatione ad illam passionem, quæ sequitur ex complexione ; sicut enim in appetitu sensitiuo humiditates quædam faciunt in corpore reales transmutationes consequentes complexionem corporum naturalem, vnde qui sunt complexionis frigidæ & humidæ, sunt naturaliter magis inclinati ad inuidiam,vt patet de mulieribus,pueris,& quibusdam hominibus flegmaticis:& ratio est, quia tales qualitates passiuæ sunt, ideo est in corpore aptitudo ad casum, & depressionem ; propter quod in appetitu sensitiuo oritur quædam proportionalis aptitudo ad depressionem, & casum, vt faciliter deprimatur, & cadat ad apprehensionem boni alterius, vnde fit, quod omnia alia reputat superiora respectu sui,ideo timet confundi naturaliter, & deprimi; hinc est, quod facillime inuident de bono aliorũ; inuidus enim existimat superiorem illum, cui inuidet. Ratione ergo talis complexionis, quando videt bonum in aliquo, statim inclinatur inuidus, & tunc fit conformis transmutatio in corpore, puta casus manifestus in vultu, & hoc modo accipiendo inuidiam pro naturali aptitudine, & passione modo dicto,illa non est peccatum, est tamen pœnitentia peccati.

Secundo vero modo potest accipi inuidia pro actuali passione,& hoc potest intelligi dupliciter; vel vt talis passio actualis est purus motus, & sic est peccatum largo modo,cũ sit pœnitẽtia peccati originalis;vel talis passio est cum deliberatione : & hoc dupliciter, vel cum deliberatione morosa, & tunc passio illa non est peccatum mortale, sed veniale,maxime si non fuerit ibi machinatio in malum proximi; vel in alium infringens charitatem proximi.Si vero sit cum morosa deliberatione,& assecutione in malũ aliquod proximo excogitatũ, quod habet infringere charitatẽ,vel per ablationem boni de facto;vel per detractionẽ quantum ad formam proximi,sic potest esse mortale.Sed quando est mortale, vel quando veniale tantum,hoc valde difficile est videre, maxime in omnibus peccatis specialibus,in quibus non est

est manifesta deliberatio inducens ad mortale; in aliquibus enim peccatis carnalibus apparet satis, quod non possunt fieri sine deliberatione, vt patet de homicidio, & luxuria; & ideo actus isti statim patet, quod sunt peccatum, nec ibi variat magis,vel minus. Sed in actu inuidiæ, superbiæ, & alijs specialibus,cum possint esse sine deliberatione, non sic facliter patet,vtrũ sit peccatum,vel non. Dico ergo vnam regulam generalem ad hoc, quod peccatum mortale directe opponitur charitati. Duo autem sunt actus charitatis, Dei scilicet, & proximi; Ideo quando tantum ascendit superbia vel inuidia,quod ibi est propositum aliquod vehemens contra charitatem Dei, & proximi,& eorum alterũ; tunc actus ille est peccatum mortale; & ideo tantum quantum ascendit inuidia,& proponit auferre bonum proximo in re, si potest, vel verbo detractiuo, siue alio modo, semper est peccatum mortale. Similiter est, si fuerit propositum auferendi bonum diuinum, quod est honor diuinus, puta, quando est tantum libido in actu, quod magis vellet contemnere præcepta diuina, quam desistere ab actu illo; & hoc actualiter, vel interpretatiue, quod est quando actus non est cum tanta libidine, quod ratio ordinata dicat, quod si occurisset diuinum mandatum ad oppositum,parui pendisset illud, & hoc bene potest prudens homo experiri in seipso. Sed quando actus fuerit citra illa, quod nec propositum fuerint ibi de malo proximi, vel incheronatione Dei, & hoc nec actualiter, nec priuatiue tũc nõ est mortale, sed veniale.Hoc est ergo, quod dixi, quod inuidia est peccatum mortale, dico etiam grauissimum, est enim vitium capitale, sicut Gregorius 22.moral. ponit, vbi numerat 7.capitalia peccata mortalia; quæ habent se sicut duces sub vna regina, q̃ est superbia; inter quæ ponit ibi inuidiam,& non quod capile vitium dicitur, à quo oriuntur vitia multa respectu eiusdem obiecti. Quando enim obiectum aliquod aptum natum est inclinare ad petitum ad multas deordinationes ; tunc quia directo aspicit illud, dicitur vitium capitale, à quo dicuntur omnia alia oriri, quæ sunt circa obiectũ illud inclinãs vniuersaliter ad passiones. Huiusmodi exẽplũ est de gula, gula enim habet pro obiecto delectabile in gustu ; ad appetitum autem moderatum gustus sequuntur ordinationes multæ in appetitu sensitiuo, sicut scurrilitas,& aliæ filiæ. Hoc etiam modo Auaritia oritur ex gula, nam ex gula oritur retinere indebite alienum, vt possit gulose delectari. Sic in proposito, auaritia habet pro obiecto bonum alienum, vt est repressiuum propriæ excellentiæ. Ideo inuidia est priuari de bono alicuius, propter quod oriuntur multæ aliæ passiones, quales detractio, rixæ, & huiusmodi, superbia autem est sicut regina quædam, à qua egrediuntur, & reguntur omnia illa. Tertio bene ergo dictum est, quod inuidia est peccatum mortale grauissimum, sicut dicit Chrysostomus.

Et licet hoc dicatur de superbia, nullum inconueniens ; quod dicatur etiam de inuidia, diuersimode, est enim inuidia grauissimum peccatum, quia est radix omnium malorum, quæ exercentur in proximum, vniuersaliter contra

contentionum,detractionum,opprobriorum, & huiusmodi.

Dico tertio,quod est peccatum mortale.

Sed in oppositum videtur, quia Inuidia numeratur inter opera carnis.

Item ad hanc rationem dicit Glossa quædam, quod ex inuidia oritur vultus pallidus, & hoc, quia est vitium pertinens ad corpus. Respondeo,dico,quod hoc vitium est spirituale,ratione obiecti,quod est bonum proximi,vt represiuum propriæ excellentiæ quod est quoddam spirituale.

Sciendum tamen,quod inuidia quandoque sumitur pro habilitate in appetitu sẽsitiuo,de quo dixi supra, & secundum hoc potest dici vitium carnis, idest complexionis ; inclinat enim complexio ad multa vitia spiritualia: vnde secundũ hoc talia vitia possent dici carnalia, pro quanto ad ea sequitur conformis transmutatio in corpore;& secundum hoc pallor apparens in facie potest dici inuidia pro eo,quod est effectus,signũ,& sequela inuidiæ;cum enim inuidia sit formaliter tristitia, tristitia autem retrahit sanguinem ad interiora ad cor:tũc statim apparet pallor in facie,quia inuidus (quantum est ex se) vellet bonum proximi denigrare ; & hæc passio fortis est in corde,ideo fit quædam passio consimilis,vnde oculi inuidi apparẽt vt plurimum rubei, & quasi venenosi.

Similiter passio inuidiæ exilẽs in appetitu sensitiuo causat passionem conformem cuiusdam causs,& defectus incerte; ideo non trahit colorem ad iuuandum cor, propter quod fit timor in dentibus,& pallor in facie, & ore.

Vltimo dixi,quod inuidia est peccatum supernæ congratulationi oppositum.Circa quod sciendum, quod inuidia potest sumi ; & quantum ad formale,& quantũ ad concomitans,quæ est transmutatio in corpore. Primo modo inuidia nihil aliud est,quã tristitia;sed secundo modo est odiũ quia quantum est in se,nollet proximum esse. Vnde inuidia dicitur quasi inuidentia, quod idẽ est quod non videntia, & hoc, quia nollet proximũ suum videre,vt est habens bonum, & secundum hoc opponitur diuersis virtutibus, Secundum enim primum opponitur fraternæ congratulationi,& fraterno gaudio,& benevolentiæ,quæ est specialis virtus ex 9.Ethicorum:est enim benevolentia virtus,quæ inclinat ad benevolendum omnibus;& quando illa benevolentia est reducta ad rectam rationem,dicitur fraterna cõgratulatio. cui opponitur directe inuidia. Sed quãtum ad cõcomitans opponitur inuidia fraternæ charitati, hoc enim modo est formaliter odiũ proximi: vellet enim quantum in se (proximum, in quo videt bonum, non habere, seu carere illo

his visis, vltimo quãtum ad propositum; Vtrũ diabolus fuerit motus ex inuidia ad tentandum hominem.Respondeo quod sic;ratio patet ex dictis,quia inuidia est tristitia de bono proximi,vt represiuum est boni alterius, & excellentia sui ; sed diabolus fuit motus ad tentandum hominem propter tristitiam,quam habuit de bono hominis apprehenso, vt represiuum erat, & superexcellens bonum suum:ergo Maior probata est.Minor patet,quia Dæmon,secundum Magistrum,ap-

prehendit hominem virtutibus præditum, aptũ, & preparatum ad habendum excellentiã, & gloriam, de qua ille exciderat per superbiam, & in hoc reputauit eum, se esse maiorem, & cadere suã excellentiã, ex quo fuit tristatus summe, & ex hoc motus fuit ad machinandum malum contra hominem, & inducendum ipsum ad casum.

Ad argumentum patet ex dictis, Inuidiam enim accipit Apostolus ibi non pro formali, sed pro concomitante, quod est quædam transmutatio corporalis.

DISTINCTIO XXII.

DE PECCATO PRIMI HOMINIS QVANTVM AD ORIGINEM, ET RADICEM.

Hic videtur diligenter inuestigandum, &c. In hac Distinctione Vigesimasecunda agit Magister de peccato primi hominis, quantum ad originem, & radicem contra contemptum diaboli consensit. Et idcirco quæro circa hanc vnam Quæstionem; Vtrum peccatum primi hominis fuerit superbia. Arguo primo, quod non, quia peccatum primi hominis fuit illud, de quo diabolus tentauit eum, peccatum enim primi hominis fuit ex tentatione diaboli: sed diabolus non tentauit hominẽ de peccato superbiæ, sed de peccato gulæ, quia de esu ligni: ergo. In oppositum est Magister in littera, & est sententia Augustini, quod è contra permisit hominem tentari propter elationem sui, quæ erat superbia.

QVAESTIO VNICA.

1 Respondeo hic primo videndum est de peccato superbiæ, & hoc quoad esse naturale.

2 De eodem quoad esse morale.

3 Ad propositum, quale fuerit peccatum primi hominis.

ARTICVLVS I.

De superbia quoad esse naturale quid sit.

QVANTVM ad primum, dico quod superbia secundum esse naturale est passio iracibilis species contenta sub audacia, assurrectio in propriam excellentiam. dico primo, quod est passio iracibilis;

Ad cuius euidentiam sciendum, quod quinque sunt passiones iracibilis; duæ respectu boni, & tres respectu mali; respectu quidẽ boni sunt duæ, quarum prima est assurrectio in bonum, contra hãc est species alia, casus & dejectio: duæ vero aliæ sunt respectu mali, quarum vna est assurrectio in malum, & hæc est audacia, est casus, & dejectio in malo, & hæc est timor; tertia vero contemptus est, & hæc est ira.

Nunc videtur magnum dubium dẽ superbia, quia non videtur esse cum aliqua illarum passionum prima facie: ergo non videtur, quod sit passio iracibilis; Dico tamen, vt prius, quod est passio iracibilis. Potest autem ad hoc formari ratio talis: Omnis passio, quæ est ex assurrectione in arduum, est passio iracibãlis; hc probo per hoc, quia modus ferendi in obiectum, in quo distinguitur iracibilis à concupiscibili, est ferri cum quadam assurrectione: sed superbia est huiusmodi vt infra declarabo: ergo.

Secundo dico, quod est contenta sub audacia, hoc tamen est satis difficile: audacia enim videtur esse adæquatè respectu mali; videtur enim, quod non sit aliud, quam assurgere ad repellendum malum; sed superbia non assurgit in malum repellendum, imo magis assurgit in excellentiam propriam quod est quoddam bonum: ergo.

His tamen non obstantibus, dico, quod superbia est species contenta sub audacia. Vbi sciendum est, quod circa actum superbiæ est maxima deceptio, multi enim putant aliquem actum esse actum superbiæ, qui in veritate nõ est actus superbiæ, sed magis alterius vitij. Putant enim quidam quod tollere se, gloriari in se, iactare, se sint actus superbiæ, quod in rei veritate non est ita: actus enim isti, etsi oriantur ex superbia, non sunt actus proprij, & formales superbiæ, sed consequentes actum superbiæ; actus enim superbiæ formaliter est contemnere, ideſt in æstimaginatione sua omnia alia parua reputare respectu boni sui, & suum bonum ponderare respectu aliorum, ac se nimis reputare,

Ex

Ex isto vero actu statim sequitur, quod talis gloriatur in honoribus, in laude hominum, in propria gloria decore proprio; & quod isti actus non sunt actus superbiæ, patet manifeste, nam gloriari in se, & se iactare subiectiue sunt in concupiscibili: actus autem superbiæ formaliter sunt in irascibili: ergo.

Tunc potest ratio formari ad probandum, quod superbia sit species audaciæ, arguo enim sic. Illud videtur esse audacia, vel species audaciæ, quod est excitatio, & assurrectio cordis, & elatio eius super alio; audacia enim non aliud videtur esse, quam elatio, & assurrectio: sed superbia, vt dictum est, est huiusmodi: ergo. Ex quo patet, quod audacia non est tantum assurrectio in malum repellendum; imo est assurrectio in bonum proprium. hinc est, quod superbia est præsumptio, qua aliquis nimis præsumit de bono proprio, & hæc est audacia quædam, quare &c. Differt autem spes ab audacia, prout audacia est respectu boni: spes enim est respectu boni non attingibilis secundum ipsum separantem, sed ab alio sibi euenturi. Audacia vero est respectu boni, quod per se ipsum quis putat adipisci. Et notandum est quod ex proprio actu superbiæ, quæ est se extollere super alios, siue erigere super alios sequens extimationem boni proprij, qui extimat eum alios excellere, hunc inquam actum sequantur actus quidam alij erga proximum, quorum vnus est in corde intimus, & ille est contemptus aliorum. Alij vero actus sunt exteriores, quia contemptus ille quandoque attingit vsque ad litigium; & tunc sequitur vituperium in alio, & iactantia in se; quandoque actus interior superbiæ erumpit in actum exteriorem, vt in signum, & hic est faustus & arrogantia, vnde superbi respiciunt se multum alte, alios vero cum quadam indignatione.

ARTICVLVS II.

De superbia quoad etiam morale, quid sit.

NVnc secundo de superbia quantum ad esse morale. Dico quod superbia est peccatum mortale, capitale vitium peccatorum omnium, & oppositũ virtuti charitatis. Dico primo quod est peccatum, sed videtur hic oriri dubium ex prædictis. Dictum est enim, quod superbia est quædam superponderatio propriorum bonorum, qua aliquis præfert bonum suum bonis aliorum, sed hoc non videtur peccatum, ideſt ponderare excellentias suas super alios; Immo oppositum videretur esse stultitia: stultum enim videtur, quod Rex vnus non ponderat bona sua bonis vnius vetulæ, & quod vnus Sanctus homo non reputaret se meliorem vno maximo peccatore.

Respõdeo, in actu superbo est iste ordo primo, quod aliquis æstimat bona sua maiora bonis aliorum, & ad istum actum sequitur actus conformis in appetitu, quo præfert se alijs, & hæc adhuc non est inordinatio in actu, quia secundum rectam rationem, & ordinate potest quis quandoque æstimare bona sua maiora, & alijs se præferre. Secundo, secundum æstimationem in intellectu, quia quis reputat bona sua maiora alijs, fundatur iudicium peruersum, quo quis imputat sibi bona illa, & æstimat se digniorem esse alijs, & illa a se habere; & hanc æstimationem sequitur conformis motus in appetitu, qui est assurgere, & super alios se indebite erigere, & extollere, & de se præsumere, & hic consistit vitium, & peccatum superbiæ. Sed estne semper actus ille peccatum? dicendum est sicut supra dictum est de inuidia.

Vlterius vero dixi, quod superbia est initium omnis peccati. Vbi sciendum est quod præsumptuosa erectio voluntatis, qua quis erigit se contra alios, potest esse vel contra Deum, paruipendendo scilicet, & contemnendo mandata sua & consilia; vel potest esse contra proximum, se super eum extollendo, alium vero nihil reputando. Primo modo superbia est initium omnis peccati, & sic non est vitium speciale, sed includitur in omni peccato. Omnis enim peccator hoc modo est contemnens Dei præceptum, & veniens contra eius reuerentiam, hoc etiam modo superbia est vitium capitale. Si vero talis erectio non sit contra Deum directe, sed contra proximum, in ordine scilicet ad pares, vel superiores, hoc modo est vitium speciale, vnum de septem capitalibus; & quandoque est mortale, quandoque veniale, sicut de inuidia superius est dictum. Actus enim erectionis contra Deum & eius mandata semper est mortale.

Dicitur tertio actus oppositus charitati, vbi considerandum est quod actus ille vno modo opponitur humilitati; Duo enim sunt actus humilitatis, vnus priuatiuus, & alius positiuus; priuatiuus est se non efferre propter excellentiam, & ad istum actum quilibet tenetur: Alius vero actus est positiuus, scilicet deijcere se, & contemnere respectu aliorum, & actus ille non est necessitatis, sed magis supererogationis, & super ipsum proprie cadit consilium, non autem præceptum. Loquitur autem hic de contemnere se respectu inferioris, vel paris, quoniam respectu superioris puta Dei quilibet tenetur se deijcere & contemnere: dico tunc, quod vterque istorum actuũ opponitur superbiæ. Humilitas enim formaliter est quidam timor, quo timet humilis super alios extolli, vnde ex hoc semper alios reueretur. Superbia autem è contra est audacia quædam, qua quis audet, & se erigit indebite super alios: Est autem superbia opposita charitati, quantum ad alios actus concomitantes, qui sunt contemptus, & vituperium, & dedignatio super alios.

ARTICVLVS III.

Quale fuerit peccatum primi hominis.

NVnc ad tertiam quæstionem dicunt quidã, quod antequam vir & mulier tentarentur fuit quædam superbia, & elatio in mentibus eorũ

propter quod Deus permisit eos tentari, & a dæmone superari, & vt eorum superbia reprimeretur. sed in oppositum est, quia tunc peccassent sine suggestione alterius ex solo contemptu, sicut peccauit Diabolus, & per consequens non debuisset homo redimi, sicut nec Angelus malus (hæc enim ratio assignatur a Magistro, & ab alijs, cur peccatum hominis fuit remissibile, & non peccatum diaboli, quia Angelus peccauit ex se & ex malitia, homo vero per suggestionem alterius) Dico igitur aliter, quod videtur mihi, quod in peccato illo primi hominis, primo fuit tentatio, & suggestio serpentis. Secundo fuit statim elatio, & erectio in membris eorum. Tertio fuit comestio cibi, & hic fuit consummata eorum præuaricatio, Vnde sciendum est, quod primum, quo dæmon tentauit hominem, siue mulierem, fuit elatio, superbia & ambitio, nec intelligo idem per ambitionem, & superbiam, Ambitio enim est formaliter actus, qui est desiderium, & est subiectiue in concupiscibili, sed superbia (vt dictum est) formaliter est audere, & assurgere, & erigi, quod est subiectiue in irascibili. Ambitio ergo, de qua mulier fuit tentata, fuit desiderium scientiæ. Vnde dixit: Et eritis sicut Dij scientes bonum, & malum, mulier autem hoc audiens statim illud considerauit, ac comedit, atque hoc modo decepta est mulier, sicut dicit Apostolus. Fuit deinde ibi post peccatum ambitionis, peccatum inobedientiæ, peccatum etiam gulæ, quando gustauit, & vidit, quod esset bonum: hoc modo tribus peccatis peccauit mulier; sed vir peccauit peccatis inobedientiæ, & gulæ, sed non ambitionis, non enim dixit ei mulier, eritmus sicut Dij, quia scientia præditus erat, nec etiam credidisset, tamen peccauit peccato elationis, & contemptus, Vnde sciebat, quod Deus dixerat, in quacunque hora comederitis, morte moriemini, & cum videret, quod mulier comederat, & tamen non statim mortua erat, sic statim contempsit præceptum Dei, & putauit se ipsum minus transire, & hoc fuit peccatum contemptus.

Videns etiam vir se, sic nobilitatum, & tanta præditum dignitate, putabat, quod pro re tam modica Deus eos non interficeret, sed propter excellentiam indulgeret, & in hoc peccauit peccato elationis, quia se nimis reputauit, & hæc puto, quod sit intentio sanctorum in hac parte. Sic ergo patet: Verum peccatum primi hominis fuit superbia, vel non, sed nunquid eius peccatum fuit grauissimum omni peccato. dicunt hic Doctores, quod alia peccata ex genere suo, & specie fuerunt graviora, sicut mors Christi, peccatum Sodomorum, & multa alia? Dicunt enim quod aliqua sunt præcepta naturæ, quædam vero disciplinæ; & prima quantum ex se sunt maiora, quàm secunda, tamen secunda possunt esse maiora ratione circunstantiæ.

Ad propositum, quia illa persona, scilicet Adam prædita erat virtutibus, & scientia, non in hoc, quod transgressa est diuinum præceptum, sed ex sola circunstantia personæ fuit grauius, licet non fuit grauius absolute, & ex se.

Sed Contra, quia peccatum inobedientiæ directe contra Deum videtur, quod ex se sit ita graue peccatum, sicut quodcumque aliud, siue illud sit infidelitas, siue aliquid aliud: Vnde primo Regum dixit Samuel ad Saul, quod quasi idolatra est, qui nõ acquieuit mandatis. Et cõfirmo hoc, quia licet inobedientia includatur in omni peccato, tamen in quantum est peccatum speciale, in quo est directe paruipensio Dei in veniendo directe contra eius præceptum, videtur esse grauissimum peccatorum. Vnde fur, & adulter licet aliquo modo faciant contra præceptum Dei, non tamen directe, immo libenter vlium quilibet tale, quod non caderet ibi diuinum præceptum, nec intendit aliquis eorum Deum paruipendere, immo nec aliquam considerationem, habet de Dei mandato; sed tantum intendit delectationem experiri. & confirmo, quia illud peccatum inobedientiæ aufert Deo honorem debitum, & hic directe tantum, quantum idolatria; alia autem peccata, vt peccata Sodomorum, & huiusmodi, tantummodo auferebant Deo honorem indirecte.

Respondeo ad istum articulum, quod grauitas peccati potest considerari, vel secundum sui speciem, vel quantum ad impuritatem, vel quantum ad deformitatem: si consideretur tertio modo quoad deformitatem, sic dico, quod plura alia peccata sunt magis deformia, quam peccatum inobedientiæ, sicut fuit peccatum Sodomorum: si etiam secundum speciem suam, sic possunt alia peccata esse graviora: sed si secundo modo, scilicet quoad impuritatem, sic dico, quod ratione circunstantiæ personæ, quæ erat prædita scientia, fuit peccatum Adæ grauius, quia exilites præditus tot donis gratuitis nullo modo debuit peccare. Ad argumentum in oppositum patet.

DISTIN-

DISTINCTIO XXIII.

AN IMPECCABILITAS POSSIT ESSE CONDITIO voluntatis creatæ.

Præterea quæri solet: In ista Vigesimatertia Distinctione quæro de quodam, quod Magister pertractat in littera, scilicet, Vtrum impeccabilitas possit esse conditio voluntatis creatæ, & in hoc omnes concordant, sed de medio, vnde hæc conclusio probatur non est tanta concordia. Dicunt quidam, quod ideo voluntas creata est peccabilis, quia est de nihilo. Alij dicunt, quia hoc est ratione liberi arbitrij. Sed contra, quia liberum arbitrium manet in confirmatis, & fuit perfectissimè in Apostolis. Adduco igitur in hac Quæstione duas Propositiones, Prima est, quod impeccabilitas potest esse in voluntate per habitum aliquem a Deo datum: ratio est, quia habitus qui facit difficultatem in voluntate ad peccandum, potest tantum intendi a Deo, quod causabit impossibilitatem, sed habitus aliquis existens in voluntate nostra reddit eam difficilem ad peccandum, patet per experientiam: ergo. Adduco ergo ad istam Quæstionem, sicut dixi supra in Quæstione de materia Angelorum, de immobilitate eorum in bonum, & malorum in malum. Secunda est Conclusio, quod non potest fieri voluntas impeccabilis per naturam: ratio est, quia illud, quod per naturam propriam est impeccabile oportet, quod per naturã sit regula inobligabilis sui ipsius, vel sit annexa naturaliter regulæ inobliguabili, sed nulla voluntas creata est huiusmodi, sed huiusmodi est sola voluntas diuina. Vnde non ideo, quia voluntas creata vult bonum, ideo est illud bonum, sed è contrario, de voluntate autem diuina est è contrario, ideo enim res est bona, quia est volita à diuina voluntate, & non è contrario.

Similiter nulla voluntas creata est naturaliter annexa regulæ inobliguabili, hoc enim tantummodo habet ex gratia, quæ non oritur ex principijs suis.

Notandum autem, quod voluntatem per gratiam esse impeccabilem per naturam potest dupliciter intelligi, vel elicitiue, vt sit per naturam causa gratiæ, vel passiue, ita quod per naturam possit immediate recipere gratiam, primum nego, secundum vero concedo, sed nunquid docuit, quod homo esset impeccabilis in prima sui creatione, dico quod non, decuit enim, quod in principio fieret peccabilis, vnumquodque enim agitur, vt aptum natum est agi. Primum autẽ aptum natum est pro merito non sine merito: ergo debuit fieri homo in principio in statu meriti, & demeriti, quod non fuisset, si fuisset impeccabilis. Sed quare permisit eum Deus peccare, dico quod hoc fuit rationabile propter hoc, vt quod si bene ageret, perfectius præmiaretur, si male, appareret magis Dei misericordia indulgendo, & redimendo.

DISTINCTIO XXIV.
DE HOMINE QVANTVM AD POTENTIAM.

Nunc diligenter inuestigare oportet, &c. In hac Distinctione vigesima quarta Magister agit de homine quantum ad potentiam, per quam potuit stare ante lapsum, & non stare, quæ est ipsum liberum arbitrium. Ad cuius euidentiam quæro vnam Quæstionem.

QVAESTIO VNICA.

De Libero arbitrio, & potentijs animę.

Vtrum diuisio illa partium animæ, quam ponit Theologus, scilicet sensualitatem, liberum arbitrium, & synderesim, & conscientiam, portionem superiorem, & inferiorem, sit diuisio Aristotelis. & quod non, probo, Boetius enim dat, & assignat tres modos artificialium diuisionum, vna est vniuersalis in partes subiectiuas, alia est totius integralis in partes suas, tertia vero in accidētia: sed diuisio prædicta non videtur contineri sub aliqua illarum: ergo non est artificialis. Probatio minoris, non est enim diuisio totius in partes subiectiuas, quia tunc quælibet illarum virium esset anima, nec est totius integralis, quia anima est simplex, nec est subiecti in accidentia puta essentiæ in suas potentias, quia tunc conscientia esset potentia, quod non est verum, cum potentia sit incorruptibilis manente anima: conscientia autem quandoque totaliter corrumpitur.

Sed in oppositum est Magister in littera, vbi posita ista diuisione dicit concludendo hic de partibus animæ, &c. Item Augustinus de quantitate animæ dicit hanc diuisionem esse bonam.

REspondeo hic pono ad maiorem euidentiam Propositiones aliquas. Prima est quantum ad liberum arbitrium, & dico, quod liberum arbitrium non est vna potentia, puta voluntas sequens deliberationem; nec est illa voluntas, vt habens in virtute actum potentiæ inferioris, puta deliberationem; nec est aliquis habitus; nec est intellectus & voluntas simul, sed dico, quod est quædam propria passio totius hominis, consurgens ex connexione duorum actuum intellectus scilicet, & voluntatis.

In hac totali Propositione sunt quatuor propositiones partiales negatiuæ, & vna affirmatiua; primo ergo probo negatiuas: Pono ergo primo, quod liberum arbitrium non est vna potentia, siue illa potentia sit deliberatiua, siue sit voluntas sequens deliberationem. hanc pono propter opinionem quandam, quod liberum arbitrium est voluntas, non quidem absolute sumpta, sed vt sequens deliberationem.

Hanc Propositionem pono oppositam, quam probo: quoniā de ratione liberi arbitrij nō est tantū libere velle, sed libere arbitrari, sicut. n. liberū arbitrium vult libere, sic libere sententiat; Vnde sententiare libere ita est actus intellectus practici sicut velle est actus voluntatis. & confirmo hoc per diffinitionem Magistri, quam ponit in litera, qui dicit quod liberum arbitrium est facultas intellectus, & voluntatis. Secundo dico, quod liberum arbitrium non est voluntas vt habens in virtute actum potentiæ deliberatiuum; hoc dico propter opinionem quandam, quæ dicit, quod electio, & liberum arbitrium nominant voluntatem vt habentem in virtute deliberationem præcedentem; vt sic liberum arbitrium sit conclusio conclusionis præcedentis vt virtualiter continetur voluntate.

lūtate. Contra, quæro quid intelligis per virtutē; cū dicis volūtas vt continens in virtutes an intelligis per potentiam, & tūc erunt duæ potentiæ scilicet voluntas, & illa virtus, ar dicit virtus illa actum vel habitum, vel accidens aliud; non actū, quia liberum arbitrium est principium actus; nec habitum, vt dicit opinio vltima, quod non sit habitus, nec dicit accidens, quia non apparet, quod accidens; nec tu assignas illud: ergo.

Tertio dico, quod liberum arbitrium non dicit habitum, quoniam de ratione habitus est, quod habens operetur deter minare per ipsum, & hoc bene, si est habitus bonus, vel male, si habitus malus per Philosophū in prædicamentis: sed liberum arbitrium se habet indifferenter ad agere, & non agere, & indifferenter ad agere bene, & male: ergo.

Quarto dico, quod liberum arbitrium non est intellectus, & voluntas quoddam congregatum & coniunctum. Hoc probo, quia coniunctum, siue illud, quod dicit duo coniuncta non prædicatur in obliquo de coniuncto, vt homo non est aliquid coniuncti, sed secundum Magistrum liberū arbitrium prædicatur in obliquo coniuncto, seu intellectu, & voluntate. dicit enim Magister, quod liberum arbitrium est facultas intellectus, & voluntatis, sed est conditio quædam consurgens ex vtroque. Ideo pono Conclusionē affirmatiuam, quod sicut risibile sequitur apprehensionem intellectiuam, & complexionem corporis, ita quod nec est corpus, nec est anima, nec aggregatum ex vtroque, sed est aliquod consurgens ex vtroque simul; sic ex connexione actuum intellectus & voluntatis oritur liberum arbitrium, vt proprietas quædam includens duo, scilicet actū voluntatis & arbitrium: & ideo dicit actum intellectus, & libertas est conditio resultans ex vtroque, ita quod oportet necessario, quod vtrūque sit liberum, & quod habeamus libertatē respectu vtriusque. Probo quoniam si non esset arbitrari, & in potestate, etsi arbitrari non sit in potestate nostra, tunc actus prudentiæ, qui est sententiare, dicere, & vtile videre, de quo Aristot. 6. Ethic. non esset in potestate nostra, cum tale videre sit in intellectu formaliter, sed videre vltimatum, quod est actus intellectiuus, non enunciatiuus, qualis est ille, bonum est ire ad Ecclesiam, sed imperatus a voluntate & determinatus, quod est dicere, & sententiare, fac hoc; hoc inquam videre est necessario in potestate nostra alias actus vltimatus prudentiæ non esset in potestate nostra, quod est contra Philosophum, qui ponit prudentiam Virtutem moralem, & per consequens est habitus electiuus, quod non esset, si non esset in potestate nostra. Et confirmo, quia propter hoc fiunt prædicationes, & persuasiones, sæpè enim contingit, quod illitteratus homo prædicat, & mouet scientem, hoc non facit (certum est) vt causet in eo siue informet iudicium enunciatiuum, quia in hoc illiteratus præcellit ipsum, igitur hoc est, vt informet iudicium, & determinet ipsum, vt fiat de non determinato determinatum & per hoc habeat rationē iudicij vltimati imperari: Hinc est quod docilem vocamus eum, qui habet conforme vltimatum iudiciū enunciatiuum, quod sequitur naturam rei. Sic ergo dico, quod tam iudicium, quam actus voluntatis est liberum, vt sic libertas sit conditio vtriusque, cum iudicium habeat, quod sit liberum inquātū practicū est, à volūtate determinate libere.

Nunc secundo probo, quod liberum arbitriū oriatur ex connexione duorum actuum sic. Illud oritur ex connexione duorum actuum, quod non est vltimatio duorum illorū illa dempta, sed dempta coniunctione, siue actu voluntatis non est in potestate nostra arbitrari, nec etiam velle est in potestate nostra vsus liberi arbitrij, vt patet de pueris, & furiosis, eodem modo e contrario si ponas actum voluntatis iam non est in potestate nostra vsus arbitrij. Comparando autem intellectū ad obiectum non habet aliud intellectus de voluntate: ergo oportet, quod libertas proueniat sibi aliunde ab aliquo, quod determiuat ad intrinsece, illud autem est voluntas, vt alias patebit, voluntas dico, non mediate velle, sed vt est prior ipso velle. Liberum igitur arbitrium dico, quod est proprietas duarum potentiarum, sicut est proprietas intellectus, quod possit ratiocinari, sic est proprietas intellectus, & voluntatis, vt concurrant, simul consurgit ex eis facultas, quæ est posse libere arbitrari, & hæc est libertas arbitrij.

Secunda Propositio est de sensualitate. Dico ergo, quod sensualitas non est, nec nominat, nisi potentiam aliquam apprehensiuam, nec etiam appetitum exteriorem, qui vocatur appetitus complantatus, sed nominat appetitum interiorem, qui est potentia, & virtus complantatiua in corde, sicut in organo, & in mente mouetur ab extimatiua.

Istas Propositiones per ordinēm probo. Dico primo, quod non est potentia apprehensiua: Ratio apparet, quia quando dicimus potentiam peccantium sensualitatis semper referimus nos ad appetitum sensitiuum, vel eius passionem.

Dico secundo, quod nec appetitum exteriorem; quodlibet enim sensitiuum particularium consequitur proprius appetitus proueniens ex propria qualitate, & complexione organi illius.

Dico tertio, quod nominat appetitum interiorem. Vnde dicimus, quod fames, & sitis sunt appetitus quidam, qui proueniunt ex tactu præcordiorum. Est igitur virtus appositiua radicata in corde quæ mouetur extimatiua. Vbi considerandum est, quod cogitatiua, siue extimatiua apprehendit conuenientia sensui exteriori, & ex apprehensione illa statim mouetur cor, quandoq. secundum virtutem irascibilem, quandoque secundum virtutem concupiscibilem, secundum quod occurrunt diuisæ apprehensiones conuenientes, siue sensui exteriori, siue interiori, cuiusmodi sūt excellentia, & amicitia, & huiusmodi, respectu quorum sunt passiones, & appetitus. Ille ergo appetitus, qui mouetur immediate ad talem apprehensionem, est subiectiue in corde, sicut patet per Philosophum, & Commentatorem 3. de anima, ex quo patet, quod omnes passiones sunt subiectiue in corde.

Dices: Verecundia est passio, & tamen non est subiectiue in corde, sed in facie?

Respondeo dico, quod aliud est passio, aliud est transmutatio realis facta in corpore à passione sicut

sicut sequela passionis, dico tunc, quod passio om
nis est subiectiue in corde, passiones autem corpo
rales, quæ sunt transmutationes corporis, ex con
sequenti transferuntur ad alias partes corporis.
Ad propositũ dico, ꝙ verecũdia est passio cordis,
& subiectiue in corde; facta autẽ huiusmodi passio
ne in corde, cor emittit sanguinem ad exteriora
maxime ad faciem, & tunc ex hoc sequitur ru
bor in ipsa facie. Eodem modo tumor est passio
cordis, quæ est formaliter quædam cordis direc
tio, ideo sequitur conformis passio in facie, quæ
est transmutatio corporalis, & ideo fit pallor in
facie. Gaudium similiter est cordis passio, quia di
latatur cor, & inde deriuatur consimilis passio
ad alia membra transmutatio, propter quod in
gaudio facies dilatatur. Dico ergo quod sensuali
tas, de qua est nunc sermo, est huiusmodi appeti
tus existens obiectiue in corde, de quo sint om
nes passiones sensuales subiectiue, hoc est appeti
tus, quod vocat Aristoteles obediens rationi, siue
aptum natum obedire rationi, & quandoque vi
tus à passione fit inobediens rationi, & tunc di
citur sensualitas, & assimilatur serpenti, quia ideo
quod habet calide attrahere rationem ad illimi
tata, & suadere ei.

Tertia propositio est de portione superiori, & in
feriori, vbi considerandum est, quod portio su
perior, & inferior non sunt diuisæ potentiæ; nec
sunt habitus in potentijs, nec modi aliqui potenti
arum, nec sunt actus earum, sed dicunt, & nomi
nant eandem potentiam in ordine ad alia, & alia
obiecta siue ab actibus diuersorum modorum. Di
co, quod non sunt duæ potentiæ, non enim sunt ni
si vnus intellectus, vt diuersimode respicit æterna
speculabilia, & inferiora practica; est eadem po
tentia, quæ vt respicit æterna pure speculabilia,
dicitur portio superior; vt vero respicit tempora
lia practica inferiora, dicitur portio inferior.

Dico etiam, quod portio superior, & inferior
nõ denominant habitus, non enim habitus faciũt
diuersitatem illam, quæ attribuitur portioni supe
riori, & inferiori.

Dico tertio, quod portio superior, & inferior
non distinguuntur pænes diuersa media, hoc dico
propter opinionem quamdam, quæ dicit, quod
sunt eadem potentia, & idem actus specie, immo
numero, variatus solum per diuersa media, per
quæ potest diuersimode inferri, verbi gratia di
cẽdo actus: non occides, potest inferri per mediũ
de genere superiorum pura per diuina, dicendo,
Deum offendere malum est, hæc potest etiam in
ferri & per medium inferius pertinens ad tem
poralia, Verbi gratia dicendo, sic: Occidis, suspẽde
ris vel exulabis, vel amittes amicitiam siue possessi
sionem. Hic autem modus dicendi etsi particula
riter dicat vnum, tamen adhuc non satisfacit,
nam portio inferior in plus se habet, quam esse
circa practica, potest enim esse circa speculatiua,
quod patet, quia Augustinus ponit sapientiam
in portione inferiori: ergo non videretur, quod
illud dictum sit conuenienter. Ideo dico, sicut di
cunt antiqui, quod portio superior, & inferior
distinguuntur pœnes officia. Vbi considerandum
est, quod æterna, & temporalia, licet non vari
ent formalem rem obiectorum, tamen variant
rationem modorum. Vnde Philosophus 6. Ethic.
vbi diuidit partes animæ in speculatiuum, & con
siliatiuum, dicit, quod speculatiuum est circa
æterna, consiliatiuum vero circa speculabilia, &
ideo intellectus vt infertur speculando circa æter
na dicitur portio superior, vt vero fertur consi
derando circa tẽporalia, dicitur portio inferior. Le
quia speculatiuum dirigit consiliatiuum, ideo
portio superior dirigit portionem inferiorem, vt
sic portio superior habeat rationem finis; Nam
æterna cum hoc, quod habent rationem specula
tiui, habent etiam rationem prioris directiui; sic
ergo portio superior, & inferior nominant intel
lectum per duas facies, & notitias vt dictum est.
Sciendum est etiam, quod portio superior, & infe
rior non tantummodo distinguũt intellectum, sed
etiam alias potentias, vnde Augustinus portio
nem superiorem attribuit voluntati, & memo
riæ, vt dicatur voluntas superior, vt naturaliter
æterna inferior vt vult temporanea, & in volen
do ea regulatur per æterna. Sic etiam dico de me
moria, & sic totus homo secundum vnum mo
dum intelligendo memorando, & volendo æter
na dicitur portio superior, idem vero totus ho
mo intelligendo memorando, & volendo tempo
ranea dicitur facies, & portio inferior.

Quarta propositio est de conscientia & synde
resi, dico enim, quod conscientia, & synderesis
possunt tantum nominare actum vel habitum.
Et quando dicunt actum, non dicunt actum
tantummodo intellectus vel voluntatis, sed
dicunt actum vnius altero necessario concur
rente: Vnde dicunt necessario actum intel
lectus concurrente tamen voluntate. Hoc dico
propter quamdam opinionem, dicunt enim qui
dam, quod conscientia, & synderesis vere dicit ha
bitum, sed hæc opinio non habet apparentiam.
Nam certum est, quod dormiens dicitur habere
conscientiam, sicut & synderesim, & tamen non
habet actum: ergo tam conscientia quam synde
resis videtur importare habitum. Dico vlterius
quod non nominat habitum pertinentem simpli
citer ad voluntatem subiectiue, hoc dico propter
alios qui dicunt, quod pertinet habitus ille ad vo
luntatem præcise, & ratio eorum est, quia remor
dere videtur esse actus pertinens ad voluntatem
remordere videtur esse quoddam moueri, sed
mouere pertinet ad voluntatem, sed actus con
scientiæ, & synderesis videtur esse quoddam re
mordere: ergo.

Et confirmatur, quia multi magni clerici ha
bent iudicium intellectus perspicacissimum, &
bonum, qui tamen modicum vel nihil habent de
conscientia; cuius oppositum esset si conscientia
esset actus intellectus.

Contra opinionem illam arguo, quia repre
hendere videtur esse actus intellectus. Non enim
videtur esse reprehendere aliud, quàm vitium de
testatiue ostendere; similiter accusare testamen
tum, omnes isti actus sunt intellectus, qui tamen
sunt actus conscientiæ.

Dico igitur, quod sicut prudentia est subiectiue
in intellectu concomitatiue autem est in voluntã
te oportet enim ad hoc quod in voluntate sit bo
num videre, & bonum sententiare, quod in volun
tate sit conformis motus, alias posset aliquis esse
prudens bene sententiando, & tamen male eligen
do,

do, & ideo rectitudo prudentiæ in intellectu neces
sario exigit rectitudinem voluntatis. sic in propo
sito dico conscientia enim est subiectiue in intel
lectu, communicatiue tamen, & exigitiue in vo
luntate, ita quod necessario habet motum consor
mem in voluntate, ita quod conscientia recta est:
rectitudo quædam intellectus, & concomitanter
est rectitudo voluntatis; conscientia vero obli
qua est obliquitas intellectus, & concomitatiue
est obliquitas in voluntate Sed quid est formali
ter conscientia in intellectu, & quid synderesis?
Dico quod Synderesis non est aliud quam lumen
quoddam, & rectum iudicium de primis præce
ptis, & de his, quæ sequuntur manifeste, & imme
diate ex illis, quale est hoc primum: Quodcunque
vultis, quod faciant vobis homines, facite illis,
quod ponit Christus in Euangelio.

Similiter ea, quæ ponuntur manifeste ex eo, sic
est forte ad tale iudicium rectum in principijs
agibilium, & quæ manifeste sequuntur ex illis po
test dici synderesis, & hæc est subiectiue in intelle
ctu, sicut actus iudicij est subiectiue in eo.

Ad hoc tamen, quod talis habitus sit in in
tellectu, oportet, quod aliquid sit proportio
nabiliter in volũtate, sicut ad hoc, quod sit videre
rectum in intellectu oportet, quod adsit aliquis
conformis actus in voluntate, & ratio huiusmodi
potest esse, quoniam qualis est vniusquisque, talia
sibi, & alia videntur 3. Ethic. ideo qui habet volun
tate, necessario eius iudiciũ quandoq. subuertitur
sicut dicit Aristoteles 6. Ethic. de dicentibus Em
pedoclem, quod, quod talia dicunt ore non corde
sic dico de conscientia. Hinc est, quod multi sunt
valde prudentes et optimi iudicij, qui tamen
sunt malæ conscientiæ. Vnde qui enuntiant non
furandum, & tamen furari eligunt, sunt similes
pueris, qui dicunt Empedoclẽ, peruersa. n. electio
peruertit iudicium, & hinc est, quod omnis malus
est ignorans 3. Ethic. Sic ergo patet quid est synde
resis, quia est habitus subiectiue in intellectu, quo
recte iudicamus de principijs agibilium, agens
necessario aliquid conforme in voluntate.

Nunc de Conscientia dico, quod conscientia
est conclusio illata ex synderesi existens in intel
lectu coassumpta cũ alia propositione à memoria
præteritorum. Vnde synderesis dicit, malum est fu
rari, tunc memoria præstat propositionem illam,
tu furatus es, & statim conscientia infert, ergo tu
egisti malum. Cõscientia ergo est actus talis con
clusionis illatæ, sed conscientiæ habitus est habi
litas quæ inclinamur ad conclusionem sic illatam
vt illatam à principio. Dico ergo quod ad hoc,
quod conclusio sit talis recta in intellectu, requi
ritur necessario aliquid conforme in voluntate.
Nam practicum illud sic illatum est remordens,
sed non esset remordens nisi esset aliqua concor
dia voluntatis approbantis, & maiorem, & mino
rem, & conclusionem: dico tunc quod tam synde
resis quam conscientia vtrumque potest nomi
nare tam actum quam habitum existentem for
maliter in intellectu, cõmunicatiue autem in vo
luntate, pro quanto exigit necessario aliquid con
formæ a parte voluntatis.

Vltimo ad punctum quæstionis est quærendũ;
An diuisio potentiarum animæ prænominata sit
artificialis.

Respondeo dico, quod sic, ratio est Vnusquis
que artifex intẽdens de anima, & partibus eius, in
tantum intendit artificialiter de ipsis, in quantum
pertinet ad suum propositum. Vnde dicitur in fi
ne, quod tractans de virtute in tantum habet tra
ctare de partibus animæ, in quantum spectat ad
suum propositum de virtutibus. Theologus autẽ
tractat de merito, & de demerito actus animæ, si
cut moralis de moralitate actus: ergo ad eum
pertinet tractare de potentijs animæ, in quantum
in eis existit meritum, & demeritum. & quia ar
tificialis diuisio debet sumi penes consideratio
nem principalem, ideo debet Thologus diuidere
potentias animæ in ordine ad meritum, & deme
rium: & quia ad meritum, & demeritum requi
ritur dominium actus, ideo capit inter potentias
animæ primo liberum arbitrium, quo sumus do
mini actuum nostrorum, & quia secundo suppo
sito libero arbitrio considerat processum mixti,
qui oritur ex natura primorum principiorum
practicorum, quæ est synderesis, & applicatio
ad conclusionem cum altera propositione coas
sumpta, quod facit conscientia, ideo conuemen
ter diuidit alias duas partes animæ, scilicet in cõ
scientiam, & synderesim. Ex parte autem demeriti
primorum parentum, ibi enim primo serpens mo
uens & suadens, secundo fuit mulier annuens vel
amittens, & tertio vir approbans, & consentiens,
& ibi peccatum fuit consummatum: sic ratione
in nobis procedit demeritum, quia primo est sen
sualitas persuadens, quæ est quasi serpens conti
nue mouens ad malum, illa sensualitas mouet in
tellectum vt respicit inferiora, qui vt sic dicitur
portio inferior, & est intellectus; vt respicit
inferiora mulier, quia est aptus natus cito, &
magis concuti a serpente, idest, sensualita
te; tunc tertio intellectus, vt sic motus circa
inferiora emittit persuasionem, & tunc suã
det sibi ipsi, vt respicit superiora, quod transgre
diatur mandata Dei, & leges æternas, & tunc ra
tio consentit, & est peccatum consummatum.
& propter hoc Theologus accipit inter potentias
animæ sensualitatem, rationem superiorem, & in
feriorem: ergo artificialiter determinat, siue diui
dit has potentias, quantum spectat ad suum
propositum. Hinc est quod Aristoteles aliam, &
aliam diuisionem dat de potentijs animæ in lib.
Ethic. vbi determinat de anima in ordine ad vir
tutes, & aliam in lib. de anima, vbi determinat
de ea absolute. Ad argumentum in oppositum
patet ex dictis.

DISTIN-

DISTINCTIO XXV.

DE SPECIALI CONSIDERATIONE HABENDA IN libero arbitrio.

Nunc ergo ad propositum redeamus, &c. Postquam Magister in præcedenti distinctione diuisit potentias animæ, secundum quas concludit esse meritum, & demeritum in homine, ac secundum quas peccatum primi hominis extitit consummatum, nunc redit ad specialem considerationem habendam in libero arbitrio. quo primus homo peccauit, potuit libere stare, & libere vere in peccatum. & quia Magister dicit, quod potestas liberi arbitrij libera est ad vtrumlibet, quia libere potest moueri ad hoc vel ad illud; & quod dicitur liberum quantum ad voluntatem, quia potuit voluntarie moueri, & spontaneo appetitu ferri potest, ad ea quæ bona vel mala iudicat, ideo quæro ad euidentiam horum quæ hic dicuntur, duas Quæstiones.

QVAESTIO VNICA.

1 Prima est, Vtrum aliqua res possit mouere se ipsam.

2 Secunda est: An voluntas moueatur ad volinem a seipsa, vel ab alio obiecto,

ARTICVLVS I.

Vtrum aliqua res possit mouere seipsam.

QVANTVM ad primũ arguo primo, quod aliqua res potest mouere se ipsam, quia natura est principium motus, & quietis eius in quo est 2. phys. text. 3. ergo idem potest mouere se.

Antecedens patet, probo consequentiã, quia alias principium motus non esset in eo, quod mouetur, nec esset aliquid eius, quod falsum est, cum dicat ibi Philosophus, quod forma est natura.

Confirmo hoc per Commentatorem, qui dicit ibi, quod licet in motu alterationis idem non possit se mouere; in motu tamen locali idem mouet se, vt patet de animali, & graui mouente se ad centrum.

In oppositum est Philosophus 2. Metaph. 2. qui diffiniens potentiam transmutatiuam dicit, quod est principium agendi in alterum, in quantum alterum: sed omne quod mouet se, mouet se per potentiam transmutatiuam: ergo motum in quantum motum est aliud à potentia, qua mouetur.

Respondeo ad illam quæstionem, à multis dicuntur multa, sed dimissis multis modis dicendi pono propositiones, Prima est quod mouens & motum non oportet esse distincta subiecto, & loco: hanc pono propter quorundam opinionem dicentium, quod non sufficit ad mouens, & motũ quod sint distincta res essentialiter, sed oportet, quod sint distincta subiecto. Ex hoc principio deducũt, quod intellectus non potest causari ab alio existente in intellectu subiectiue, sed necessario causatur à phantasmate. Similiter quod intellectus non mouet voluntatem & phantasma, ratio est, quia intellectus & voluntas sunt in eodem subiecto, non sic voluntas, & phantasma ratione organi.

Sed ista opinio non habet mentem in hoc Aristot. & Commentatoris, propter quorum tamen sententiam tenẽt illam conclusionem, & probo: Quod expresse sit contra mentem eorum, tam 8. Metaphysices, quàm 8. Phys. quàm 2. & 3. cæli, 2. mundi. 8. Phis. tom. 27. com. 30. Philosophus dicit de motu animalis in loco, quod anima est mouens corpus, vbi dicit Comment. com. 30. quod non oportet quòd mouens, & motum sint distincta subiecto; quandoque distincta per essentiam, & subiecto, quandoque autem per essentiam, non ex subiecto, sicut dicit de anima & corpore, & verba eius ibi sunt illa, cum declarauit, quod ea, quæ mouentur naturaliter &c. Sequitur infra, & abre-

abbreuiatio eius est, quoniam illa quæ mouentur per principium in eis, necesse est, vt diuidantur secundum diffinitionem in motorem & motum, & vt non sit idem secundum diffinitionem & essentiam: motor enim debet esse distinctum a moto, aut secundum diffinitionem, & esse simul, idest secundum essentiam & substantiam, sicut est in his quæ mouentur ab extrinseco; aut secundũ diffinitionem tantum, sicut est dispositio in habentibus animas, in quibus motus distinguitur à motore secundum diffinitionem, licet non secundum esse, quia impossibile est animam esse sine corpore. hæc ille. Et tamen ponit ibi propositionem istam à proposito, quod idem non mouet se, & quod non oporteat motorem & motum distingui subiecto, ego probo ex hoc specialiter, quod omnes rationes, per quas probatur, quod idem realiter non potest se mouere, non tamen probãt, quod idem subiecto non possit se mouere. Et prima quædam ratio est, quia si idem moueret se, esset idem in potentia & actu; patet quod non probat, nisi quod idem realiter non mouet se: Nam non est inconueniens, quod duæ res in eodem subiecto sint talia, quod vnum sit in actu, & reliquum in potentia.

Similiter ratio alia, quod relatio realis non est eiusdem ad se, non concludit, quia in eodem subiecto possunt esse duo, quorum vnum refertur ad alterum realiter: ratio est talis, quod agens est præstantius patiente, tantum concludit quod eadem res non agit & patitur. Sed formalis eorum ratio est, quia si mouens & motum possent esse eadem subiecto, tunc forma posset mouere materiam. Sed hanc rationem soluit Commentator ibi, quod forma non potest mouere, non quia sunt in eodem subiecto, sed quia oportet, quod motum sit res in actu, materia autem non est ens in actu.

Ad oppositum autẽ istius opinionis patet per experientiam, experimur enim quod forma aliqua recepta in materia, potest de illa materia educere aliam formam subiectiue in illa; sicut patet de radio existente subiectiue in aere, in quo tamen producit splendprem. Smiliter principia & conclusiones sunt eodem subiecto, consimiliter habitus & actus, & tamen principia sunt causa conclusionis, & habitus causa actus.

Secunda propositio, quæ sequitur ex prima, est, quod idem potest se mouere per accidens, licet idem non possit se mouere per se: & primo ratio istius propositionis est, quia quando aliqua sunt eadem subiectiue, moto vno mouetur reliquum; ac per consequens, quod mouet per se vnum per accidens, mouet reliquum, sed aliquid potest mouere aliquid, quod est idem cum eo in subiecto: ergo moto illo & ipsum mouetur, & per consequens moto illo per se mouet se per accidens, & hoc modo mouet anima se per accidens moto corpore.

Dicis, anima non mouet primo corpus, sed vna pars corporis mouet aliam, alias moueret corpus non organice.

Contra, alias dixi, quod hoc non est verum, dixi enim quod in corpore animalis, vbi pars mouet partem, musculi mouentur, & mouent alias partes, & est deuenire in motu musculi ad indiuiduum, & tunc illud secundum Aristot. non potest mouere, nec moueri: Ideo dicit Aristot. lib. de causa motus animalium, quod punctus non potest esse primo motum, sed primo motum est calor naturalis in musculis, quo moto mouetur totus musculus, quo moto mouetur neruus, & deinde pars propinqua corporis, denique alia. de hoc tamen alias.

Tertia propositio est, quod non puto, quod simpliciter res aliqua posset se mouere primo & per se. Hanc propositionem probo rationibus aliquibus, primo sic. Motum & mouens per se, & primo sunt in opposita dispositione, ratio est, quia mouere est passum assimilare, mouens enim trahit passum ad se assimilando cum: vnde 2. de generatione dicitur, quod agens & passum sunt in principio dissimilia, sed in fine sunt similia. Hinc est etiam quod passum resistit agenti, scilicet propter oppositas dispositiones, quæ sunt in eis, & ideo agens pro tanto dicitur assimilare, quia trahit ad similem dispositionem. *2. de generatione.*

Tunc sic: si aliquid potest simul & per se, & primo esse in actu virtuali, & potentia formali, aut ex hoc non est in alia & alia, & opposita simul dispositione, & tunc non se habet, vt agens & patiens; si autem ex hoc est in opposita contradictione, habeo propositum, contradictio enim est, quod idem sit simul in oppositis dispositionibus. contradictio enim includitur in omni oppositione, formatur ergo sic ratio: Idem quo res agit, & quo res patitur, sunt in opposita dispositione: sed in eodem impossibile est quod res sit in opposita dispositione: ergo impossibile est, quod eadem res per se agat, & patiatur.

Secundo sic: De ratione agẽtis est quod assimiletur passo, alias non assimilaret sibi passum, trahendo cum ad se: sed impossibile est quod idem dominetur sibi, & trahat se ad se, & assimilet se sibi: ergo.

Tertio sic. Actus formalis, & potentia formalis opponuntur: ergo actus virtualis, & potentia formalis opponuntur: sed actus formalis, & potentia formalis ex hoc quod opponuntur, non possunt simul, neç esse idem in ipso formali, & actu formali: ergo propter eamdem causam, idem nõ potest esse in actu virtuali, & potẽtia formali.

Antecedens istius rationis conceditur ab omnibus, consequentiam primo probo: Quia quando aliquid opponitur alteri, magis opponitur ei, in quo illud, cui opponitur, nobiliori modo cõtinetur, quàm sit in se: sed actus formalis nobiliori modo continetur in actu virtuali, quàm in se, nobiliori enim modo actus virtualis habet actum formalem, quàm si haberet eum formaliter: sed potentia formalis opponitur actui formali: ergo multo magis opponitur actui virtuali.

Confirmo hoc: Quia agens & patiens oppositomodo aspiciunt formalem terminum: cuius ratio est, quia illud quo aliquid patitur, & est in potentia ad formalem terminum, est in potentia in illo genere, & imperfectum in genere isto: agens autem est in genere illo perfectum: ergo verum est dicere, quod agens & paciens respiciunt terminum opposito modo: sed nulla eadem res potest aliquid idem respicere modo opposito: ergo alias vna & eadem realitas esset perfecta, & imper-

imperfecta in genere illo, ergo.

Quinto arguo sic, Nulla res est sibi ipsi esse, vt sic: sed si idem moueret, se idem esset sibi ipsi causa causandi, ergo. Vbi sciendum est, quod si forma fieret per se, non est dubium, quin agens attingere posset formam, non attingendo passum, sed secundum Philosophum forma non fit per se, sed compositum: tunc sic: Compositum fit per se, si ergo aliquid moueret se, sic aliquid quod per se includitur in motu, esset per se mouens, & illud motum, & sic idem esset per se agens, & per se inclusum, & per se terminus actionis: ergo idem per se est sibi ipsi causa, vt sit.

Et confirmatur, quia actus sicut non potest habere pro principio terminū per se actionis, quia tunc idem produceret se, & ageret se, sic nō potest habere pro principio illud, quod per se includitur per se in termino actionis ex eadem causa. quod autem forma non fiat per se, sed compositum, patet 5. Metaphisices, & 12. per Philosophū, & Commentatorem, alias nō posset euitari creatio. Propter quod dicit Commentator, quod agens non est producens, sed extrahens; ratio autem quare materia per se non fit, quia non est res per se, siue natura aliqua in actu, sed tantummodo est complementum in actu, idest compositi.

Confirmo hanc vltimam propositionem argumento philosophico, quoniam mouere physicè non est aliud, quàm potentiam ad actum extrahere: Si ergo idem mouet se, ergo potentia extrahet se ad actum, sed agens est perfectionem largiens: Item idem largietur perfectionem sibi ipsi.

Sed contra istam propositionem vltimam sunt dubia quædam. Et primum est illud dictum Philosophi. 8. Phis. 32. Quod illud, quod est in potentia essentiali, indiget motore extrinseco per se; illud autem, quod est in potentia accidentali, non indiget motore extrinseco, sed per se ipsum potest exire ad actum.

Primum dubium.

Respondeo textus ille mouet multos ad putandum quod Aristot. intellexerit, quod idem potest se mouere ad actum secundum, quod ego nego. Dico enim quod nihil se ipso potest exire, nec de potentia essentiali, nec de potentia accidentali ad actum, sic quod sit mouens primo & per se motum; licet bene mouens & motum possint esse in eodem subiecto, tamen impossibile est quod eodem reali sit agens & sit recipiens.

Tunc ad Philosophum dico, quod nec de potentia essentiali, nec de potentia accidentali, idē potest se extrahere ad actum, sed semper indiget alio extrahente; vnde si est in potentia essentiali, indiget extrahente per se, & essentiali; si vero est in potentia accidentali, indiget extrahente accidentali, quod est proprium remouens prohibens, vt statim dicam de graui.

Aliud dubium est de graui, quod videtur, quod moueat se.

Respondeo: si tenerem, quod graue moueret se, ego dicerem quod cælum mouet se; nec video quare corpus cæleste non possit se mouere motu circulari, sicut graue mouetur per se motu recto. A quo ergo mouetur graue deorsum, non à generante, quia potest non esse; & tamen graue mouebitur. Et propterea Commentator videtur dicere 8. Phys. & 3. cæl. & mundi: quod graue mouet se per formam grauitatis.

Respondeo dico, vt Philosophus & Commentator 8. Physic. & 3. cæli & mundi, quod in motu graui est accipere duplicem motum, primus est essentialis, quo de non esse exit ad esse, & iste est a generante.

Alius vero motus est essentialis, & hic est à re mouente prohibens, qualis est descensus deorsum, postquam accepit esse, hic enim descensus deorsum non oportet, quod sit elicitiue à generante secundum eum. Vbi considerandum est, quod illud, quod prohibet graue, ne sit in centro, est medium siue aer: Nam à moto eo statim esset in centro. Vnde 8. Phys. dicit Philosophus, quod si esset vacuum, motus esset in eo in instanti: tunc ergo lapis siue graue mouendo aerem remouet prohibens, & sic mouet se; sicut mouet lapidem ille, qui amouet columnam, quæ impediebat lapidem a descensu. Lapis ergo mouet actiuè, & prima motio passiua est in aere, non in lapide, quia aer est primo motus, moto autem aere mouetur lapis, & hoc per accidens, ex hoc quod sunt vnum in situ. Exemplum huiusmodi est in naui mota, ibi prima motio actiua per se est ipsius nautæ, & prima passiua per se nauis, & prima actiua per accidens est ipsius nauis, prima vero passiua ipsius nautæ, sic in proposito. Et hinc est, quod sicut ex nauta, & naui integratur vnus motus totalis, & vnus totalis mouens, sic ex lapide & aere, vt lapis sit primum mouens per se, & vltimo motum per accidens, aer vero sit primum motum per se, medium vero motum per accidens; hoc modo motum essentialiter est ille aer, motum vero accidentaliter est ipse lapis, & illemet est mouens accidentaliter. Ratio est quia mouere accidentaliter non est aliud, quàm prohibens remouere, prohibens autem erat ille aer: ergo lapis essentialiter mouet aerem: sed moto aere essentialiter, ex hoc accidentaliter mouet se, & hoc quia sunt vnum situ, hoc modo essentialiter mouet corpus; moto vero corpore illa mouetur accidentaliter quia moto corpore, sicut Philosophus dicit; sic in proposito. Et ex hoc sequitur illud Philosophi 4. Physic. quod si aer medius non esset corpus, moueretur in medio in instanti. Et ratio est, quia lapis ad hoc quod motu continuo descendat deorsum, indiget medio tamquam primo moto.

8. Physic.

4. Physic.

Sed dices quod illa solutio non sufficit, quoniā lapis si localiter mouet aerem, necessario primo mouet se.

Respondeo ad hoc, quod assumptum est verum, & ratio est manifesta ex regula Philosophi, quam dat de moto & mouente. 8. Phys. & 5. Vnde dicit, quod si aliqua virtus mouet magnitudinem in aliquo tempore, media portio illius virtutis mouebit medietatem illius magnitudinis virtutis mouentis ad totam magnitudinem: talis est proportio partis eius ad partes magnitudinis: ergo lapis est primum mouens se: ita quod sit primo mouens, & primum motum, sequitur quod si mola mouet se in vna die, sicut medietas molæ, & mouens est media virtus molæ mouens est, sic medietas molæ vt est motum est media pars moti: motum ergo sicut tota molæ virtus, vt mouens

8. Physic.
5. Physic.

uens mouet se, vt passiua est in vna die; sic media pars eius, vt mouens est mouebit se, vt passiua est, in æquali tempore, vt puta in vna die: sed consequens est falsum: ergo falsum est, quod lapis moueat se deorsum; nec quod mola sit primum motum, sed aer est primum motum, & tunc bene apparet, quod regula Philosophi currit ibi; non hoc modo, sicut tota mola ad tantum aerem motum sit pars molæ: sed totus aer motus à mola est duplum respectu medietatis molæ, eo quod idem aer est, quod est primo motum ab vtroque, ideo medietas molæ mouebitur in duplo tempore. Et ratio est, quia virtus in tota mola est dupla ad virtutem mediæ partis; & cum idem mobile sit vtrobique, sequitur, quod medietas moueret in duplo minori tempore. Dices, quod hoc est ratione resistentiæ, quia aer resistit lapidi non ratione talis proportionis.

Contra: Eodem modo resistit lapidi; & cum animal vnum duplæ virtutis in æquali tempore, per æquale spatium portabit duplex onus, & tamen est æqualis resistentia, solum ergo est proportione motoris ad motum. Primo dices generans mouet lapidem.

Respondeo, per motorem essentialiter ego capio monere per se, talem enim voco motum essentialem; qui est eius, quod per se primo mouetur; in proposito lapis non mouetur hic essentialiter, quia non per se, per se enim mouetur à generante, qui tantum dat de loco, quantum de forma, & tantum de forma, quantum de motu locali: motum ergo hoc, quod dicitur motum essentialiter, accipitur pro per se moto, & motum essentialiter necessario mouetur ab extrinseco, motum vero accidentaliter potest vtique moueri ad se, vnde mouendo alterum essentialiter, mouet se accidentaliter.

Alia difficultas est de aqua frigida, quæ cum fuerit calefacta remoto calefaciente redit se ipsa ad propriam frigiditatem, frigiditas ergo post calefactionem accipit nouiter esse post non esse; ergo aliquo agente: illud videtur esse illamet aqua: ergo.

Respondeo, sicut dixi, quod graue mouet se accidentaliter remouendo prohibens, sic dato, quod aqua moueat se ad frigiditatem per accidens remouendo prohibens, & hoc est intentio Commentatoris. Vbi considerandum, quod secundum eum ibi aqua fit calida per agens, puta per partes quasdam igneas, quæ sunt vapores ignei immixti per totam aquam; vbi considerandum, quod aqua, dum calefit, primo resoluitur in vaporem, & sic semper resoluendo magis, & magis, quousque fiant in ea partes igneæ, quæ impediunt eam à propria frigiditate, hoc dicit Commentator ibi, & patet per experientiam. Nam quando aqua calefit, videmus, quod immiscentur quidam fumi, & hinc quando volumus eam refrigerare, circumducimus eam ad hoc scilicet, quod euaporent fumi illi, & exhalent partes igneæ. Et hinc est, quod quando aqua bullit, aqua est frigida in fundo, & in superiore parte calidissima, & causa non est alia, nisi quia partes igneæ petunt semper superiorem partem.

2. de anima com.

Et hæc ratio communiter assignatur à Medicis, & Philosophis. Ex hoc patet, quod secundum Commentatorem ibidem, quod sicut se habet ignis ad frigiditatem, sic aqua ad caliditatem; sicut ergo ignis non potest frigefieri, sic nec aqua calefieri. Ideo calefactio, quæ apparet in aqua, non est pura calefactio aquæ puræ; sed sunt quidam fumi, & vapores ignei dantes illam caliditatem, & habentes in se caliditatem illam, aqua tunc reuertitur ad frigiditatem per hunc modum, quod cessante actione ignis, partes aquæ non resolutæ agunt continue in partes illas, siue vapores igneos, quæ sunt partes illæ resolutæ, & ex tali actione vapores illi condensantur: & quanto magis condensantur, tanto frigescunt, donec sint toraliter condensati & apti ad hoc, quod recipiant à partibus agentibus debitamm frigiditatem, & tunc vltimo aqua secundum omnes suas partes redit ad naturalem frigiditatem; & sic totum aquæ non mouet se primo, sed primo mouens sunt partes non resolutæ; primum vero motum sunt partes resolutæ.

Ad argumentum in oppositum, quia est communis sententia, quod idem potest esse motum a se, non tamen potest per se se mouere, sed per accidens, hoc modo, dico, quod non est illud, quo mouetur totum ens compositum physicum, & non est ibi primo motum, sed compositum, scilicet totum ens, non vero per accidens, quia vnum est subiecto cum illo. Ad Commentatorem, qui dicit, quod elementa mouent se.

Respondeo ille 3. de anima respondet, siue exponit se in vno verbo, ostendit enim ibi, quod motus elementorum assimilatur motoa se, quia mouet per formam suam, non tamen per illam mouet se per se primo, sed per accidens, licet sit valde difficile videre, quia non apparet, quomodo primo modo, cum sit vnum cum eo, quod requiritur ad hoc, quod possit se mouere moto illo.

ARTICVLVS II.

Vtrum voluntas moueatur ab obiecto.

AD secundam quæstionem arguo primo, quod voluntas moueatur ab obiecto, quia quando aliquid requiritur per se ad aliquid, necessario requiritur ad illud, vt causa in alio genere (à nulla enim videtur aliquid dependere per se, nisi à causis suis) sed obiectum per se requiritur ad actum voluntatis: ergo. Dices: Requiritur vt terminus. Contra, non terminat volitionem, vt finis intra, sed extra, sed per se requiritur intra: ergo.

Confirmo, quia Commentator dicit, quod balneum in anima mouet, vt efficiens.

Dices contra: Omnis causa, sine qua non de necessitate est causa, tamen quia sic eius absentia est causa absentiæ, effectus eius præsentiæ est causa præsentiæ eius.

Confirmo: Causa, quæ est causa tantum sine

qua non est causa tantum priuariua, obiectum autem, vt videtur, est causa positiua.

In oppositum est, quia nullam mobile habet actum in potestate; Nam nullum mobile, vt tantũ passiuum est, habet dominiũ sui; er agens, & actus eius, ideo enim quia agens agit, patiens patitur, non e contrario: sed secundum omnes Philosophos, voluntas habet dominium super actum suum: ergo illa est agens suæ volitionis, quia semper agens, extra quod est obiectum, non habet dominium.

Respondeo hic primo ponam opiniones: secundo mediabo inter illas.

Opiniones autẽ sunt sex. Vna opinio est, quod mouetur ab obiecto, & hæc diuiditur, quia aliqui dicunt, quod illud est phantasma; alij quod obiectum in intellectu, puta species vel intellectio.

Alia opinio, quod mouetur à se. hæ autem opiniones patet, quod sunt extremæ, aliæ autem sunt mediæ. Vna dicit, quod partim mouetur ab obiecto, partim à se, ita quod vtrumque concurrit ibi, & integrat rationem vnius totalis esse. & ista etiam bifurcatur, quia aliqui dicunt, quod totaliter mouetur ab obiecto respectu finis, sed partim ab obiecto, partim a se, eorum quæ sunt ad finem. Alij vero dicunt, quod exercitium actus mouetur a ratione, & hoc modo aliquas potentias ad inquirendũ de obiecto sed in finem exercitij habito obiecto ad determinationem actus mouetur ab isto. hi modi obiecti reducuntur in generali ad opinionem.

Tertia autem opinio est, quod quoad aliquam effectuationem mouetur ab obiecto, in quantum obiectum causat effectum, primo in voluntate, sed habita illa tunc voluntas mouet se ad volitionem.

Quarta opinio, vt dictum est dicit, quod ab obiecto, & à se, vt ab vna causa totali, & ambo concurrunt vt causa partialis. Et sic sunt sex opiniones in generali, duæ quidem extremæ, quatuor mediæ. hæc de primo.

De secundo videtur mihi, quod primæ opiniones duæ, quæ sunt in extremo, sint simpliciter falsæ, aliæ vero mediæ possunt concordari, quia teneo, quod voluntas aliquo modo est causa, non tamen totalis causa. Probo opiniones primæ sint falsæ. Prima quidem, quæ dicit, quod mouet se, quia nihil potest extrahere se de potentia ad actum.

Secunda vero opinio, quæ dicit quod volitio essentialiter est a phantasmate vel intellectione, non video quomodo possit saluari, quod voluntas sit domina sic actus, sicut probat argumentum ad principale; non enim posset homo arbitrari libere, & libere velle, secundum illam positionem, & hoc in speciali probo ratione tali, Quando est aliquis ordo agentium, & patiẽtium & repatientium, si omnia agentia agunt ibi, necessitate enim & omnia pãtientia patiuntur necessitate, nunquam vltimum quod sequitur ad ista necessitate naturæ esset, nisi necessitate naturæ, quod omnino impossibile esset, vel positis, illud non esset: Ratio, quia ex necessarijs non sequitur non necessarium; Voluas igitur, & reuoluas quantumuis illa agentia, & patientia, quæ præcedunt semper illud quod necessitate natura sequitur, ad illa necessario ponitur, & non poterit non esse positis ipsis: si ergo intellectio mouet ad volitionem, & hoc necessitate naturæ, cum non sit agens liberum, quantumcunque voluntas moueat prius ad præcedentes deliberationes, quia cum in toto decursu deliberatio, cum deliberatio fit, omnia agentia, & patientia agunt, & patiuntur naturaliter, necessario omnes actiones, & passiones in toto decursu illo erunt necessariæ; & ideo illud, quod in fine habebitur ex eis, esset necessarium necessitate naturæ. Maior istius rationis nota est, & probata, sed minor patet per te. Dicis enim, quod volitionem recipit voluntas ab obiecto, mouet tamen ad deliberationem in quantum præsente obiecto præcipit intellectui vlterius deliberare, & ibi non sistere: Tunc arguo sic: Percipere deliberare, cum per se non sit nisi velle deliberare, causatur ab obiecto: ergo naturali necessitate, & per consequens deliberatio erit necessaria, & eodem modo totus decursus actuum intellectus in tota deliberatione esset necessarius, quia quodlibet est ab obiecto, & sic vsque in finem deliberationis omnia præcedentia sunt necessaria: ergo iudicium, quod sequitur deliberationem, est iudicium vltimatum, esset necessarium, quia deliberatio præcedens fuit necessaria.

Dices: in obiecto sic iudicato apparent duæ rationes scilicet ratio boni honesti, & turpis delectabilis. Contra: A qua illarum rationum mouebitur? non ab vtraque: ergo vel à nulla, & tunc nihil sequitur; vel à fortiori, & tunc illud quod sequitur, necessario sequitur. Ideo videtur mihi, quod opiniones meæ possunt concordari. Ad cuius euidentiam pono illam Conclusionem quod voluntas mouet se ad volutionem per accidens, vbi considerandum est, quod aliud est aliquid dicere motum, & aliud est determinare elicitiuum motus ad mouendum: exemplum, pono quod ego velim currere, & curram, voluntas mea certum est non elicit istum motum, sed ipsum elicit potentia motiua, & tamen voluntas determinat potentiam motiuam ad hoc, quod eliciat motum: sic etiam certum est, quod intellectus elicit intellectionem ad eliciendum vel non eliciendum intellectionem, ita, quod in potestate voluntatis est, quod eliciat, vel non eliciat: Tunc ad propositum dico, quod voluntas non elicit, nec causat in se volitionem, sed illã causat iudicium vltimatum intellectus, tamen voluntas determinat ipsum iudicium ad hoc, quod moueat ad volitionem; vltimatum enim iudicium in intellectu est aptum natum mouere ad volitionem, sed tamen non prædeterminaretur a voluntate. Dico igitur, quod volitio est ab intellectione impressiue, est tamen a voluntate applicatiue, & determinatiue, non quidẽ quod determinet se, prima determinatio passiua est in intellectione, quæ per voluntatem determinatur adhoc, quod agat, & ex hoc, quod voluntas dicitur agere per accidens in se, vt formetur; sic ratio quando aliquid determinat virtutem actiuam ad agere in se, determinat

aliquo

aliquo modo se per accidens, & per accidens potest dici agere in se, sed voluntas determinat intellectionem ad hoc, quod agat volitionem. nam intellectio non ageret, nisi determinaretur à voluntate: ergo.

Notandum autem, quod voluntas dupliciter potest dici determinare iudicium intellectus ad agere, vno modo determinando rationem in finem: conuenit enim aliquando, quod intellectui occurrit duplex ratio motus indifferenter; verbi gratia, bonum est ire ad Ecclesiam propter Dominum, & bonum est non ire propter delectationem in aliquo alio habitam, & stante tale duplici ratione in intellectu nunquam illud videre intellectus moueret ad determinatam operationem; & ideo voluntas potest determinare videre, cum ratione determinante alia dimissa, vt sic fiat iudicium determinatum in intellectu, quod bonum est ire nunc ad Ecclesiam propter Dominum, & bonum est ire propter delectationem in aliquo alio habendam. & stante illa secunda ratione in intellectu, nunquam videre intellectus moueret ad determinatam operationem, & ideo voluntas potest determinare videre cum ratione determinante alia dimissa, vt sic fiat iudicium determinatum in intellectu, quod bonum est ire nunc ad Ecclesiam propter Deum, & tunc tale iudicium mouebit ad volitionem, si tamen sit vltimate determinatum, vt statim dicam. Alio modo potest volũtas determinare iudicium intellectus, hoc modo. Vbi sciendum, quod intellectu conuenit esse duplex iudicium, quoddam enunciatiuum & simplex, quod sequitur naturam rei, seu principia practica apprehensa ab intellectu, puta absolute dicendo, bonum est ire ad Ecclesiam, vel, bonum est non fornicari, quod iudicium habet luxuriosus; aliud vero iudicium est in intellectu, quod dicitur iudicium vltimatum practicum, & hoc non est iudicatiuum & enunciatiuum, sed est imperatiuum: illud autem non habet, quod sit imperatiuum, & vltimate determinatiuum ex natura rei, nec ex aliquibus principijs in intellectu, sed hoc habet ex actiua determinatione voluntatis, quæ imperat & determinat iudicium tale, & illud est videre vltimatum, quod est proprius actus prudentiæ distinctus ab actu, qui est inuenire media, quod pertinet ad Eubuliam & ab actu, qui est bene sententiare inuenta, qui est actus Synæsis, ille autem proprius est prudentiæ, & vocatur præcipere 6. Ethic. & attribuitur specialiter prudentiæ, quia prudentia non esset sine isto. Dato enim quod bene inuenires, bene sententiares enunciatiue, sed si non præciperes bene, non esses prudens: hoc ergo iudicium dicitur imperatiuum, quod idem est, quod fac hoc, ad quod concurrunt intellectus eligendo, & voluntas determinando: Hoc inquam tale est iudicium, quod est aptum mouere ad volitionem, & in eius oppositum, eo stante non posset voluntas velle, licet bene posset determinationem eius suspendere. Primum autem iudicium, scilicet enunciatiuum non mouet, vnde stante eo quantumcumque perspicuo intellectu voluntas posset in oppositum ferri. Hoc ergo secundo modo voluntas determinat eliciti-

6. Ethic.

uum volitionis ad agere; pro quanto de iudicio enunciatiuo facit videre præceptiuum, & imperatiuum, quia concurrit ad ipsum determinando. Hoc ergo iudicium sic determinatum à voluntate mouet per se & primo ad volitionem, & per consequens voluntas mouet se per accidens ad illam: ex quo patet quod in electione volitionis est ordo ille. Nam voluntas est primum mouens, & intellectus primum motum, & intellectio tunc est medium per se mouens, & voluntas vltimum motum, & hoc est per accidens, vt dictum est. Nec oportet ad hoc, quod voluntas determinet intellectionem, quod illa determinetur passiue prius, sed tota, & prima determinatio passiua tantum est in intellectu: vnde voluntas, vt prima volitio determinat se ad velle actiue, nulla prima in ea determinatione passiua, alias esset processus in infinitum.

Exemplum de hoc est de nauta, qui mouet nauem, & mouetur à naui. Nam nauta est primum mouens, absque hoc quod sit motum: nauis enim est primum motum, & tunc nauis vt mota est medium mouens, & nauta vltimum per accidens motum. Sic in proposito, voluntas mouet intellectionem applicatiue, quia determinat eam ad agere, illa intellectio sic applicata mouet ad volitionem, in illam opinionem possunt concidere opiniones iste mediæ: illa enim, quæ ponit, quod mouet ad exercitium actus, & mouetur ad determinationem actus ab obiecto, idem vult dicere cum ipsa; exercitium enim actus, hoc est exitus elicitiui de non agere ad agere ad tale exitum facit voluntas, quod determinat intellectionem ad agere, per specificationem autem, & determinationem actus intelligo elicere illam intellectionem. In illa etiam opinione posset modernus concordare, qui dicit, quod voluntas, & obiectum sunt duæ causæ partiales, non quod sint causalitates eiusdem ordinis, ambæ elicitiuæ: sed vna elicitiua, altera applicatiua & determinatiua. Et ex hoc patet, quare volitio dependet essentialiter ab vtroque, quia vtrumque concurrit ibi vt causa, licet non in eodem genere causalitatis, quia causatio voluntatis non est actio, alias oporteret sibi dare terminum, sed est determinatio principij actionis, quæ duæ causalitates sunt alterius rationis, & ad inuicem separabiles. Hæc etiam est expressa mens Commentatoris 3. de anima comm. 62.

3. de anima com. 62

Ipse enim, & ponit illud Aristotelis, quod intellectus desiderat, & desiderium intelligit, & dicit, quod intellectus desiderat, & appetitus intelligit; & ratio est, quia intellectus cum voluntate sunt vnum mouens respectu desiderij: & etiã respectu iudicij vltimati præceptiuum; & ideo ad vtrumque concurrit tam intellectus, quam voluntas: ideo bene dicitur, quod intellectus desiderat, quia causalitatem habet super desideriũ: Similiter dicit, quod desiderium intelligit, quia habet causalitatem super iudicium vltimatum. Vnde Commentator dicit ibi, quod appetit virtus desideratiua, quæ est intellectus, & quod intellectus desiderat per scientiam, & voluntas intelligit per intellectum, nec desiderium est virtus alia ab intellectu practico. Hæc non essent intelligibilia,

bilia, nisi ambo & intellectus & voluntas, tam respectu desiderij, quàm respectu iudicij practici vltimati integrarent rationem vnius principij. Hæc etiam est opinio Aristotelis 6. Ethic. qui dicit, quod electio est appetitus intellectiuus, vel intellectus appetitiuus. *6. Ethic.*

Sed hic sunt dubia quædam. Primo, quia intellectus videtur esse idem, quod voluntas: saltem non sunt duæ res: ergo mouet se per eamdem realitatem.

Respondeo, concedo, quod eadem realitas animæ sit subiectum intellectionis, & volitionis: tamen quando dicitur, quod intellectus mouet voluntatem, non debet intelligi de potentia, sed de actu, & tunc patet, quod nullum inconueniens est, quod actus intellectus existens in substantia animæ possit causare in eadem subiectiue aliquid aliud à se; sicut radius causat in aere, in quo est, calorem; subiectiue tamen ipsi animæ in causando, & hoc, quia in potestate eius est ipsam determinare ad agere. & esset simile omnino, si aer posset radium determinare ad hoc, quod ageret in se splendorem. Tunc ad formam, non sequitur, quod idem secundum rem agat in se; licet bene idem subiecto, hoc autem nullum est inconueniens, vt patet supra quæstione præcedente.

Alia difficultas est, quia voluntas non agit, nisi per actum, non enim videtur, quod voluntas ali quid agat nisi volendo; tunc quæro, quando voluntas per te determinat per intellectionem ad agere in se, vt habeat volitionem; quæro per quē actum est, per quam volitionem: non per illam met, quia idem præcederet se: ergo per aliam; de illa alia quæro, per quod accidens voluntas determinabat actum illius volitionis. & quia oportet dare, quod per alium, & sic in infinitum; vel stabitur in primo, quod voluntas à se ipsa potest habere volitionem; ad quam non determinat aliud principium elicitiuum à se. Actus enim ille, quo determinat intellectionem, vel est à voluntate immediate, & habetur propositum; vel est ab intellectione, & tunc oportet, quod voluntas per alium actum determinauerit intellectionem, & sic in infinitum.

Respondeo: Nullum inconueniens est, quod voluntas dicatur determinare absque formali aliquo modo quod est velle: Nam determinare est actus voluntatis actiue, & est intellectus subiectiue: non habeo ergo pro incōueniente, quod alius actus sit a voluntate in alia potentia, qui sit actus determinatiuus, absque primo velle in voluntate elicitiue: sicut patet, quod potentia motiua determinatur à voluntate, absque hoc quod voluntas eliciat motum, absque etiam actuali volitione respectu illius motus.

Dices. Non: immo voluntas determinat potentiam motiuam per suum velle.

Respondeo dico, quod nullum ibi præcedit velle. Dico enim, quod illud quo voluntas determinat potentiam motiuam, & alia huiusmodi, est illamet substantia animæ; per determinare enim non intelligo actum elicitiū, nec actionem habentem terminum productum, sed intelligo per hoc, quod actus intellectionis etiam quoad suum elici, & quoad hoc quod moueat, est in potestate animæ.

Dices: Nihil fit de indeterminato determinatū, nisi aliquo addito nouo: ergo si voluntas fit de non determinante determinans, oportet, quod hoc sit per aliquid additum voluntati.

Respondeo, hæc ratio non concludit; ita enim bene concludit contra aduersarios, quod voluntas non mouet se, quia vt mouet se ante fuit indeterminata ad illud; mouet se ergo per aliam volitionem & actum, & sic procedatur in infinitum. Si dicis, quod non alia volitione, sed se ipsa, habeo propositum, quod per substantiam suam, vt etiam actus primus immediatè determinat elicere volitionis; ergo quare sic non poterit determinare elicere intellectionis?

Notandum est igitur, quod imaginatio decipit hic multos, imaginantur enim communiter loquentes in hac materia, quod actus ille determinatiuus voluntatis sit actus transiens, quod non est verum: non est enim actus productiuus, sed productiui determinatiuus. Posset autem dici, quod voluntas determinat aliqua mediante actu voluntatis, aliqua vero immediate nullo actu voluntatis præcedente; sic determinat intellectionem, quæ præcedit omnem volitionem. Tunc ad argumentum, cum dicitur, quod passiuum, vt sic non habet actiuum in sua potestate.

Respondeo, verum est, si sit pure passiuum, quomodo non est in proposito, vt ex præcedentibus patet. Et ad primum cum arguitur, quod obiectum requiritur, vt causa, concedo, vt dictum est, siue vt obiectum, tamen vt habet esse in intellectione, ita quod illa intellectio obiecti requiritur necessario, vt elicitiua.

DISTIN-

DISTINCTIO XXVI.

DE HABITV GRATIAE QVO ADIVVATVR LIBERVM ARBITRIVM

Respectu boni, ne impediatur a malo.

Hæc est gratia operans, & cooperans. Postquā Magister supra determinauit de libero arbitrio in se, & absolute: per quod homo potuit stare in statu innocentiæ, si voluit, & cadere si placuit; hic determinat de eo in ordine ad spiritualem perfectionem eius, quæ est gratia: vnde agit in speciali de habitu gratiæ, quo adiuuatur liberum arbitrium respectu boni, ne impediatur a malo: & primo agit de gratia absolutè. Secundo in quantum est virtus spiritualis, & tertio de ipsa in ordine ad meritum, siue in ordine ad actum meritorium. In hac autem xxvi. agit de gratia in se, vt est perfectio potentiæ absolute. Ad cuius euidentiam quæro.

QVAESTIO VNICA.

ARTICVLVS I.

Vtrum gratia, & virtutes realiter distinguantur.

ARGVO primo, quod non, Quia sicut perfectibile se habet ad perfectibile, sic perfectio ad perfectionem: ergo sicut se habet esse animæ, quæ est immediate perfectibilis per gratiam ad potentiā, quæ est immediatum perfectibile per virtutes, sic se habet gratia ad virtutes: sed potentia aliqua realiter differt ab illa anima, siue ab esse animæ: ergo.

In oppositum est: Quia illa sunt eadem, quorū diffinitio est eadem: sed diffinitio gratiæ & virtutis est eadem, Probo hoc per diffinitionem Magistri in litera, & est sumpta ab Augustino, quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte viuitur: Hæc etiam est diffinitio gratiæ: ergo.

Respondeo in hac quæstione sic procedo; pono enim per ordines aliquas propositiones. Prima est, quod virtus & gratia non se habent sicut genus, & species; nec sicut causa & effectus causæ, sed sicut totale & integrum, & partes, ex quibus consurgit. Hæc propositio dicit tria, primo quod gratia & virtus nō se habent vt genus & species, contra opinionem quandam, quæ dicit quod gratia est ipsa charitas, quæ est species virtutis, at virtus est vnum commune ad gratiam, & alias virtutes: & sic vna species sub genere non est alia, sic nec spirituales virtutes, cuius sunt species, humilitas, & huiusmodi, non sunt gratia, cum non sint charitas formaliter, charitas tamen, siue genus, & reliquæ spirituales virtutes continentur sub hoc communi genere habitus, qui dicitur virtus.

Sed hanc opinionem ego non intelligo, & probo quod virtutes aliquæ spirituales sint gratia formaliter aliquo modo. Arguo primo sic: Fides est formaliter gratia: sed fides est spiritualis virtus distincta contra charitatem: ergo aliquæ spirituales virtutes distinctæ à charitate sunt formaliter gratia. Consequentia patet de se; antecedens probo per Magistrum in litera: Ille enim dicit, quod gratia præueniens est fides, qua iustificamur: ergo aliæ virtutes a charitate pertinent ad gratiam.

Secundo ex Scriptura probo idem, quoniam gratia nihil est aliud quam illud, quo aliquis est formaliter acceptus Deo: sed per virtutes aliquas à charitate est aliquis formaliter acceptus Deo: ergo.

Maior patet, probo minorem primo per Apostolum ad Hæbreos: Impossibile est sine fide placere Deo. *Hebr. 8.*

Et confirmo hoc, quia dempta fide habens charitatem non esset acceptus, & gratus Deo: ergo charitas, vt distinguitur ab alijs virtutibus, non est gratia per essentiam, quia omni alio circumscripto, illa non reddit acceptum Deo. Item eamdem minorem probo per illud Esaiæ: Super quem *Esai. 66.*

quem (inquit in persona Dei) requiescet spiritus A
meus, supple per amorem, & placitum? & respondet, super humilem corde, & timentem sermones meos: ergo humilitas, & timor ex se formaliter reddũt acceptũ Deo. Itẽ hoc probo speciali ratione, sic; Illud reddit formaliter acceptũ Deo, ꝙ facit hominem conformem ipsi Deo, hoc patet, quia gratitudo, & dilectio fundantur super conformitate, & vnitate secundum quasdam perfectiones, consimiles vt est amicitia, religio & huiusmodi: sed aliæ virtutes a charitate reddunt hominem conformem Deo; vnde Matthæi 12. Vt sitis perfecti, sicut & pater vester cælestis, qui solem suum oriri facit, cum loquatur ibi de dilectione proximi, & loquens ibi de misericordia dicit Christus, Estote misericordes, sicut & pater vester est misericors, & de munditia: Sancti estote, quoniam ego sanctus sum. Et confirmo hoc: Deus necessario diligit virtutem suam; puta misericordiã, iustitiam, & alias perfectiones, quæ sunt in eo; ergo secundario diligit ex necessitate perfectiones consimiles in creatura, quoniam potentia, quæ fertur necessario in obiectum primarium, eadẽ necessitate fertur in illud, quod per essentiam est participatio obiecti primarij, perfectiones autem simpliciter in creatura sunt per essentiam participationis perfectionum similiter simpliciter ipsius Dei, & vltra, ergo naturaliter eadem necessitate diligit illud, quod naturaliter participat huiusmodi perfectiones. Nõ enim videtur, quod perfectiones simpliciter formaliter sint in te, & quod Deus non acceptet te, sicut obiectum naturale: Vnde dixi in primo prolixius in principio, quod diuina voluntas necessario, & immutabiliter fertur super essentiam, & perfectiones suas, sicut super obiectum primarium, & super quidditates participantes essentiam suam fertur immutabiliter sicut super obiecta primaria, & hæc est latio simplicis complacentiæ; super perfectiones autem simpliciter in creatura fertur in speciali complacentia, scilicet complacentia amicitiæ, & hoc sicut in obiecta secundaria: & per consequens super creaturam, vt participat huiusmodi perfectiones, fertur vt super obiectum naturale complacentia amicitiæ; ergo Deus diligit omnem illum, in quo sunt participatiue perfectiones eiusmodi simpliciter amore amicitiæ, & hoc naturaliter ratione obiecti formalis participati in illo.

Secundam partem conclusionis, quod scilicet non distinguuntur gratia & virtutes, sicut causa, & effluxus causæ, contra opinionem illam, quæ dicit quod gratia se habet vt causa, virtutes vero vt quoddam profluens a gratia illa. Motivum autem opinionis est illud. Dicunt enim quod homo prior est secundum essentiam, quam secundum potentias; ideo primo perficitur secundum essentiã, deinde secundum potentias; perfectio autem hominis, quoad essentiam est gratia, ipsa enim est conformitas quædam, qua homo ex essentia sua configuratur Deo, essentia autem sic perfecta per gratiam redundat secundario perfectio in potentijs, quæ sunt virtutes ipsæ, vt sic homo in essentia perficiatur per gratiã, & in potentijs per virtutes. Tũc vltra sicut se habet effectia sua ad potẽtias, sic gratia ad virtutes, scilicet, quoniam sicut se habet perfectibile ad perfectibile, sic perfectio ad perfectionem: sed potentiæ realiter differunt ab ipsa essentia animæ, & sunt effluentes in esse ab essentia animæ: ergo sic virtutes different realiter a gratia profluentes realiter ab illa. Fundamentum istius opinionis consistit in vno, arguunt autem sic, Vt fundamẽto competãt primo operationes aliquæ oportet, quod illud primo sit proportionatum in illis operationibus, & si non est proportionatum de se, oportet quod proportionetur per aliud; sed operationes quædam supernaturales competũt nostræ naturæ, ad quas ipsa de se est proportionata: ergo oportet sibi dare aliquid, quo fiat proportionatum: illud autem est gratia, deinde a gratia profluunt virtutes vt species; ergo.

Confirmatur, quia operari supponit esse: ergo operari supernaturaliter supponit esse supernaturale, quod dat illa gratia.

Contra opinionem istam arguo primo, quia si hoc est: ergo nulla remanet in anima virtus infusa: ergo non fides, nec spes, cuius oppositum ipsi concedunt. Consequentia probatur ex dictis eorum, quia virtutes secundum eos non sunt nisi profluxus quidam in potentijs a gratia, quæ ponitur in esse,

Item fictitium videtur, quod sit aliqua qualitas faciens deiformitatem, quæ non sit fides, vel aliqua alia virtus. Item gratia illa aut facit deiformitatem quantum ad actum primum, & hoc nihil est, quia hoc modo anima multo magis est conformis Deo, quam qualitas quæcunque, cum se ipsa sit imago eius: aut facit deiformitatem quoad perfectiones secundarias, scilicet vt homo sit participatiue talis, qualis est Deus formaliter, & hoc faciunt æque bene aliæ virtutes.

Dices: quomodo ergo scriptura distinguit gratiam, & virtutes?

Respondeo: non inuenio nec in veteri, nec in nouo testamẽto, quod suadeatur vel præcipiatur haberi forma aliqua, quæ non sit virtus aliqua.

Ad virtutes enim ibidem plurimum exhortamur, eo modo quo in loco isto: Estote misericordes, sicut & pater vester &c. & ad illas beatitudines quæ sunt actus virtutum, tamen ad gratiam per se nullam inuenio exhortationem.

Et confirmo: quia per virtutes illas maxime cõformatur anima ipsi Deo, quando fit homo per illas participatiue, qualis ipse est formaliter.

Item: si ponis aliquam formam, quæ non sit principium operationis, sed propter hoc vt sit quædã pulchritudo animæ, propter hoc (inquã) non oportet ponere formam, quæ non sit principium operationis, quoniam virtutes seipsis sunt animæ maxima pulchritudo; vnde 1. Etich. dicit Philosophus, quod in virtute non separantur hæc tria pulcherrimum, delectatiuum, & optimum. Tertium quod pono in propositione scilicet, ꝙ gratia distinguitur a virtute siue virtutibus sicut totale, & integrũ a partibus, ex quibus consurgit, probo, & primo expono ꝙ intendo: Dico. n. quod gratia consurgit in anima ex integritate virtutum, do exemplum, sicut enim se habet gratia corporalis ad corpus, ita videtur se habere gratia animæ ad ipsam animam: sed gratia corporalis non videtur esse vna forma aliqua per se, sed magis

gis videtur esse quoddam consurgens ex formis A
diuersis, sicut gratiositas faciei consurgit ex figura, colore, & virtute puta verecundia; Nam pone illam faciẽ, quod sit proportionata quantitas, figura debita, color proportionalis, & gestus verecundiæ, statim omni alio congregato facies illa erit formaliter grata, altero vero deficiẽte ideo deficit esse grata; vnde si facies habeat nasum longum, vel sit inuerecunda, vel pallida, eo ipso est ingratiosa. Sic ergo est in proposito, quando in anima concurrit dilectio, fides, spes, & ceteræ huiusmodi virtutes, omnes simul integrãt rationem vnius gratiæ; nam eo ipso anima est Deo cara, & grata, ex hoc enim homo est qualis esse debet, ideo Deus complacet in eo, & redditur acceptus Deo, & hoc propter rationes superius tactas, quia virtutes sunt quædam participatio formalis obiecti dilectionis diuinæ.

Dices: in me sola charitas ex hoc dicitur gratia, probo, quia ea posita homo placet Deo, ea vero amota omnes aliæ virtutes sunt informes.

Respondeo, concedo, quod charitas est gratia, ita tamen, quod concurrant virtutes aliæ, vnde C
qui haberet charitatem, & nõ haberet fidem, non esset acceptus, quia impossibile est sine fide placere Deo; & ad Rom. 8. Iustificati ergo per fidem, & Iustus ex fide viuit, vnde bene concedo, quod
Habac. 3. charitas est principale, & hoc est quod Apostolus dicit: Si habuero omnem fidem, charitatẽ autem non habeam, nihil sum. Vnde sciendum, quod quando aliqua se habent sic ad inuicem, quod ex eis resultat vnum per integralitatem, benè possibile est, quod alterum illorum concurrat, vt magis principale, sicut figura domus resultat ex D
parietibus, & tecto, tamen non resultat ex æquo ex illis, sed tectum se habet vt magis principale. Sic in proposito, amicitia qua Deus nos diligit, fundatur super connexione virtutum, vnde omnes virtutes hoc modo sunt annexæ in vna gratia. Vnde 9. Ethicorum dicitur, quod amicitia fundatur super virtutem, Vnde virtuosus ea necessitate, qua diligit virtutem in alio. Sic in proposito amicitia Dei ad nos fundatur super virtutum communicatione, & hoc saltem secundum
E quandam analogiam, quia sicut Deus est perfectus virtutibus per essentiam, sic gratus Deo per participationem.

Est autem aduertendum, quod licet amicitia hoc modo funderur super communicatione virtutum, tamen vnum est ibi, quod dat complementum ipsi amicitiæ, sine quo amicitia non est perfecta, illud autem est redamatio, Vnde quantumcunque sim virtuosus, licet diligas me propter in me existentem virtutem, non tamen perfecte diligis me, nisi e conuerso ego redamẽ te, & constet tibi, quod ego redamem te: ratio est quia re F
damatio dat vltimatam mensuram, & complementum amicitiæ, quia propter charitatem in nobis quæ est quædam redamatio, quo redamamus Deum, illa est virtus, quæ complet, & perficit amicitiam Dei ad nos, sine qua non esset amicitia perfecta. propter quod exhortatur nos ad huiusmodi redamationem, cum dicit: diligamus
Ioan. 13. Deum, quoniam ille prior dilexit nos, hinc est, quod caritas principalius concurrit ad amicitiam inter Deum, & nos, & per consequens, quod hoc est, quo sumus Deo grati: sicut possemus dicere, quod figuratio debita faciei concurrit principalius quam color ad gratitudinem faciei.

Sed est hic aliud dubium, quia secundum Doctores communiter, & Sanctos videtur, quod charitas sit idem, quod gratia, vnde χαὶς græce idem est quod gratia latine.

Respondeo, charitas dupliciter potest accipi, vno modo pro eo, quo aliquis accepiat actiue, alio modo pro eo quod acceptatur passiue, Exemplum primi, ideo dicimus aliquem esse in gratia Regis, vnde sic intelligitur illud Regum: B
hæc est gratia tua ad amicum tuum. Exemplum secundi, sicut dicimus, iste est gratus Regi siue ille est gratiosus, & habet in se gratiam, Primo ergo modo concedo quod charitas est gratia, est enim illud, quo formaliter diligimus Deum, & in Deo est illud, quo formaliter diligit nos: sed secundo modo charitas non est gratia, idest non non est gratiositas, illud quo præcise anima est Deo grata; illud enim est connexio omnium virtutum, licet ibi principaliter concurrat charitas, quæ est redamatio vt dictum est.

Alia difficultas est, quia omnes aliæ virtutes Theologicæ excepta charitate euacuabũtur, puta fides, & spes, & tamen gratia in patria non euacuabitur; ergo fides, & spes non faciunt per se gratiam sed charitas sola.

Respondeo dupliciter; vno modo, quod fides, & spes non euacuabuntur, quoad habitus, licet euacuabuntur quoad actus.

Secundo respondeo, dico quod gratia integratur ex fide, & spe, sicut virtutes; virtus autem connotat respectũ condecentiæ ad habentem, & ad statum habentis, hinc est quod primo Politicorum dicitur, quod taciturnitas est vitium in sapiente, & virtus in muliere, decet enim sapientem loqui, Vnde Eccl. 3. tacere primum verbum &c. Ratio est quia vir habet consiliatiuum fortem, mulier vero debilem, sic ergo idem absolutum in vno virtus, in alio vitium in vno tempore, & eodem est virtus, alio vero tempore vitium; ex quo patet quod virtus non debet accipi secundum esse absolutum, & naturale, sed secundum quod connotat respectum congruentiæ, potest si licet, decet, quod facit omne morale.

Ad propositum dico, quod fides, & spes sunt virtutes, non tantum quoad absoluta, sed quoad congruentiam qua fundantur; ideo etsi sint virtutes pro statu viæ, non tamen sunt virtutes pro statu patriæ; & quia gratia non fundatur super virtutibus ratione absoluti tantũ, sed ratione qua sunt virtutes, hoc est, in quantum illud absolutum fundat, siue connotat respectum condecentiæ ad habentem, in patria autem non sunt ibi habitus condecentes, ideo in patria gratia non exigit istos habitus, quoniam non sunt virtutes. Et hinc est, quod forte si fides, & spes euacuabũtur in patria, erũt quoad habitum, non charitas, quia charitas decet omnẽ statum, nõ fides, quia tunc esset aperta vitio, & vltimata tentio.

Secunda propositio est, quod gratia habet tres diuisiones vna diuisio est: gratia quædam est præueniens, quædam subsequens.

Alia diuisio est, gratia quædã est operans quædam cooperans, & has duas diuisiones ponit Augustinus, vt patet in litera.

Tertia diuisio est trimembris, vt dicatur quod gra-

gratia quædam, est bonæ voluntatis immissiua, A quædam malæ voluntatis immutatiua, & quædam facultatis ad bonam operationem administratiua. Quantum ad primam diuisionem sciendum est, quod illa prima diuisio potest accipi quinque modis, uno modo, quod gratia præueniens potest quandoque dici ipsa bona naturalia, vt sunt industria ingenium, & huiusmodi, gratia vero subsequens dicitur gratia gratum faciens. Secundo modo, vt gratia præueniens dicatur gratia gratis data, subsequens vero dicatur gratia gratum faciens; verbi gratia de primo membro, quando peccator existens in peccato mortali cogitat resilire, hæc cogitatio immissa dicitur gratia gratis data; gratia autem gratum faciés est, quam recipit postquàm resurgit a peccato, eiusmodi sunt dona, & virtutes. B

Tertio modo potest accipi gratia præueniens pro gratia, qua sanamur; subsequens vero pro gratia, qua sanati operamur; Deus enim præuenit nos sanando, & subsequitur cooperando.

Quarto modo vt gratia præueniens sit gratia, qua operamur habitualiter, gratia vero subsequens, qua operamur actualiter. C

Quinto modo vt gratia præueniens dicitur respectu boni, pro quodam pondere ad bonum, sed gratia subsequens dicatur respectu mali, pro quadam resistentia ad malum. Quãtum ad secundam diuisionem, sciendum est, quod illam ponit Augustinus dicens, quod gratia operans operatur in nobis velle, sed gratia cooperãs implet, & complet velle. Sciendum enim, quod in nobis est duplex actus voluntatis, vnus interior, alius exterior, primus est à Deo, & ad hunc nos non cooperamur; alius vero est extrinsecus, quod est bene operari, & ad hunc nos bene possumus cooperari, siue in bonum agendo, siue in malo resistendo, vtrobique tamen Deus cooperatur. D

Quod tertiam diuisionem, quæ est trimembris, est sciendum, quod gratia respicit potentias secũdum quas sunt operationes humanæ, harum prima est intellectus, & respectu huiusmodi dicitur gratia in primo membro, quæ est immissio bonæ voluntatis, idest bonæ cogitationis.

Secunda vero potentia est voluntatis, & respectu huiusmodi ponitur gratia in secundo membro, quæ est voluntatis immutatiua ad bonum. E

Tertia vero potentia est executiua exterior, respectu cuius gratia in secundo mẽbro, quæ est administratiua facultatis ad bonam operationem.

Sed hinc est dubium vnum, quare dicatur gratia operans, & quæ est operatio illa, quæ sibi attribuitur? Ideo sciendum, quod gratia est impulsus quidam diuinus cum sit quoddam integratum ex virtutibus, quæ sunt quidam influxus à Deo in voluntatem nostrã. & in isto impulsu non se habet voluntas nostra applicatiue, sicut est de virtutibus naturalibus, sed solius Dei est applicare, voluntatis autem est obedire, & exequi, & hoc modo gratia dicitur in nobis operari. F

Ad hoc exemplum Augusti de Sessore, & Equo, sessor pungit equum, & applicat ad motum, Equus autem tantum habet exequi, & obedire; sic in nobis virtutes infusæ à Deo, quæ est gratia illa, sunt quasi quidam stimuli pungentes ac continue impellentes ad bene agere, & voluntate obsequente fluunt in actum, ideſt, in bene velle, quæ est gratia, sicut a Sessore principaliter, a voluntate autem sicut à pedissequa.

Vltima propositio est ex effectibus gratiæ, dico, q; sunt plures, vt Sãcti dicũt, & scriptura in pluribus locis, vnde Glosa super illud ad Ephesios primo capitulo: In quo signati estis, dicit, quod gratia est signaculum imaginis Dei: & super illud Psalmi: Super niuem dealbabor, dicit quod gratia est nitor animæ: & super illud, sana me Domine, & saluabor, dicit, quod est sanitas nostra, & super illud ad Roman. 6. qua liberate Christus nos liberauit, dicit, quod gratia liberat à peccato, & super illud ad Roman. 9. Iustificati ergo ex fide, dicitur quod gratia iustificat ex hoc efficiendo actus voluntarios. Vnde est sciendum, quod gratia, si inuenit hominem in culpa, habet liberare ab ira, sanare à vulnere, & morbo peccati, & potentias mouere ad bene operandum. Ideo effectus gratię sunt isti, consignare, nitidum reddere, sanare, liberare, & ad bonum mouere; plurimi autem istorum effectum competunt gratiæ non absolute, sed in ordine ad subiectum, quem inuenit sub culpa, videlicet quoad sanare, liberare; secundum enim istos effectus gratia non est in Deo, nec in Angelis, sed quoad effectus alios qui sunt pulchrificare, illustrare opus reddere meritorium vtique est in Angelis, & iustificatis, hæc de quæstione.

Ad argumentum respondeo dupliciter; primo concesso quod potentiæ animæ differunt ab essentia, argumentum non concludit; virtutes enim, & gratia non tantum dat bonum esse, sed esse primum, non nude, non tantum bonum opus reddet, sed etiam habentes perficiunt & si dicas, non valet, quia per gratiam oportet quod homo constituatur in esse supernaturali.

Contra, hoc est superfluum, Nam hoc faciunt virtutes; ponunt enim in esse supernaturali morali, & sicut virtus moralis ponit in esse morali naturali, sic virtutes supernaturales ponunt in esse supernaturali morali.

Allegatur tamen contra hoc autoritas quædam Dionys. secũdo capitulo cæleſt. hierar. quod sicut in generatione aliquid accipit rem prius, quam operari, sic in regeneratione per gratiam.

Respondeo dico quod autoritas illa magis est vocalis quàm realis, ille enim ibi de regeneratione per baptismum concludens, quod antequam percipiat aliqua sacramẽta oportet, quod prius statuatur in vita Christianitatis per baptismum.

Secundo dico argumentum accipit dubium, scilicet quod potentiæ animæ differãt ab anima; hoc enim, etsi verum sit de potentijs subiectiuis, non tamen est verum de intellectu, & voluntate, alias dicam de hoc. Vnde intentio omnium Philosophantium nunquam est, quod intellectus agens & possibilis differant vt qualitates, & quod in anima sit qualitas quædam, quæ sit pura potentia in genere intelligibilium, habens recipere intentiones omniũ generum, nec etiam, quod intellectus agens sit qualitas, cum dicat Philosophus, quod est substantia abstractiua trãsferens intentiones de ordine ad ordinem, hoc idem dico de voluntate. hæc opinio, quod tales potentiæ sunt qualitates, est extranea, & contra opinionem omnium Philosophantium, de hoc tamen alias.

DI-

DISTINCTIO XXVII.

DE PERFECTIONE LIBERI ARBITRII,

quæ est Gratia.

Hic videndum est, quid sit virtus, &c. In ista Vigesimaseptima Distinctione agit Magister de perfectione liberi arbitrii, quæ Gratia est, & hoc inquantum gratia est virtus quædam supernaturalis. Quæro autem ad euidentiam huius Distinctionis: Vtrum præter virtutes morales acquisitas oportet ponere alias virtutes infusas. Arguo primo quod non, quia si oportet ponere virtutes infusas, aut hoc est propter actus alios, vel propter regulã aliquã: sed nec sic, nec sic: ergo. Probo, quod non propter alios actus, quia non experimur alios actus virtute infusa, sed ante sola acquisita, vnde ex frequenter ieiunare possumus habitum acquirere, sicut si infunderetur. Probo etiam, quod non propter regulam aliam, scilicet regulam virtutum moralium, ita: Sic se habet recta ratio supernaturalium, vt Scriptura diuina, quoniam dictamine scripturæ, & studio naturali possum acquirere habitum naturalem ex hoc, quod frequenter studeo, sicut si infunderetur. In oppositum est illud Sapien. 6. Sobrietatem diligite, & iustitiam, quibus in vita nihil est vtilius hominibus.

QVÆSTIO VNICA.

ARTICVLVS I.

Vtrum præter virtutes morales acquisitas oportet ponere alias virtutes infusas.

RESPONDEO, primo ponam punctum quæstionis, secundo ad quæstionẽ. De primo, quæstio ista non est mota propter tres uirtutes Theologicas, quia de illis notum est, quod infunduntur, sed difficultas est de uirtutibus moralibus. Certum enim est, quod virtutes morales possunt esse in nobis ex acquisitione, tunc est dubium; Vtrum præter acquisitas, puta præter castitatem acquisitam, vel præter fortitudinem, & sic de alijs, oportet ponere castitatem, & alias infusas. Et circa hoc sunt duæ opiniones, vna est, quod præter acquisitas, oportet ponere consimiles infusas. Alia est Solemnium Doctorum, qui dicunt, quod non vident necessitatem, quare oporteat tales ponere, quia de infusis videntur sufficere Fides, Spes, & Charitas. Nam per charitatem cæteræ virtutes naturaliter acquisitæ ordinantur in Deum sic, quod sine charitate sint informes, sed formantur per charitatem, & ita charitas cum illa virtute acquisita videtur sufficere ad hõc, quod homo in materia unius uirtutis sit ordinatus, & regulatus in ordine ad Deum.

Nunc respondeo ad quæstionem; pono autem Propositiones aliquas, & prima est, quod aspiciendo ad discursum, & efficaciam rationum, magis dictat ponere, quod nulla talis uirtus infusa poni oporteat, non applicando ad auctoritates Sanctorum, cum quibus expresse teneo, quod præter morales acquisitas oportet ponere etiam infusas. Hæc Propositio duas habet partes, prima est quod de necessitate ponendi huiusmodi uirtutes infusas non præstat efficacia rationum. hoc probo discurrendo per singulas rationes.

Adducitur autem ratio una talis: Existens in gratia potest implere mandata, & sine gratia, & uirtutibus potest homo implere præcepta, & ratio est, quia præcepta dãtur de uirtutibus, & actibus earum: sed sine uirtutibus acquisitis aliquis potest implere mandatum, patet de uno uirioso.

Confirmatur: Quilibet existens in gratia potest implere mandata: ergo habet pro tunc virtutes: sed non est necessarium quoad acquisitas, vt dictum est: ergo.

Respondeo ad istam respõsionem dicitur, quod non

non oportet habere virtutes infusas ad seruandum præcepta, quia ad hoc sufficit solum liberum arbitrium informatum charitate, vt actus virtuosus eliciatur: aliud est enim actum elicere virtuosum, & elicere actum virtuose. Ad hoc enim quod virtuose eliciatur, hoc est delectabiliter, & bene, requiritur habitus: sed ad hoc, quod eliciatur actus virtuosus non requiritur. Sic est in proposito, quia in instanti post absolutionem sacramentalem factam à sacerdote potest quis operari actum virtutis, & tamen non operabitur delectabiliter, cum difficultate remanebit, & vt eliciat actum meritorium.

Alia ratio inducitur, quia paruulis in baptismo infunduntur gratia, & virtutes, non naturaliter acquisitæ: ergo supernaturales.

Respondebitur, quod infunduntur fides, & spes, sed de moralibus non probatur.

Tertia ratio adducitur, quod carẽs virtutibus, quando obligatur ad habendum eas in peccato est; sed homo sine peccato existens est in gratia: ergo debet habere virtutes, quandoque non acquisitas: ergo infusas.

Respondebitur, quod ratio non probat, nisi de fide, spe, & charitate; non autem de alijs.

Quarta ratio aliquorum, quia homo ordinatur ad aliquid supernaturale, & hoc per virtutes, & principium correspondet & proportionatur fini: ergo cum finis sit supernaturalis, oportet quod in homine sint fines supernaturales.

Respondeo concedo, quod oportet ponere aliquas supernaturales: sed dices, quod sufficiunt fides, spes, & charitas. Illa enim tria sufficienter videntur hominem eleuare ad esse supernaturale. ergo rationes non videntur probare intentum, immò magis est oppositum. Nam experimur in nobis oppositum. Vnde 6. Ethicorum, Virtus facit rectam electionem in ordine ad finem: prudentia vero in ordine ad ea, quæ sunt ad finem, dat modum & regulam. *6. Ethic.*

Nunc ad propositum habemus duplicem finẽ, & naturalem & supernaturalem: ad finem naturalem nos disponunt virtutes morales, & prudentia, sed ad supernaturalem charitas, spes, & fides, & hæc videntur sufficere: nec respectu finis naturalis, quod est bonum rationis, oportet ponere morales alias infusas, nec respectu finis supernaturalis alias à prædictis.

Secundo dixi, quod aspiciendo ad Sanctorum auctoritates videtur debere dici oppositum, hoc patet de continentia docet Scriptura, quod non perfecte homo est continens, nisi Deus det nobis virtutes spirituales, ex humilitate speciali, de castitate, & sic de alijs.

Itẽ Augustinus dicit, & habetur in litera, quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte viuimus, quam Deus in nobis operatur.

Item idem patet, quod illud, quod allegatũ est ad Philippen. 6. Vnde scriptura innuit ibi: quod in virtute sit à Deo, & multi faciunt longas instãtias & orationes, & qui potius lõgam instantiam meretur huiusmodi virtutes recipere à Deo; qui aũt habent inclinationem oppositam, sicut dicit Gregorius 2. Dialog. de quodam sancto viro, cui videbatur impossibile posse cõtinere præ tentationis vehementia, cui post orationes longas apparuit Angelus Domini, dicens: sanatus es.

Secunda Propositio propter quid est necesse ponere virtutes illas, dicũt aliqui quod propter aliũ finem, & alij quod propter aliam regulam. Primũ de fine probatur, quia ordinant in alium finem. Exemplum, temperantia acquisita ordinatur, ne ledatur corpus, sed infusa ordinatur, vt castigetur corpus, & reducatur in plenum dominiũ, & seruitutem rationis. Vnde decipiuntur multi credẽtes habere temperantiam infusam, qui tamen habẽt temperantiam acquisitam, sicut qui abstinent sero a cœna, vt valeant melius comedere mane.

Sed ratio ista non valet, quia tunc virtus supernaturalis posset naturaliter acquiri. Nã possum acquirere habitum tẽperantiæ ex puris naturalibus propter finem istum, scilicet vt dometur, & subijciatur corpus.

Illi autem, qui dicunt, quod propter aliam regulã, imaginantur quod virtutes acquisitæ nituntur prudentiæ, vt regulæ, sed virtutes infusæ nituntur regulæ sacræ Scripturæ, quæ quidẽ non est naturalis prudentia: imo videtur imprudentia quædam magis & stultitia, iuxta illud Apostoli: Prædicamus Christum crucifixum, Iudæis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam.

Sed arguo contra istũ modum sicut cõtra præcedentem: quæro enim, quare Theologus ex principijs naturalibus studendo in Theologia non potest acquirere hanc regulam.

Alij dicunt aliter, quod virtutes pertinẽtes ad vnam materiam distinguũtur secundũ distinctionem animæ policiarum: vnde in politia, vbi intenditur bellum, est virtus alia, quã in politia vbi intenditur finis alius, vt dicitur secundum politiã, sic enim in proposito, non enim sumus ciues mundi, sed sumus ciues Sanctorum. Et ideo secundum politiam primam sunt nobis virtutes necessariæ acquisitæ, secundum vero secundã infusæ.

Sed contra, quare respectu politiæ Sanctorum non sufficit fides, spes, & charitas: hæc n. diuidũt inter filios regni & perditionis secũdũ Augustinũ.

Quid ergo dicendum? non videó, quod oportet ponere huiusmodi virtutes propter aliud, quam propter cõcursum circumstantiarum requisitarũ ad actum meritorium, quas nos possumus scire naturaliter, & per Scripturam nescimus tales circumstãtias applicari, nec ad implendũ exire. Hoc autem non potest probari faciliter, tamẽ declaro hic aliqualiter, & primo sic, quando circũstantiæ necessariæ ad actum sunt tales, quod non sumus sufficiẽtes cogitare eas ex nobis, vt ex nobis, multo minus possumus illas attingere per actus nostros: sed secundum Apostolum, vnum actum sufficientem quoad omnes circumstantias nõ sumus sufficientes cogitare ex nobis, nec tamen orare. Vnde Apostolus, quid oremus, nescimus: & Glosa dicit: ibi tempus orantes nos facit: ergo si nõ sumus sufficiẽtes orare pro omnibus circumstantijs requisitis ad actum, multo minus sumus sufficientes exercere illum actũ sic circumstantionatum.

Secunda ratio 2. Ethic. dicitur, quod nullus potest mentem attingere quoad omnes circumstantias: vnde non est homo ita tẽperatus, quin quandoque excedat, & quandoque deficiat. Ideo decit ibi Aristot. quod sufficit ad virtutem ibi ad medium appropinquare: ergo si nescimus concursum *2. Ethic.*

cursum circumstantiarum quas recta ratio dictat ex nobis, quanto minus circũstantias quas attingit voluntas diuina? Et confirmo: si elicio actum meritorium, oportet, quod illum eliciam amore Dei non timore gehennæ, & quod non amore rei temporalis, & quod non sim in peccato. Et breuiter: Omnia quæ Deus vult concurrere ad talem actum nunc, & ex principijs naturalibus nescio, si elicio talem actum, vnde potest misceri vana gloria ibi, vel aliquid aliud huiusmodi. Et confirmo, nam ex hoc patet, quod nescimus, an simus in gratia, vel non; Vtrũ digni odio, vel amore. Potest ergo dici, quod sicut lux deriuatur à sole in aere, & ibi est principiũ caloris; sic à Spiritu sãcto deriuatur ad nos qualitas immansiua, & illa impellit nos ad actum debite circumstantionatum, quem elicientes sumus Deo placentes. Vnde ibi est actus voluntatis, scilicet, credere in Deũ, & alius, qui est sperare, & proponere temperare vti cibo, & huiusmodi actus, & respectu omnium oportet ponere speciales impulsus; ita quod, quot sunt ibi actus voluntatis specie differentes, tot sint ibi qualitates tales immanentes, siue impellentes in circumstantias, quas in talibus actibus exigit diuina voluntas. Et illæ dicuntur virtutes infusæ, & respectu illarum se habet virtus vt Sessor, voluntas autem, vt pedissequa; quia non applicat illa ad agere, sed tantummodo ad obedire, & exequi. Ad argumentum in oppositum patet ex dictis.

DISTINCTIO XXVIII.

DE GRATIA,

QVAE EST PERFECTIO LIBERI ARBITRII.

Illud vero inconcusse, & constanter &c. In hac xxviij. Distinctione agit Magister de gratia, quæ est perfectio liberi arbitrii in ordine ad actum meritorium. Quæro autem circa istam Distinctionem vnam quæstionem, videlicet.

QVAESTIO VNICA.

1 Prima est, Vtrum præmio debeatur meritum de condigno.

2 Secunda est: Vtrum possimus mereri, & adimplere diuina mandata sine gratia?

ARTICVLVS I.

Vtrum præmio debeatur meritum de condigno.

RESPONDEO, aliqui negant præmiũ deberi merito de condigno; contra quos Apostolus videtur loqui ad Thimoth. De reliquo supereſt mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus in illum diem iustus iudex; ecce quod redditionem præmij dicit esse actum iustitiæ, & coronam iustitiæ, ideſt præmium iustorum: ergo. *1. Thimot. 3*

Quicquid sit modo non curo de hoc, quia in quarto dixi de hoc sufficienter, sed est dubium supposito enim, quod vt alias dixi debeatur præmium merito secundum iustitiam, restat difficultas, Vtrum iustitia illa sit distributiua tantum, an sit commutatiua? Dicit vnus Doctor, quod est iustitia distributiua: sed non video quod hoc sit verum. Nam iustitia distributiua est inter duo, nisi distribuitur aliquid, in quo quilibet habet ius, quod est commune vtrique quoad ius: sed in proposito non apparet, quod sit commune aliquid Deo, & homini, in quo homo vendicet sibi ius. Ideo dico, quod ibi est virtus commutatiua præmij pro merito; ita quod damus meritum, & pro eo rapimus præmium. Sed hic videtur dubiũ, quia secundum Apostolum non sunt condignæ passiones huius sæculi ad gloriam futuram, quæ reuelabitur in nobis. Confirmo, quia commutatiua iustitia videtur consistere in proportione meriti ad præmium: hic nulla est proportio: ergo.

Ideo dicunt alij, quod hoc est ratione Spiritus sancti. Etsi enim actus in se prius valeat, tamen in ordine ad principium coassistens, quod est Spiritus sanctus, valet multum.

Contra, quæro quomodo Spiritus sanctus facit istum valere mihi; aut quia est meus, & mihi vnitur, quod absurdum est; aut aliquo habitu immediate; & illud est quid creatum, sicut & actus: ergo adhuc manet improportio illa.

Dico igitur, quod ibi est commutatiua iustitia: sed sciendum, quod iustitia commutatiua est in contra passum puta, si ego do tibi tantum de auro, tu des mihi tantum de pane, consistit in proportione quadam, & hoc modo id quod multum valet, bene potest proportionari ei, quod parum valet; ita dicit Aristot. 4. Ethyc. Quod Dei ad homines est amicitia, non quæ fundetur in vnitate, sed in proportione; vt tantum faciam

tibi

tibi pro tanto. Vnde si ego discalceabo Regem, dabit ex hac proportione mihi equum: sic est in proposito, quod meritum, & præmium non consistunt in æqualitate valoris, sed inæqualentia proportionis, vt sicut se habet creatura ad meritum, sic Deus ad præmium. Quamuis ergo præmium inextimabiliter excedat meritum meum; tamen est ibi proportio, quod si ego facio, quod possum, licet minimum: tamen Deus dat quod in se est proportionabile isti. Vel potest dici, quod tibi debetur illud, propter quod est factum. Opera autem meritoria quædam, quæ sunt ex natura sua ad finem, ideo congruum est, quod reddatur eis finis suus, qui secundum voluntatem decentiæ diuinæ est gloria. Non enim decet tantum donum reddere pro merito qualicumque ad minus circa æternam gloriam. Vnde sicut iustum est, quod corpori organizato infundatur anima, eo quod est ad animam, vt ad finem; sic est in proposito, de merito in ordine ad præmium.

Sed quid est illud, quod meretur illud præmium, vtrum actus, vel habitus?

Respondeo, aliqui dicunt quod habitus.

Sed contra Philosoph. 6. Ethic. dicit, quod non coronantur qui sciunt & possunt pugnare, sed qui exercent actum meritorium.

Sed quomodo verificatur illud Genes. Respexit Deus ad Abel, & ecce actum: ergo primo videtur acceptasse habitum quam actum. Gen. 2.

Respondeo, habitus bene est radix meriti. Vnde acceptatio videtur inesse actui propter habitum, actui tamen non habitui redditur præmiũ. Et ideo bene esset habens habitum siue actum gratiosum, non tamen mereretur.

ARTICVLVS II.

Vtrum possimus mereri, & implere diuina mandata sine gratia.

IVxta hoc quæro; Vtrum possimus mereri, & implere diuina mandata sine gratia. Respondeo dico, quod non. Error tamen Pelagij est ad oppositum: hoc tamen dicunt quidam quòd in actu meritorio omnia sunt à libero arbitrio pure excepta acceptatione diuina. Gratia enim tantummodo est causa acceptationis passiue in actu. Videtur mihi, quod dictum illud non sit rationabile: ad hoc enim habeo dicta Sanctorum, & specialiter Augustini, qui ad hoc fecit quatuor libros contra Pelagium speciales, & sine gratia non possumus bene operari; ita quod ex puris naturalibus secundum eum sumus insufficientes ad actum bonum, nedum ad acceptationem extrinsece, sed quoad intrinsecum in actu.

Dico igitur, quod aliud est dicere actum esse virtuosum, quod est cõforme esse rationi, & aliud est actum esse meritorium, quod debet esse secundum dictamen diuinæ voluntatis. Actum ergo virtuosum primo modo potest vtique homo ex puris naturalibus, sed non complere, vt allegatum est supra per Philosophum 2. Ethic. quod nullus nunquam perfecte attingit meritum virtutis, sed diuina voluntas dictat multas alias circumstantias debere inesse actui, quas non sumus sufficientes excogitare, nec pro eis habendis orare ex nobis, vt ex nobis, & ideo illas impossibile est nos attingere sine speciali impulsu Spiritus sancti mouente, alias vna circumstantia deficiente totum deficit. Vnde quilibet potest experiri, quod vix vnquam eliciet vnum actum, puta temperantiæ, in quo concurrant omnes circumstantiæ; sicut etiam patet de diabolo: Vnde potest homo orare infinitis modis, quia non possunt omnia præuideri, & ideo circa tales actus futuros impetrantur suffragia, & orationes: ergo hoc multo magis est in actu, vbi tot sunt, & requiruntur circumstantiæ. Ideo dico, quod in causa tali actu est necessaria assistentia superior. Hoc idem dico de impletione mandatorum, & idem de vitando peccatum mortale, sicut dicit Glosa expresse super illud Hierem. misericordiæ Domini quia non sumus consumpti: & Augustinus dicit idem. Vnde dico, quod etsi vno homo semel, non tamen diu habet peccatum vitare sine gratia. Vnde Gregorius, peccatum quod per pœnitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit: ratio est ad hoc, quàm Augustinus tangit de baptismo paruulorũ, vbi dicit, quod contra fortem habitum non potest quis moueri, nisi vel ab interiori, vel ab exteriori: ab interiori quod per rationem, vt in pœnitentis apparet: habitus enim eum inclinat ad motum naturæ, ideo homo operatur secundum inclinationem non habitus, & hoc nisi sit resistentia per rationem. Vnde oportet, quod homo sit in continentia sua ipsius titillatione, alias non poterit vitare motum conformem naturali inclinationi habitus mali; & hoc est resistere ab interiori. Aut modo potest resistere ab exteriori, scilicet per aliquod auxilium extrinsecus agentis potentis dominari inclinationi; qualis est gratia, & donum superioris agentis. Potest ergo ratio sic formari: Habens in se habitum vitiosum fortis inclinationis non potest diu cauere à motu conformi illi inclinationi, nisi per aliquod resistens ab interiori, cuiusmodi est apex continuus rationis etiam titillatio rationis; vel per resistens exterius, cuiusmodi est donum Dei: sed homo habet habitum vitiosum firmę inclinationis ex eius prima propagatione; quia fomitem & famulatum corporis, & tirannum siue legem peccati, secundum Apostolum existentem in membris; qui tam fortis inclinationis est, vt diceret Paulus: Sentio in membris meis aliam legem: Vnde dicit, non quod volo bonũ hoc ago, & iterum O infelix ego, quis liberabit me de corpore mortis huius: Ergo oportet, quod si homo debet dici resistere, aut sit in continuo apice rationis, aut auxilium habeat diuinæ gratiæ: sed homo non semper est in titillatione rationis: ergo oportet, quod adsit Dei gratia continua: ergo non diuisum à gratia, potest cauere à peccato ex hoc, & pater de obseruatione præcepti habitus essentiæ existens in nobis inclinat continue ad præcepta negatiua, & ad quoddam contra põdus retrahit ab affirmatiuis, & hinc est quod oportet esse inclinationem continuam ad oppositum, aut apicem rationis, qualem communiter rationem habemus in via, aut doni supernaturaliter dati, quale est gratia diuina. Thr. 3.

DISTIN-

DISTINCTIO XXIX.

DE GRATIA ET PERFECTONE LIBERI ARBITRII.

Post hoc considerandum est &c. In hac Distinctione xxxix. agit Magister de Gratiâ, & perfectione liberi arbitrii, & hoc specialiter in ordine ad statum innocentiæ. Ideo quæro ad euidentiam istius distinctionis conformiter cum Magistro vnam Quæstionem, videlicet.

QVAESTIO VNICA.

ARTICVLVS I.

Vtrum homo in statu Innocentiæ habuerit gratiam, vel habuisset, si mansisset.

ARGVO primo, quod non: Quia habens gratiam habet, vnde potest proficere: sed Magister dicit, quod primus homo in statu illo non accepit, vnde posset ipse proficere: ergo. Maior autem patet, quia gratia non tantum est principium standi, sed proficiendi in melius.

In oppositum est, quia Magister videtur dicere in litera, quod primus homo perfectus fuit tam quoad animam, quàm quoad corpus. Vnde non minus fuit perfectus in anima, quàm in corpore: sed fuit perfectus in corpore: ergo.

Respondeo: hæc quæstio potest intelligi de gratia gratis data, & tunc esset intellectus eius de iustitia originali, vel virtutibus moralibus. Vel potest quæstio esse de gratia gratum faciente, secundum hoc ergo pono tres propositiones, prima est de gratia gratum faciente. Secunda est de originali iustitia. Tertia de virtute morali.

Quoad primum dico propositionem istam, quod homo in statu innocentiæ non fuit creatus in gratia, & tamen habuit gratiam ante lapsum. Hanc propositionem pono propter diuersos modos dicendi. Quidam enim dicunt, quod nec fuit creatus in gratia, nec præuentus gratia ante lapsum, quia expectabat Deus, quod illam mereretur.

Alij dicunt, quod fuit creatus in gratia. Opinio autem Magistri media est, & est collecta ex Sanctorum auctoritatibus, quod nec fuit creatus in gratia, & tamen ante lapsum habuit gratiam, & per illam stetit ad tempus; ita quod inter creationem eiusmodi, & lapsum fuit mora aliqua, in qua Deus dedit sibi gratiam, hanc opinionem teneo. Ideo pono propositionem prædictam, & eam probo: Quia in his, quæ sũt de facto tenenda, vel non tenenda secundum fidem, magis tenendum est illud, ad quod videtur ire mens & auctoritas Sanctorũ, qui sunt à Deo in talibus specialiter illustrati in his, quæ sũt fidei, vel sũt propinqua fidei: sed Sancti cõmuniter, sicut Augustinus, & alij, quos Magister enumerat in litera, dicunt, quod homo non fuit in gratia creatus, & tamen fuit gratia præuentus ante lapsum: ergo. Vnde Augustinus, vt Magister dicit in litera, dixit, quod homo non habuit, vnde posset proficere in melius: ergo nec gratiam.

Alij vero Sancti, quos ibi inducit Magister, puta Gregorius, & Damascenus dicunt, quod habuit charitatem, & mentem præditam, & fuit vnitus Deo, ac præditus virtutibus, & hos sequuntur, qui sunt de opinione secunda. Cum ergo tenendum sit, quod Sancti verum dixerint, & quod non contradixerint sibi in hoc, ideo eligenda est via media, per quam possunt cõcordari, vt dicatur, quod homo non fuit creatus in gratia, qua posset proficere in melius; & ad hoc vadit auctoritas Augustini, sed tamen ante lapsum fuit præditus gratia, & charitate; & ad hoc vadit mens aliorum Sanctorum.

Itẽ Magister in quadã distinctione huius libri secundi dicit, quod Angeli non fuerunt creati in gratia: vnde qui steterunt, post modum habuerũt gratiam: qui vero non steterunt, nunquam gratiam habuerunt: ergo si Angeli in gratia non fuerunt creati, quare hoc dicendum est de homine? Ad hoc est deueniendũ necessario; quòd congrue non est creatus in gratia; nec videtur, quod ex naturalibus haberet gratiam.

Sed hic faciunt aliquam difficultatem per hoc, quod status Innocentiæ non fuit subiectus varietati, sed fuit vniformis, & eiusdem rationis: ergo si quandoque primus homo habuit gratiam, videtur, quod semper habuit illã. Sed faciliter euaditur illa difficultas: dicitur enim, quod status ille

est vniformis & eiusdem rationis semper quoad naturalia, & originalem iustitiam, non quoad gratuita.

Dices: Sancti loquuntur de statu illo, sicut de statu vniformi, & eodem semper.

Respondeo, imo loquũtur de eo, vt eodem, vel eodem per tempora mutato, & variato, vt auctoritates dicunt.

Secunda propositio est de originali iustitia, vbi primo videndum est, quid erat quidditatiue iustitia originalis; & dico, quod habitus, & qualitas quæ à solo Deo dabatur, & conferuabatur: Sed quis erat effectus eius? Dico, quod facere obedientiam plenam inter appetitum, & rationem, ita, quod per illam fiebat, ne appetitus sensitiuus præueniret rationem. ex hoc autem sequitur effectus, quæ erat pronitas ad bonum, & difficultas ad malum.

Dico primo, quod erat habitus non actus, quia originalis iustitia erat respectu primi actus, tamẽ quia fuisset in Adam dormiente, vel de alio intense considerante.

Dico secundo, data a solo Deo, quia nec fuisset à naturalibus, nec ab aliqua alia creatura, dico quantum ad effectus eiusmodi, primo, quod appetitus sensitiuus per eam præueniret, alias fuisset homo, in naturali obliquitate ante peccatum, passiones enim ex se non habent rationem rectitudinis, sed magis obliquitatis, etiam vt præueniunt rationem, ideo fuisset homo in statu recto. Dico secundo, quod non contraluctaretur rationi, quia ex quo totus homo fuisset pronus ad bonum, & difficilis ad malũ, sicut hodie est e contrario. Vnde videmus, quod multa sunt, quæ in se non habent, quod inclinent appetitum, quare in se non habent rationem delectabilis, & tamen eo ipso, quo per præceptum fiunt vetita, sola ratio vetiti dat eis, quod inclinent appetitum, quod non est ex alio, nisi ex naturali inclinatione eius in malum, & difficultate in bonum, & ex tali inclinatione innascuntur primi motus, & venialis culpa.

Et patet, quod dictum est superius, habet probabilitatem, quod, scilicet homo in statu isto non potuit venialiter peccare. Ratio est, quia venialе oritur ex difficultate ad bonum, & pronitate ad malum, vnde peccasset ex passione nec ignorantia, sed ex contemptu, quia contra naturalem inclinationem.

Secundo dicendum est de eiusmodi subiecto, vbi scilicet reperitur subiectiue, & dicitur, quod in voluntate, quia voluntas habuisset donum id, vt subijceret sibi appetitum.

Sed arguo contra istam opinionem, quia aut erat in sensu habitus aliquis faciens obedientiã ad rationem, aut non; sed habitus faciens obediẽtiam erat tantummodo in voluntate.

Si primo modo habeo propositum, & propterea superfluum erat alium habitum ponere in voluntate, si secundo modo: ergo appetitus sensitiuus, quantũ est de se, erat rebellis rationi, & quantũ est de se erat ad obedientiã: ergo quantum in se est, poterat in oppositũ, & reluctari cõtra rationẽ.

Et confirmo hoc, quia Aristot. 3. Politic. dicit, quod oportet ponere in seruo veritatẽ, & obedientiam, ad hoc quod participet, & faciliter obediat & exequatur: ergo sic in proposito, etiam semper appetitus fuisset in quadam obedientia, quia per nihil, quod fuisset in eo, fuisset inclinatus ad motum voluntatis, siue rationis.

Dices: Non est possibilis qualitas aliqua, quæ faciat inclinationem contra inclinationem potentiæ, cum habitus sequatur, & sit posterior potentia, præsupponit eam: ergo non aufert sibi propriam inclinationem.

Contra, probo, quod talis habitus auferret totalem inclinationem ad oppositum rationi, sic: quia quando aliquis habitus existens in potentia facit difficultatem, vt reddat eam difficilem respectu alicuius inclinationis siue actus, in tantũ potest augeri, quod auferet inclinationem ad illum actum: formo rationem illam, vt de Angelo malo dictum est supra, quod per habitum immobilitatus est in malum.

Confirmo, quia aliqua forma est possibilis in aliquo gradu esse in subiecto, non videtur, quod repugnet illi subiecto recipere formam illam secundum quantumcunque gradum, repugnantia est enim ex formalibus rationibus, quæ saluantur in quocunque gradu sed in sensualitate nostra de facto est possibilis aliquis habitus faciẽs obedientiam eius ad rationem, cuiusmodi sunt virtutes morales, quę ponuntur in appetitu sensitiuo: ergo possibile est talem habitum poni secundum intensissimum gradum, sed in tali gradu facit plenam, & perfectam obedientiam, & aufert totaliter rebellionem: ergo.

Et confirmo iterũ, quia contraria sunt apta nata fieri circa idẽ, sed in appetitu est qualitas quædam, quæ dicitur morbida, & Tyrannus, & lex membrorum, quæ inclinat ad malum continue, & facit rebellionem.

Ad rationem: ergo in appetitu sensitiuo erat qualitas illa, quæ facit obedientiam, & concordiam ad rationem; illam autem qualitatem dico esse originalem iustitiam: ergo.

Confirmo etiam, quia si duo sunt opposita, alterum perfectum, & alterum imperfectum, si imperfectum est in natura, videtur, quod non repugnat perfectiori esse in natura: rebellio autem est in sensu, quæ est oppositа qualitati facienti obedientiam: ergo quare non poterat esse in sensu tantum qualitas. Et licet conclusio illa non possit demonstrari, tamen videtur, quod possit haberi ex circunstantia Scripturæ, quæ dicit, quod homo in statu Innocentiæ erat nudus, & non erubescebat. Augustinus enim cõtra Iulianum quærit, quare post præuaricationem erubuerit? Et dicit, quia ideo, quia priuatus fuit obedientia, quæ erat in mẽbris eius, & ideo statim cepit sentire rebellionem, quæ erat causa erubescentiæ.

Tertia propositio de virtutibus moralibus, habuit ne in statu innocentiæ homo virtutes morales?

Respondeo, quod infusas scilicet habuit, ex eadẽ ratione, qua ponitur, quod habuit gratiã, & quando infusa fuit gratia sibi, sed de acquisitis est magis dubium, vtrum virtutes acquisitæ fuissent pro illo statu, ideo pono propositiones, quod habuit virtutes morales infusas, sed non acquisitas, primum probo. Dictum enim est

est supra, quod gratia non est vna forma præcise, à qua perfluant virtutes, sed est integritas, siue quoddam consurgens ex integritate virtutum, tunc sic. Cui datur cõsurgens decor, datur etiam illud, siue integritas illarum, ex qua consurgit: sed homini pro statu innocentiæ data est gratia per infusionem: ergo.

Secundum probo, quia quando aliquid habet formam aliquam formaliter nobiliori modo, superfluum est, quod illam habeat modo ignobiliori: sed homo in statu illo habebat huiusmodi virtutes morales nobiliori modo, quia per infusionem: ergo. Vnde sciendum est, quod virtutes morales in homine tunc non fuissent, nisi quædam partialitas originalis iustitiæ, siue participatio iustitiæ originalis, quia quilibet in sua natura faciebat obedientiam perfectam, & omnes integrabant rationem vnius originalis iustitiæ perfectæ. Vnde puto, quod originalis iustitia perfecte subijciebat appetitum rationi, sicut in nobis facit modo virtus motum imperfecte. Cum ergo iustitia originalis fecisset perfectam obedientiam appetitus, ad rationem, ad quid oportuisset ponere alias virtutes morales acquisitas, cum non ponatur, nisi vt facit obedientiam perfectam, & tollit omnem rebellionem?

Dices, quod secundum istum modum dicendi iustitia originalis, & virtus moralis sunt eiusdem rationis: cum ergo in nobis non possit virtus moralis acquiri ex puris naturalibus, ergo poterit acquiri ex puris naturalibus originalis iustitia. Vnde poterit quis tantum exercitari in actibus virtuosis, quod acquiret perfectum habitum moralem: ergo & iustitiam originalem.

Respondeo, quod iustitia originalis, & virtus moralis differunt specie, sicut perfectissimum, & imperfectissimum sub genere, bene dico, quod sunt eiusdem rationis in genere non in specie; exemplum de albedine & nigredine sub colore, & ex natura nõ potest acquiri perfecta talis qualitas in nobis ratione qualitatis oppositæ, quæ est qualitas morbida in nobis complantata, & est ratio, virtutes enim non possunt satiare totaliter appetitum: Immo manet in nobis semper insatiatus. Per hoc patet ad rationem, quæ adducebatur ad oppositum.

DISTINCTIO XXX.

DE HOMINE QVANTVM AD LAPSVM PER PECCATVM.

In superioribus insinuatum est, &c. In ista Distinctione xxx. Magister inducit ad determinandum de homine, quantum ad lapsum per peccatum; & primo quantum ad peccatum originale, quod Adam transfudit in posteros. Et quia Magister in hac Distinctione ostendit modum, quo fit naturalis hominum propagatio, vt habeat modum, quo originale peccatum transfunditur: ideo quæro ad euidentiam istius Distinctionis de duobus: primo quantum ad modum propagationum hominum, quæro: Vtrum alimentum transeat in virtutem humanæ naturæ: secundo de peccato originali in se: Vtrum peccatum originale sit culpa, vel pæna.

QVÆSTIO VNICA.

1 Prima: Vtrum alimentum transeat in virtutem humanæ naturæ.
2 Secunda: Vtrum peccatum originale sit culpa, vel pæna.

ARTICVLVS I.

Vtrum alimentum transeat in virtutem humanæ naturæ.

ARGVO primo, quod alimentum non conuertatur in alimentũ naturæ humanæ, Quoniam alimentum non transit in carnem secũdum speciem, sed secundum materiam, quæ quidem fluit & refluit, & per alimentum restauratur: sed caro per materiam non videtur esse de veritate humanæ naturæ: ergo

Contra est, quia alimentum conuertitur in carnem veram: sed quæcumque vera caro videtur esse de veritate humanæ naturæ: ergo.

Confirmo, quia caro, quæ resurget in resurrectione, videtur esse de integritate naturæ: sed caro in quam alimentum transit, est huiusmodi: ergo.

Respondeo hic primo pono punctum quæstionis: secundo propositiones intentas. De primo sciendum est, quod de illa quæstione sunt quatuor solemnes opiniones: Prima est opinio Magistri & Hugonis, & aliorum Doctorum antiquorum vsque ad tempora modernorum, qui dicta Theologica regulare ceperunt per veram Philosophiã. Dicunt autem isti, quod in Adam fuit creata tota veritas humanæ naturæ, & quicumque prius generatus est, est generatus ad decisionem portionis illius, & prius per multiplicationem ea est augmentata. Ideo omnis caro, quæ est de naturæ veritate, fuit in Adam, nec differt, nisi quia in generato multiplicatur, & hoc dicunt non esse impossibile: quia sicut potuit Christus septem panes multiplicare, vt quilibet comedentium vere manducaret de panibus illis: sic etiam potuit multiplicare costam viri, de qua formata est mulier, sic in proposito.

Secunda opinio est, quod tota caro, quæ est in homine, puta in augmento, & alimento, non est de veritate humanæ naturæ, sed tantum illam portionem, quam traxit à parentibus, quæ fuit generata ex commixtione seminum, nam illa, per quã fit post augmentatio, non est aliquo modo de veritate humanæ naturæ. Et dicunt isti, quod caro illa tracta à parentibus est creata secundum speciem, quæ semper manet: illa vero, quæ post aduenit, est caro secundum materiam, quia fluit & refluit: & secundum hoc nihil de veritate naturæ transit per alimentum. Vnde distinguunt isti de carne vera & cibali, & dicunt, quod caro prima non est cibalis, sed ista secunda. Dicunt quidem, quod in resurrectione non resurget caro ista cibalis, sed tantum caro tracta à parentibus, quæ secundum eos præcise est de veritate naturæ.

Tertia opinio magis Philosophica est, quod nõ est dare in homine aliquam partem signabilem; ita quod possit dici, hæc tracta est a parentibus, & hæc ab alimento, vt totum sit, & est indiuisibiliter vna caro: ratio eorum est ex dictis Philosophi & experientia, quod quælibet pars aucti est aucta, quælibet enim pars nutriti est nutrita: ergo oportet, quod nihil sit ibi signabile, quod possit dici, hæc est à parentibus, hæc ab alimento, alias non quælibet intrinsece pars esset nutrita: ergo oportet, quod in quolibet signabili parte sit caro cibalis, & caro à parentibus tracta; tunc secundum istos patet, quomodo alimentum transit in veritatem naturæ humanæ.

Sed sciendum secundum eos, quod veritas naturæ potest accipi dupliciter, vno modo corpus, vt est adæquatum perfectibile per animam, quod est in tali quantitate, quæ sufficiat ad hoc, quod possit per animam perfici, & hoc adæquate. Et hoc modo caro pueri, vel decrepiti non potest esse adæquatum perfectibile per animam: & hoc quia potest magis perficere, puta corpus viri nõ est tantum caro tracta à parentibus, sed est tracta ab alimento, & vsque ad statum illum, in quo corpus viri perfectum est, alimentum transiuit in veritatem humanæ naturæ, & tunc secundũ istos caro, quæ est de veritate naturæ, est caro, quæ est vsque ad complementum esse viri, & in carne illa resurget homo, ex tunc autem non est caro aduenies de veritate naturæ. Alio modo caro potest intelligi pro adæquato, & inadæquato perfectibili per animã, & tunc quælibet portio carnis, quia potest ab anima informari, dicitur caro de veritate humanæ naturæ.

Hæc tamen opinio bifurcatur, quia dicit quidam, quod alimentum spoliatur totaliter forma sua, & accipit formam carnis, non quidem nouã, ita quod noua forma carnis inducatur, sed eadem forma carnis, quæ prius perficiebat materiã carnis præexistentis, perficit postea ea sibi materiam alimenti; & tunc secundum istos differt caro secundum speciem, & secundum materiam, quia caro secundum materiã est materia sub forma præcedenti, siue materia illa aduenies, quæ de nouo accipit formam præexistẽtem carnis, sed illa materia, prout est adiuncta formæ, quæ præerat, dicitur caro secundum speciẽ, ideſt secundum formã.

Alij dicunt, quod noua caro generatur, & est aliquo modo distinguibilis, quia generatur in poris, & additur alteri carni, cum qua facit vnũ forte ratione hominis generantis: Et hinc est, quod nutritio noua est propria generatio, sed ad generationem, quia humidum cibale existens in poris virtute nutritiuæ, conuertitur in carnem facientẽ vnum cum præexistentia, & ideo fit verè noua caro, sed non est generatio, quia non fit per se subsistens diuise, sed additur poris. Et si arguatur contra eos, quomodo tunc quælibet pars nutriti est nutrita. Respondetur, quod verum est de qualibet parte carnis perceptibili sensu, ac sensibili, quia nulla est pars carnis tantæ quantitatis, quæ sufficiat mouere sensum, quin pateat quod augetur & nutritur, sed hoc non est vniuersaliter verum de omni parte carnis realiter inexistente: Imo realiter est ibi pars aliqua, siue aliquæ, quæ non intrinsece nutriuntur, quia præerant, licet nõ sint partes sensibiles per se; ratio autem, quare nõ sunt sensibiles, est, quia caro est porosa, & sunt pori sic spissi, quod non potest distingui pars, in qua non sit porus: & tunc alimentum distinguitur per omnes poros, & ibi conuertitur in carnem, & per cõsequens videtur, q̃ quælibet pars sit aucta. Et confirmant isti propositum suum, quia alias erunt necessario duo corpora in eodem.

Nunc secũdo pono Propositiones, & prima est, scilicet, quod cãro de veritate humanæ naturæ nõ est caro producta in primo homine tantũ, nec illa sola, quæ tracta est a parẽtibus, sed ita veritatem humanæ naturæ ingreditur aliquid, eo quod conuertitur per alimẽtum, vt alimentum spoliatur totaliter forma sua, nec alimentum totaliter conuertitur in carnem, & formam carnis præexistẽtem. Sic ergo in illa propositione per ordinem ponuntur quinque, vt patet, probo autem ea per ordinẽ: Primo autem probo, quod caro producta in Adam, non est veritas humanæ naturæ: primo pono, quod Adã in generatione nihil transfudit in filios, nisi in forma seminis, tũc arguo: Aut per veritatẽ humanæ naturæ intelligis materiã nudã, aut materiã cũ forma vera carnis, & ossis; si detur primum,

primũ sequitur, quod in primo homine nõ fuit veritas humanæ naturæ, quia sola materia prima nõ est veritas naturæ in quocunque generabili, & corruptibili: dico ergo, quod tota naturæ humanæ veritas, quæ est in nobis, fuit in Adam, eo quod ibi fuit tota prima materia; q̃ nõ est conuenienter dictum: non enim veritas naturæ humanæ magis consistit in materia sola sine omni forma, quam veritas rei cuiuscumque alterius generabilis, & corruptibilis. Si detur secundo modo sequitur, quod veritas humanæ naturæ nõ sit in propagata ab Adam, quia ab Adam non fuit abscissa materia, nisi sub forma seminis, quæ non est forma carnis & ossis. Vnde patet, quod de parentibus non transfunditur, nisi semen, quod quidem continue corrumpitur, donec introducta sit forma carnis; ex quo patet, quod non potest dici, quod illud, quod est de veritate humanæ naturæ, quod profluit ab Adam, fuerit materia sub forma seminis, quæ forma seminum corrumpitur aduenientẽ forma generati: ergo tunc non esset veritas humanæ naturæ in generato.

Si dicas, quod veritas tota humanæ naturæ fuit in Adam, non formaliter, sed in virtute: concedo, quod in virtute actiua solum, & tunc nihil ad propositum.

Secundam partem propositionis præcedentis probo, scilicet, quod caro quæ præcise est de veritate humanæ naturæ non sit præcise caro tracta ex parentibus, quod probo sic: Caro illa, quæ vere perficitur per animam vere, nihil pertinet ad veritatem humanæ naturæ, hoc probo, tum quia de decentia hominis videtur esse, vt perficiatur per animam: ratio est; quia homo dicit integratũ aliquid ex corpore, & ex perfectibili, & ex anima, vt ex pfectione: ergo quicquid includitur infra perfectibile, videtur esse per se, de veritate hominis: de veritate enim hominis est illud, q̃ est de essentia hominis: sed perfectibile per animã est de esse hominis; sed non solum idẽ, quod traducitur à parentibus, est perfectibile per animam, sed etiã illud, quod aduenit ex alimẽto, perficitur per animam: ergo. Minorem probo, quia id perficitur per animam formaliter, in quo sunt veræ operationes animæ, puta sensus, & motus, & aliæ eiusmodi operationes: sed in eo, quod acquiritur per alimentum, vere apparẽt operationes animæ: ergo.

Tertium probo, licet Doctores solemnes teneant oppositum, tamen videtur mihi, quod eorum opinio sit contra Theologicam, & Philosophicam veritatem.

Arguo enim sic, quæro de actione propria formæ nutritiuæ, ad quid terminatur: aut terminatur ad solam corruptionem formæ elementi; aut ad copulationem formę prioris cum materia; aut ad aliquam formam inductam de nouo: primum non potest dari secundum veritatem philosophicam: agens enim non est per se corrumpens, non enim per se corrũpit, sed corrũpit, quia per se generat: vnde agẽs non inuenit negationes per se 5. Metaphisices, q̃ Commẽtator commẽt. 22. exponit, & probaui etiã alias in 10. quod est repugnantia dicere actionem priuatiuã tantum secundam: & non potest dari prima, quia illud est relatio, generatio autem nõ videtur terminari ad relationẽ.

Secundo, quia talis copulatio, quæ ponatur relatio, non cadit inter materiam, & formam, vt alias probaui. Secundo quia agens est extrahens de potentia ad actum, Commentator 5. Metaph. & 12. sed per hoc, quod ageret illam copulationem, non erit vere extrahens de potentia ad actũ. Quia ibi nihil esset, quod deduceretur de potentia ad actum, licet forte esset ibi eductum de potentia non vnita ad potentiam vnitam, vnde nihil esset ibi eductum de potentia materiæ: ergo.

Tertium etiã non potest dari, quia nouæ actionis est nouus formalis terminus. Vnde restat, quod inducatur actione nutritiuę vna forma, vnde Philosophus opinionem illam impugnãdo reputaret truffam, quod agens spolier, spoliat, sed trahit ad actum.

Item vniformiter fit nutritio in animalibus, & homine; sed non fit in animalibus, quomodo isti assignant: quæro enim, aut tota forma informans priorem informet illam partem alimenti; aut pars eius: si primum, hoc est impossibile, quia tunc secundum hoc sensitiua brutorum esset indiuisibilis, & inextensa sicut anima, & esset tota in toto, & tota in parte, quod Philosophus improbat, primo de anima, vbi dicit, quod forma huiusmodi est vna in actu, sed multa in potentia ad motum, scilicet continuum; & exemplum ad hoc est manifestum de anulosis.

Nec potest dari secundum, videlicet, quod aliqua pars formæ præcedentis informet materiam aduenientẽ alimenti, quia in talibus formis, sicut totũ correspondet toti adæquato; sic pars correspondet parti adæquatæ, quod sicut totum non potest esse forma simul alterius totius, sic nec pars partis.

Et confirmo, quia ita est impossibile, quod forma substantialis migret de subiecto in subiectum, sicut est impossibile de forma accidentali: tu autem ponis, quod migret, quia præexistens venit de nouo ad nouam materiam.

Item secundum istos, materia est causa distinctionis, & multiplicationis: ergo alietas materiæ facit alietatem formæ: ergo oportet, quod forma inducatur in illa alia materia, sicut alia forma, & hoc vel simpliciter, vel saltem alia pars.

Vltimam partem probo, quod scilicet alimentum non præcise conuertitur in partem signatam carnis, sicut dicit opinio vltima, licet hæc via sit multum probabilis eis, qui sequuntur imaginationem: multum enim concordat imaginationi, & saluat Philosophiam magis quam aliæ præcedentes viæ: dicit enim opinio ista, quod alimentum virtute caloris cõuertitur in poros subtilissimos; & deinde virtute nutritiuæ conuertitur in carnem in poris illis indistinguibilibus, & adiungitur parti carnis præexistẽtis iuxta poros.

Sed illa viæ repugnat rationi: ponit enim, quod forma vere migrat de subiecto in subiectum: probo: quia per eum anima non respicit illud, quod trahitur ex parentibus, vt perfectibile adæquatum: sed etiam partes carnis subsequentis per eũ: ergo anima aduenit sequenti, tam de nouo generatæ per alimentum, quæ tamen non est aliquid prioris carnis, ergo est ad subiectum: ergo nunc anima informat vnum, & modo aliud, nunc vnũ, & aliquid aliud. Quæro enim, aut pars illa aduenies

niens remanet inanimata, & hoc non conuenit, aut animatur: ergo anima extenditur ad illam, & per consequens ad aliud perfectibile.

Item secundum hoc, non quælibet pars aucti esset aucta, quod est contra experientiam, & sensum, vt patet de virgula & digito: nihil enim est ibi, quod non nutriatur, & augeatur, quantumcumque minimum; per te autem illud, quod aduenit ex alimento, quod fit augmentum, remanet extra aliam partem: ergo. Item ad illam positionem sequitur, quod possit idem homo alias esse idem, sine aliqua portione carnis, quam traxit à parentibus: posset enim quælibet pars, quæ non est apta nutriri secundum eos, corrumpi ex longa diuturnitate, & tamen talis non habeat nutriri intrinsece, sed tantum alia sibi apponi. Vltimo: idem homo nihil habebit de eo, quod traxit à parentibus, sed totum quicquid in eo esset, in eo esset conuersum per alimentum, & sic esset idem homo cum totaliter noua carne, quod est impossibile. Hoc autem sequitur præcise ex hoc, quod ponitur aliquas esse partes corporis non nutribiles intrinsece, sed extrinsece; talia enim si corrũperentur, loco eorum generabitur noua caro: ergo oportet dicere, quod non generetur noua caro, sed quod præcedens pars quælibet quantumcumque minima augeatur, & nutriatur.

Et cõfirmo hoc, quia nutritio est deperditi restauratio, sed deperditio facta est à toto, quod exiuit ex vtero, prout apparet ad sensum, quod tota caro intrinsece imperficitur: ergo oportet, quod tota intrinsece restauretur, non tantũ altera pars, alioquin cito esset totus homo consumptus.

Nunc pono Propositionem aliam affirmatiuã, quod alimentum vere conuertitur in veritatem naturæ, & hæc est opinio Aristotelis, Auerrois, & Alex. Vnde expresse Aristoteles, & Commentator primo de anima, & 2. de generatione dicunt, quod alimentum conuertitur in veritatem humanæ naturæ, & hoc per veram commixtionem alimenti cum forma priori.

Ad cuius euidentiam pono primo notabile, distinguo de mixtione: Dico, quod duplex est mixtio secundum Philosophũ 2. de generatione, vna in qua non dominatur alterum miscibilium, sed vtrumque corrumpitur simpliciter, & remanet secundum quid, & ideo forma tertia, quæ est forma media, generatur, sicut est de oximelle, quod est forma media ex aqua, & melle, sic quod ibi non remanet vera forma aquæ nec mellis, sed vtraque imperficitur, & corrumpitur secundum quid, pro quanto resoluitur ad realitatem, in qua non saluatur ratio formæ; & hæc est vera mixtio, de qua supra, cum ageretur de mixtione elementorum; & talis mixtio non est generatio nec corruptio, sed distinguitur ab vtraque. Alia est mixtio, in qua alterũm miscibilium vincit reliquum, tamen in quantum est agens physicum patitur ab eo, & e conuerso; & quia neutrum corrumpitur, ideo nec generatur forma media tertia, alia ab vtraque tamen ratione passionis, ex hoc scilicet, quod vnũ ab alio patitur, & vnum vincit reliquũ, illud quod vincitur, totaliter corrumpitur; illud etiam quod vincit: quod ergo est agens physicum agẽdo reparitur, & ratione passionis imperficitur, & tunc ex vincente, & eo quod vincitur resultat forma media, non quædam alia ab vtroque miscibilium, sicut erat in primo modo mixtionis, sed alia simpliciter ab eo, quod vincitur, & eadem aliquo modo cum forma eius, quod vincit, & alio modo non eadem quia secundum speciem, sed eadem, quia imperfectior, & ideo impurior. Exemplum huiusmodi mixtionis, dicit Aristoteles, de vino multũ admixto cum modica aqua, ibi fit mixtio, tamen salua forma vini, reducta tamen ad imperfectionem, & impuritatem quamdam respectu prioris.

Nunc ad propositũ, nutritio non fit per admixtionem humidi cibalis cum carne præexistente primo modo, quia tunc nõ generatur caro, sed est mixtio secũdo modo, ibi enim vincitur forma humidi cibalis, & per consequens corrũpitur, & forma carnis vincit, tamen repatitur in agendo, ideo ex vtroque generatur forma mixta eiusdem speciei cum carne priore, tamen imperfectior, quam alia esset ratione repatsionis, & ideo impurior, & est mixtio ibi humidi cibalis secundum omnes partes etiam minimas, ita quod nihil ibi remanet, nec aliqua pars ibi assignari potest, quæ non sit mixta, sicuti patet de vino aquatico, & lympha to, & hoc modo fit conuersio alimenti in veritatem naturæ humanæ.

Præmisso illo notabili nũc probo conclusionẽ, quod scilicet hoc secũdo modo mixtionis prædicta fiat nutritio, & primo probo hoc ratione, probo sic: per illũ modũ fit nutritio ex alimento, per quem saluantur omnia, quæ de nutritione dicuntur: sed de nutritione dicitur primo, quod ibi sunt quædam partes secundum materiam, quæ fluunt, & refluunt, & quædam secundum formam, quæ manent, & quod caro secũdum speciem nutritur, non autem caro secundum materia, hoc ex prædictis congrue saluatur: ergo. Vbi sciendũ est, quod mixtio fit secundũ minima secundum Antiquos, nec in hoc fuerunt improbati ab Aristotele, sed improbantur, quod ibi sistebant, & putabãt, quod ibi nihil aliud concurreret a tali mixione; hoc ergo improbat Philosophus, quod non sufficit, sed oportet dare mutuam actionem miscibilium ad inuicem, ex qua quidem mutua actione fit forma media mixta ex vtroque eiusdem speciei cum carne priori, & eiusdem rationis in toto, & partibus, quia nulla ibi remanet pars quantumcumque modica, quod non sit mixta ex vtroque, ita quod in nullam partem remanet forma alterius miscibilium, & licet non maneant ibi formæ per se diuisæ ipsorum miscibilium, manet tamen quantitas cuiuslibet eorum, vt patet in mixtione vini cum aqua, quia manet quantitas vtriusque, licet non maneat forma alterius siue vtriusque. & ratio huiusmodi est, quia mixtio etsi fiat secundum partes formales, non tamen fit secundum partes integrales. Vnde materia substãtiæ dimensionum interminatæ non est aliquo modo miscibilis cum materia altera subtracta quantitate: ergo fit mixtio secundum formas, non tamen secundum materias, & quantitates. Ideo forma corrumpitur, non tamen corrumpitur quantitas illa cum materia: si enim materiæ subiectæ diuisionibus possent misceri resultaret essentia alia, & sic materia cum diuisionibus esset generabilis, & corrupt, bilis: ergo partes materiæ cibi, & carnis remanent per quantitatem diuisæ, & in qualibet parte ratione formarum, fit mutua actio, & ideo secundum quãlibet partem, etiam minimam figurabilem fit forma mixta, eo modo mixtionis, quo dictum est.

Nunc ad propositum partes secundum materiam dicuntur partes materiæ subiectæ quantitati; secundum enim tales partes, vt sic absolute, nõ fit mixtio, vt dictum est, & ideo nec nutritio. Hæ etiam partes secundum materiam fluunt, & refluunt, non autem secundum formam, quia in qualibet parte materiæ est vera mixtio secundum formam.

Secundo dicitur, quod quælibet pars nutriti est nutrita, & tamen non sunt duo corpora simul, licet quibusdam videatur, quod necessario oportet ponere duo corpora simul in nutritione, vnde ex mixtione volunt probare duo corpora posse simul esse per naturam, & tamen in rei veritate est totum oppositum, quia nunquam hoc modo esset mixtio: ergo nec partes carnis intrinsece nutrirentur.

Dico ergo, quod non sunt duo corpora, & ratio est, quia partes materiæ cum quantitate non miscentur, vnde remanent partes mediæ humidi cibalis, & carnis cum diuisionibus interminatis in mixto, sed intermiscentur formæ, quia in nulla illarũ partium remanet propria forma alterius, sed in qualibet ex mutua actione fit forma mixta: ergo saluatur, quod quælibet pars mixti sit nutrita, quia quælibet pars mixta secundum formam, secundo, quod duo corpora non sunt simul, quia etsi fiat mixtio secundum formas, non fit tamen mixtio secundum materias, & dimensiones.

Tertio dicitur de nutritione, & quod in augmẽto, & nutritione est quædam virtus, quæ facit extensionem corporis primo, deinde deducit humidum cibale per poros subtilissimos, & ibi commiscetur cum humido carneo, quod est humidũ radicale, & tunc ex tali commixtione corrupta forma humidi cibalis simpliciter, remanente tamen realitate aliqua eius imperfecta, in qua non saluatur ratio formæ, fit & resultat forma mixti, ex illo scilicet corrupto, & humido carneo non corrupto, sed imperfecto facto. Et hinc est, quod alimentum non est caro in potentia, non per commixtionem, hæc est expressa imaginatio Commentatoris in 2. de generatione, vnde dicit ibi, quod augmentum fit in nutritione per commixtionem, non tamen similium commixtio elementorum, quod est, quia non corrumpitur vtrumque miscibilium secundum formam, vt dictum est, & quod alimentum non est caro in potentia, nisi per commixtionem. Et ex his apparet, quomodo vnum alimentum melius nutriuit, quam aliud, & hoc quia generant meliorem carnem, & eiusmodi quidem ratio est, quia alimentum non corrumpitur totaliter, sed manet aliquo modo secundum realitatem, in quantum non saluatur ratione formæ; & sicut ex vino & aqua fit vnum mixtum, quod est vinum aquaticum, sic fit ex humido cibali, & humido carneo, & sic cum fuerit melius vinum, & minor aqua resultat mixtum aquaticum melius. Sic est in proposito, illa opinio est Commentatoris 2. de generatione contra Anaxandr.

Nunc tertio principaliter moueo dubia quædam. Et primum est, quod omnes partes nutriuntur, non tamen omnes commiscentur, quod patet de osse, quod propter sui sodilitatem non est aptũ misceri. Secundo, quia forma substantialis non suscipit magis & minus, tunc arguo; aut remanet aliquid de forma alimenti imperfectum, & tunc forma substantialis suscipit plus, & minus; aut nihil remanet, & tunc habeo, quod alimentum non miscetur: ergo semper incides in alias opiniones, quia forma substantialis habita per nutritionem, vel est forma, vel alia prior generata de nouo.

Respondeo, in materia illa omnes viæ mediæ sunt difficilis imaginationis: viæ autem extremæ sunt faciliores ad imaginãdum rationi; imaginatio tamen dimittenda est, vbi repugnat rationi.

Tunc ad dubia, ad primũ respondeo, sicut Commentator 1. de generatione, quod humidum cibale non conuertitur immediate in os, sed prius in carnem, de carne in cartillaginem, deinde in os: est ergo processus iste, primo in corpore cuiuslibet ex propria complexione consequitur quædam vis extensiua corporis secundum longum, latum & profundum, & rarefactiua illius secundũ omnes partes, & secũdum hoc sunt in hominibus diuersæ quantitates: non est enim imaginandum, quod diuersitas illa in quantitatibus hominum, sit ex parte quantitatis alimenti; non enim qui plus comedit, ille est maior, sed diuersitas illa est propter virtutem extensiuam, quæ sequitur talẽ complexionem, Facta ergo tali extensione, & rarefactione, remanent quidem pori, non tamen tota rarefactio in carne hominis inest sibi à principio, sed crescit secundum vigorem illius virtutis; tunc humidum cibale transiens ad poros illos miscetur cum carne, secundum partes minimas per totum, & mixtæ agunt ad inuicem, & tunc corrũpitur humidum radicale in esse simpliciter talis formæ; ita quod non remanet ibi nomen, & diffinitio formæ, remanet tamen realitas aliqua pertinens per modum partis ad illam formam, humidum autem carnis vincit, & non corrumpitur nec secundum esse totale, nec etiam secũdum esse formæ: Imo forma manet, licet maneat impurior, quia imperfectior ex repassione, & mixtione. Et ideo ex vtroque fit forma media, quia retinet nomen, & definitionem prioris formæ vincentis: licet sit imperfectior, & impurior quam illa ex tunc, & non cessat rarefactio fieri in corpore, & secundum quod fit continue, sic semper fit ex alimento transmisso ad poros mixtio talis, & alias hoc modo semper nutritur, non tamen semper augẽtur, quia vis illa habet terminum, vltra quem non potest. Sic ergo caro mixta generatur, sed tunc caro huiusmodi partiatur a calido & sicco, & ex hoc conuertitur in cartilaginem, ac illa demum in os:

Ad secundum respondeo hic, sicut respondi de Elementis: Nam Philosophus, & Commentator habent pro inconuenienti, quod suscipiant magis & minus; & tamen dicit quod misceantur, & in mixtione aliquo modo corrumpuntur, & aliquo modo manent; & licet imaginatio hoc non capiat, tamen ita cogit ratio, & ita apparet per experientiam in sono illo, Ba, vt ibidem dictum est.

Ad formam ergo dico, quod forma substantialis, etsi non suscipiat magis, & minus, recipit tamen

tamen fractionem, & multum refert hoc ab illo: in susceptione enim magis, & minus remanet forma completa, quia nomen, & diffinitio formæ, vnde intendas vel remittas millesies sonū. A. semper remanebit sonus proprius. A.

Secundo vero modo forma non remanet secundum nomen, & diffinitionē, sed tantummodo manet tracta eo modo, quo dicimus de circulo, quod ablata vltima curuitate remanet circulus fractus, non retinens nomen, & diffinitionem, quia ibi nō omnes lineæ ductæ à centro ad circumferentiam sunt æquales, & tamen manet aliquid circuli, quia manet curuitas aliqua, quia concernit ad integritatem huiusmodi.

Dices: ergo forma secundum hoc non consistit in indiuisibili. Respondi ad hoc supra.

Ad primum ergo patet, quod materia cum dimensionibus dicitur caro secundum materiam, materia autem sub forma illa mixta dicitur caro secundum speciem, & sic est de veritate humanæ naturæ, cum sit vere caro, habens vero formam corporis licet sit imperfectior, & impurior prima.

ARTICVLVS II.

Vtrum peccatum originale dicat culpam, & pœnam.

QVantum ad secundam quæstionem arguo primo, quod peccatum originale non sit culpa nec pœna, quia peccatum originale est in paruulis, qui non demerentur: ergo nec punitione digni sunt.

In oppositum sunt auctoritates Sanctorum.

Respondeo, propositiones aliquas pono, Prima est, quod habitualis rebellio appetitus sensitiui non est in nobis natura appetitus sensitiui tantum: hoc dico propter opinionem quorundam, qui dicunt, quod appetitus relictus puræ naturæ suæ, adhuc haberet in se habitualem illam rebellionem. Ego dico, quod ex se est indifferens ad obediendum vel non obediendum rationi; per aliquid autem additum, puta per qualitatem morbidam fit inobediens rationi. Et hæc cōclusio posset probari auctoritatibus, & rationibus, est enim expressa intentio Augustini, de hoc tamen alias.

Secunda propositio est, quod peccatum originale non est formaliter, & præcise carentia originalis iustitiæ, vt quidā dicunt; sed dico, quod est qualitas quædam morbida existens in appetitu sensitiuo opposita iustitiæ originali, sicut in iustitia opponitur iustitiæ; itaquod vtrūque est positiuum aliquid, & habitus vitiosus secundum Boetium in Prædicamentis: dixi enim, quod originalis iustitia est qualitas quædam faciens obediētiam plenam appetitus sensitiui ad rationem, pronitatem ad bonum, & difficultatem ad malum; & per oppositum dico, quod peccatum originale est qualitas faciens rebellionem appetitus sensitiui ad rationem pro quanto inclinat ad malum, & retrahit à bono, nec illa rebellio, & inobedientia est sola inclinatio appetitus in obiectum delectabile, vt ipsi dicunt; ac per hoc probāt, quod nō est aliud, quam natura ipsius appetitus; quoniam illud, quod in se non habet rationem delectabilem, ex hoc solo, quod habet rationem vetiti, appetitus sensitiuus fertur in illud, illa ergo qualitas opposita originali iustitiæ est materialiter peccatum mortale. Tertia Propositio est, quod qualitas illa nō est formaliter peccatum mortale, originale, quoniam originale deletur in baptismo, sed qualitas illa manet post baptismum, quod patet, quia post baptismum sentit eam rebellionem in appetitu, & difficultatem ad bonum cum pronitate ad malum, sicut ante baptismum. Ex hoc etiam infero, quod peccatum originale non est carentia originalis iustitiæ formaliter, quia illa manet post baptismum. Et si dicas, quod est carentia originalis iustitiæ cum debito habendi eam. Contra; tunc diceret formaliter illud debitum, debitum autem cum sit relatio, sequitur, quod originalis culpa diceret formaliter relationem. Dico tunc ad secundam propositionem, quod peccatum originale est mortaliter qualitas quædam de tertia specie qualitatis, quam Augustinus dicit morbidam qualitatem; quæ dicitur ab Anselmo, carentia originalis iustitiæ, non quidem priuatiue tantum, sed contrarie. Dico tūc, quod qualitas illa opposita originali iustitiæ cōtrarie est materialiter, sed peccatum originale est formaliter deformitas illa, quæ fuit in peccato in ratione displicibilis Deo. Vbi sciendum est, quod peccatum esse sub ratione peccati, non est aliud quàm deformitas quædam, & defectus; & cum peccatum quoddam sit peccatum in natura; quoddam peccatum morale, quod dicitur vitium; quoddam vero peccatum Theologicum, quod dicitur peccatum contra Deum, quolibet istorum modorum peccatum est defectus: peccatū enim in natura est defectus à recto ordine naturæ; peccatum autem morale est deflexio à rectitudine rationis; sed peccatum in theologia est defectus, & obliquitas ac declinatio à voluntate diuina, quæ est regula actuum humanorum, & ideo omne illud, quod habet rationem displicibilis formaliter in ordine ad voluntatem diuinam, est formaliter in quātum tale peccatum theologicū. Ratio autem boni pro statu illo erat rectitudo, peractum autem transgressionis facta est obliquitas, & ideo concurrebat in peccatum tertio modo, scilicet theologice, in quantum peruersus est ordo naturæ institutæ, in quantum obliquatur à regula diuinæ volūtatis, adeo, vt eo ipso fieret Deo displicibilis. Ex his habetur, quod peccatum originale formaliter non est aliquid positiuum reale, nec habet reale esse aliquod, sed tantummodo habet esse intentionale, in quantum intellectus diuinus intelligens personam fuisse sub tali actu, occurrit ei vt displicibilis, & deformis; vnde est quædā indecentia moralis. sicut per oppositionem, actus bonus est decentia moralis, ex eo, quod Deus totam naturam capit sub quadam decentia, quia vero peccatum originale dimittitur, remanet quidem secundum esse materiale, quod est qualitas illa morbida. secundum Augustinum contra Iulianum; lex membrorum, & stimulus carnis, secundū Apostolum, & transit, quoad formale, scilicet quoad decentiam, in esse intētionali, quia nō occurrit amplius diuino intellectui sub priori indecentia. Ad articulum in oppositum patebit infra.

DI-

DISTINCTIO XXXI. & XXXII.

Ad euidentiam harum duarum Distinctionum breuiter quæro duas quæstiones. Prima est.

QVAESTIO VNICA

1 Vtrum peccatum originale traducatur à partibus.

2 Vtrum peccatum originale deleatur in baptismo.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccatum originale traducatur à parentibus.

QVANTVM ad primā quæstionem sine argumentis respondeo, quod loquendo de peccato originali quoad eius materiale non est difficile videre, vtrum possit transfundi à parētibus. Materialiter autē peccatum originale, vt dictum est, est qualitas morbida subiectiue existens in appetitu sensitiuo: nūc non est inconueniens, quod si in appetitu parentum sit habilitas, & qualitas aliqua inclinans ad actus naturæ virilis actus, & circa naturas aliquas, quod cōsimilis qualitas ibi fiat per generationē in filijs. Vnde videmus quādoque, & sæpe filios in quibusdā inclinationibus, & habilitatibus parentibus assimilari, & sic parentes iracundos generare filios naturaliter iracundos, & sic de alijs qualitatibus. Nec videtur esse magis impossibile de aliqua tali qualitate in appetitu sensitiuo, quā de qualitate in carne, puta colore, figura, quantitate, & huiusmodi, in quibus filij parentibus vt plurimum assimilantur.

Aliqui tamen tenent oppositum istius opinionis, sed ego non video quare habeant dimitti originalia, & dicta Sanctorum, quæ videatur sonare expræsse conclusionem illam: Cum enim qualitas illa morbida sit subiectiue in appetitu sensitiuo, quæ est potentia organica resultans ex anima, & corpore, quare non potest transfundi, & fieri consimilis qualitas in propagatis per generationem, sicut accidit de alijs qualitatibus existentibus subiectiue in alijs membris corporis. Et: si dicas, quod talis transfusio, vt sic non sit impossibilis tamen est irregularis, & accidentaria; non enim iracundus necessario generat iracundum, peccatum autem originale necessario est in posteris. Respondeo, possibilitas est ex natura, sed necessitas est ex iudicio Dei diuino, qui statuit hoc in peccati vindictam. Sed de originali, quoad formale, videtur non esse ita clarum. Potest dici, quod cum peccatum hoc modo non habeat esse naturale, sed morale, siue intentionale, quod quanto occurrit intellectui diuino, vt displicens & detestabile, ideoque occurrit sub quadam indecentia, ideo peccatum hoc modo non est aptum natum transfundi per generationem naturalem: posset tamen aliquo modo dici transfundi, sicut dicitur, quod generans attingit animam, quia attingit vltimatam corporis dispositionem, ad quam sequitur ordine naturæ necessario illa anima; sic in proposito.

ARTICVLVS II.

Vtrum peccatum originale deleatur per baptismum.

QVantum ad quæstionem secundam arguo primo, quod peccatum originale non deleatur per baptismū, Quoniam peccatum originale non est aliud quàm rebellio habitualis existens in appetitu sensitiuo: sed rebellio illa, & concupiscentia est in homine post baptismum, patet, quoniam ita post baptismum experitur homo pronitatem ad malum, & difficultatem ad bonum, sicut ante: ergo.

In oppositum est Apostolus ad Rom. 6. quicunque in Christo baptizati estis, Christum induistis; & sequitur, Consepulti cum Christo in mortem: & infra, Destructum est corpus peccati, certum est quod non intelligit de peccato actuali, sed originali. Respondeo in ista quæstione duo sunt videnda. Primum est, quod peccatum originale per baptismum deletur. Secundo videndum est quomodo, & quæ iustitia? Quantum ad primum sciendum est, quod tria est considerare in quolibet peccato; aliquid scilicet reale positiuum, & aliquid morale, puta macula, & reatus siue indecentia: Exemplum de peccato actuali, ibi enim est cōsiderare actum, qui diciur à potentia, qui transit, & non manet, postquam autem actus ille transierit, nihil videtur ibi post actū remanere, quod sit reale secundum esse naturæ, sed tantum modo remanet macula quædam, quæ magis consistit in esse morali, eo modo, quo infamia dicitur macula, macula autem illa oritur ex deformitate actus quia enim actus est deformis, idcirco quandocunque intellectus concipit hominem fuisse sub illo actu, eo ipso totum hominem concipit, vt maculatum, & detestabilem, ita quod omni intellectui occurrit sub macula quadam, & turpitudine ac deformitate, & indignitate: hæc ergo indecentia in esse intentionali est illud, quod relinquitur in anima post peccatum, & nihil aliud reale, de quo in Quarto libro.

Tertium vero considerandum est, quod in pec

ca-

cato est obligatio ad pœnam apud iustum iudicē, A
sic ergo illa tria se habent in quolibet peccato
actuali per ordinem: Primū est actus naturalis pu
ta actus homicidij. Secūdū est macula in esse in-
tentionali derelicta in memoria hominū vel Dei
ex tali actu, in quātum occurrit omni intellectui
sub quadā detestatione, & indignitate: Tertio ve-
ro oritur obligatio ad pœnā, quæst reatus. Nec
idem est obligatio illa, quod sit reatus, & macula
illa in apprehēsione, quoniam obligatio pertinet
ad iustitiā primā; macula vero magis est aliquid
derelictum ex peccato in memoria hominū: sicut B
dixi de peccato actuali, sic dico de originali. Con
siderando enim ibi tria, primum est reale, nec
intelligo, quod peccatum originale sit carentia
solum originalis iustitiæ, sed concurrit ibi habi-
tualis inclinatio, quæ est rebellio, quam Apostо-
lus vocat fomitem peccati, quæ quidem subiec-
tiue est in appetitu sensitiuo faciens rebellionem
contra rectam rationem. Hoc ergo est primum
quod occurrit in peccato originali. Secūdum ve-
ro est macula illa, quæ habens qualitatem illam
occurrit intellectui sub quadam indecentia, cum C
enim puer nascitur cum tali rebellione, statim
occurrit prospectui diuino sub macula quadam,
& vt indignus amore suo, & filius iræ: & in his
duobus consistit originale peccatum, in primo
quidem vt in materiali; in secundo, vero vt in
formali (priuatio enim sola non potest esse forma
le in peccato) quia manet post baptismum. Nec
satisfacit, si dicatur, quod ibi concurrit debitum
habendi primam. Contra, quia tunc formale in
peccato originali est relatio, puta obligatio ad
pœnam damni, quæ est carentia diuinæ visionis D
His visis considerandum est vlterius, quod se-
cundum Augustinum contra Iulianum lib. primo
ordo conuersus est in deletione peccati actualis,
& originalis, quia in peccato actuali tollitur posi
tiuū, & macula, & reatus, in originali vero, quādo
deletur macula, remanet positiuum: vnde oritur:
Sicut remittit infamiā parcendo, sic Deus dimit-
tit originale, q̄ dimittere nō est aliud, quā facere,
quod propter habitū anima nō sit maculata: ergo
remanet positiuū, quod est causa māculæ ablata
macula; sed in peccato actuali transeunte positi- E
ro remanet macula, & illa nunquam deletur stan
te positiuo. Sed hic occurrunt dubia. Primum est,
quod de illa qualitate, quæ ponitur, quomodo po
test esse peccatum originale? nam 5. Ethic. ex his
quæ in sunt à natura, nec laudamur nec vituperа-
mur: sed rebellio est contraria naturali appetitui
sensitiuo; quare non laudamur nec vituperamur
ex tali rebellione: ergo illa non est peccatum, vt
aliquod inde oriatur peccatum. Minorem pro-
bo, non enim videtur, quod appetitus per quali-
tatem aliquam suprauenientem rebellet a se ipso; F
quod patet multipliciter, primo, quia hoc est cō-
mune animali æstimatū habet appetitū: quæ au-
tem eadē sunt apud naturalia, eadē sunt: Secūdo,
q̄a appetitus sēsitiuus mouetur ab obiectis: obie
cta mouent naturaliter, nec est in potentia appe-
titus intense vel remisse moueri. Confirmatur, q̄a
naturale videtur appetitui sensitiuo ferri in dele-
ctabile, & intense in obiectū delectabile est ferre
contra rationē. Item, oēs habent peccatum origi
nale, æqualiter illam qualitatem. Itē: iste habitus
aut est a Deo, & sic Deus est causa peccati; aut na
tura appetitus, & sic naturaliter rebellabit, & na-
turaliter talis habitus poterit acquiri q̄ videtur
inconueniēs. Propter has rationes dicitur, q̄ natu
rale est appetitui sēsitiuo rebellare, vnde natura-
lis conditio sua est, quod sit rebellans, sicutequus
sine freno, q̄ probatur in speciali, Quia nisi esset
naturalis conditio appetitus, sequeretur, quod
Philosophi probassent nos non esse in statu na-
turali. Sed mihi videtur oppositum specialiter
propter hoc, quia videtur mihi, quod sit de inten
tione Augustini contra Iulianum, vbi ponit Au-
gustinus, quod peccatum illud est qualitas addi-
ta, & quod transfunditur à parentibus, vnde in
lib. 6. disputat, quomodo non est substantia appe-
titus, sed est qualitas, & infectio, & quod tra-
ducitur à parentibus, & multa alia disputat ibi
dialogicè de huiusmodi qualitate. Similiter istius
sententiæ videtur esse Magister in litera expresse.
Potest autē hoc probari aliqualiter per rationes,
Etsi enim illa rebellio, est naturalis appetitui sen-
sitiuo, ita quod esset eius substantia, & natura,
tunc fuisset in Christo, & in Virgine, licet fuissent
sopita. Item Philosophus 2. Ethic. dicit, quod
virtutes, & vitia non sunt à natura nisi initiati-
ue. Item si illa rebellio sit natura appetitus, sequi-
tur, quod contra naturam erūt in eo virtutes cō-
prehendentes illam rebellionem; quia cōtra eius
inclinationem. Itē Arist. 7. Ethic. dicit, q̄ in his, q̄
sunt à natura, non conuenit assuefacere ad oppo
situm, & sic nullus virtuosus posset assuefieri ad
oppositum. Dico ergo, quod appetitus de natu-
ra sua est indifferens ad rebellandum, & obe-
diendum rationi, & ideo aptus natus est recipere
qualitates faciētes rebellionem, quæ est naturale
vitium materialiter, & faciens contra concor-
diam, quæ est iustitia originalis; tunc ad ratio-
nes alterius opinionis, ad prmiam nego assūm-
ptum scilicet, quod rebellare conueniat natura-
liter appetitui: & ad probationem, cum dicis,
quod mouetur ab obiecto naturaliter ad passio-
nes, Dico q̄ aliud est moueri ab obiecto, & aliud
est esse passiones; & aliud est illa rebellio appeti-
tus: appetitus enim relictus sibi ipsi bene delecta-
tur in obiecto, & intense quantū est ex parte sua
etiam naturaliter mouetur ab obiecto, & illa duo
sunt contraria nobis, & brutis; sed vltra illa in ho
mine est quædam specialis pronitas nō solum ad
rē sub ratione delectabilis, sed etiā sub ratione ve
titi, & prohibiti, & vt deuiat à recta ratione: vnde
experimur, quod appetitus sensitiuus multorum
brutorum magis sequitur rectam rationem,
quam appetitus in nobis, & magis faciliter obe-
dit. Vnde videmus quædam animalia nunquam
conuenire ad actum venereum, nisi tempore ge-
nerationis, & propter generationem: ergo aliun-
de videtur esse improbitas illa, quæ apparet in
homine respectu illius actus, quam de natura,
qua se inclinat, sic superflue, & frenate in delecta-
bile, a bono autem speciali est in homine pro-
babilitas illa, vt illud quod de se non est obie-
ctum delectabile, faciet ipsum potentiæ delecta-
bile, vt vnum quando aliud prohibetur. statim
illa prohibitio fit ei disconueniens, & fugit eam,
ac contra innitatur & effrenate, aut delectabilis-
sime, in quantum fertur in oppositum, ita quod
illud

illud de se non esset disconueniens, inquantum ve-
titum est disconueniens, & oppositum vetiti con-
ueniens. Per hoc patet quoad omnes rationes,
& confirmationes illas. Ad aliud autem quod ar-
guitur, quia aut est à Deo, &c. Respondeo qua-
litas ista potest considerari dupliciter, vel in quan
tum est purè inflicta, & sic est à Deo; vel in quan-
tum est macula: & sic extrinsecè excitatiue est a
Diabolo, consumatiue vero à consensu mentis;
alias macula illa non puniretur, & in tantum
habet rationem voluntarij, sicut dixi de obstina-
tione demonis 4. libro. Per hoc etiam patet il-
lud, quod ibi dictum est, quod miseria damna-
torum consistit in continuo malignari, & tamen
quæro, à quo est habitus ille, quo continuè mali-
gnantur. Respondeo, quod vt pœna, est à Deo,
vt macula autē est ab homine, & habet rationem
voluntarij, & est à demerito præcedente. Nunc
quantum ad secundum articulum dico, quod pec-
catum originale iuste deletur per baptismum.
Ratio est quia, quando macula inest aliquibus,
non ratione personæ, sed ratione naturæ, sicut
traductio maculæ fit in omnes ratio vnius, in quo C
est tota natura; sic est iustum, quod deletio fiat
ratione vnius, in quo similiter sit tota natura: in
Adam erat tota natura, & quoad esse naturale,
& quoad bona gratuita: statuerat enim ei Deus,
quicquid sibi dabat, dare pro tota natura, & si-
cut acceptabat merita, & bona sua pro tota na-
tura, sic illa demerita; & hinc est, quod peccatum
eius transiit ad totam naturam, & quod erat
pars, ac gerens vicem, & procurator pro tota
natura: tota autem natura sic vitiata, statuit
Deus alium hominem nouum, qui secundum
Deum creatus est, Christum, scilicet pro tota na- A
tura propitiatorem, & procuratorem, vt meri-
tum eius acciperetur pro tota natura, & per hoc
redunderet in alios. & quoniam naturam non
trahimus à Christo secundum esse naturale, ideo
oportet, quod trahamus eam secundum aliud es-
se, idest, secundum generationem actiuam traha-
mus naturam à Christo, ad hoc quod in eo fiat
tota nostra natura. Ad hoc autem ordinatus est
baptismus, qui est regeneratio, siue generatio
in Christo vnius hominis noui, & deponere ho-
minem veterem, in cuius signum baptizandus
B primo immergitur, & cōsepelitur veteri homini,
& peccato, & ibi protestamur nos interficere,
& sepelire naturam ab Adam tractam; ideo
dicit Apostolus ad Rom. Consepulti enim sumus
Christo per baptismum in morte, & infrà: De-
structum est corpus peccati: postea autem leua-
tur de aqua, in signum, quod protestatur se velle
consurgere cum Christo, & naturam habere ab
eo, & ideo iuste deletur originale, & transfun-
ditur in nobis gratia intrinsece Christi merito,
quia meruit, & gratiam accepit pro tota natu-
C ra, vnde de plenitudine eius nos omnes accepi-
mus, gratiam pro gratia. Ad articulum respon-
deo, quod benè remanet illud, vnde oriebatur ma
cula, tamen transit quoad decentiam & macu-
lam, si quæratur quare dimittitur illa habitua-
lis rebellio, & non tollitur? Dicit Augustinus,
quod hoc est in meritum fidei, & ratione extrin-
seci meritorum, sicut Apostolus conquerens ad
Rom. 7. de huiusmodi stimulo & tiranno, postea
consolationem accipit in sequenti capit. dicens;
vel damnatum est in Christo Iesu, ac si diceret, &
si maneat quoad pœnam, tamen quoad culpam
totum est deletum.

DISTINCTIO XXXIII.

DE PECCATO ORIGINALI QVOAD PVNITIONEM & pœnam pro eo infligendam.

In ista Distinctio xxxiij. agit in genere de Peccato Originali, quoad punitionem, & pœnam pro eo infligendam. Ideo quæro hic: Vtrum paruuli decedentes in pec-
cato puniantur pœna sensus, & arguo, quod sic, quia hoc videtur dicere Augu-
stinus expresse in Enchiridion regula 24. vbi dicit: Firmissime tene, quod omnes
qui in peccato originali decedunt, æternis ignibus cruciabuntur. In oppositum
est communis sententia Ecclesiæ, quæ dicere videtur oppositum. Respondeo, de
primo videndum est: Vtrum paruuli decedentes in originali patiantur pœnam
sensus. Secundo videndum est, qualis est eorum status, & situs.

QVAESTIO VNICA.

1 Primo. Vtrum decedentes cum peccato originali puniantur pœna sensus.

2 Secundo: Qualis est status decedentium cum peccato originali.

ARTI-

ARTICVLVS I.

Vtrum decedentes cum peccato originali puniantur pœna sensus.

DE primo est communis Ecclesiæ sententia, quod sicut non habuerunt experientiam delectationis in peccato actuali, sic non experiantur pœnam affligentem, & tristitiam actualem. Sed dubia sunt hic aliqua. Primum est de dicto Augustini. Secundo, quia videtur, quod sciunt vitam aliam esse beatam, quam tamen sciunt se non habere, & tamen inclinantur naturaliter ad habere illam. Ad ista, ad primum dico, quod Augustinus est ibi glosandus, accipit enim ibi ignem æternum, pro quacumque pœna damnati, quæ est æterna; siue per ignem illum intelligit tenebras æternas: ex quo patet, quod illud quod dixerat, quod omnes, qui nascuntur ex concubitu maris, & fœminæ, omnes nascuntur in peccato: non concludit beatam Virginem natam fuisse cum originali, alias sequeretur, quod nullus posset excludi. Pari ratione erit, cum dicitur, quod omnes decedentes in illo puniuntur æternis ignibus, & tunc non sunt excluſi paruuli.

ARTICVLVS II.

Qualis est status decedentium cum peccato originali.

AD secundum, est valde difficile; dicunt quidam, quod erunt in tenebris, & nihil scient de gloria paradisi. Contra, quia animæ eorum, non grauantur à corpore; ergo sunt magis præditæ scientia, quàm nos. Alij dicunt, quod apprehendunt illam sibi imp[r]portionatam; secundum autem rectam rationem nullus dolere debet de carentia boni non potentis ei competere, sicut ego non doleo, quia non sum Rex Franciæ. Sed contra; imo videtur, quod gloria fuerit eis proportionabilis: & si non per naturam, vel meritum proprium, tamen per gratiam sacramentalem: vnde videbunt vitam gloriæ competere quibusdam per solam gratiam, & sacramentum, quare non dolebunt se illam gratiam non habuisse. Alij dicunt, quod in eo non dolebunt, quia gloriam illam non amiserunt propria culpa. Sed contra: Si regnum auferretur Regi sine culpa, multo magis doleret, quam si auferretur ei cum culpa; quod idem videtur in proposito, ex quo (si superuixissent) poterant peruenire. Respondeo dico, quod dolor quidam est essentialis, qui est datus à Deo in pœnam, & talem dolorem non experientur; talis enim est æternus. Alius deinde est dolor voluntarie assumptus: & tamen non video, quare non possint per momenta temporis sic tristari; nec video, quare repugnat eis dolor, nisi forte illo in quo assistit miseria damnatorum. Videtur ergo, quod quando cogitabunt actualiter, tunc dolebunt, & sicut non erunt in continua cogitatione de illa carentia, sic non erunt in continuo dolore. Potest etiam dici, quod in voluntate eorum erit dolere, & non dolere: ideo non curo de hoc.

Quantum ad secundum Articulum de eorum situ, audiui aliquos dicentes, quod tota terra erit eis sub situ, alias essent incarcerati, quod est pœna magna sensus; vnde dicunt, quod ibunt circumquaque, vt vadunt per terram totam, & acquirunt magnam notitiam de rebus creatis, solatiando, congaudendo, & spatiando, ac de rebus disputando; sed quia quæstio ista non quærit possibile. Sed factum, & ad hoc non habetur expressa auctoritas; ideo nihil determino quoad præsens.

DISTINCTIO XXXIV.

DE TRANSFVSIONE PRIMA PARENTVM IN FILIOS.

Prædictis adijciendum est &c. In ista Distinctione xxxiiij. in genere occasionaliter quærit de transfusione peccati parentum in filios, & hoc vt clarius eluceſcat, quomodo peccatum originale à parentibus traducatur in filios. Et quia non videtur, quod peccatum aliquod posit traduci à parentibus in filios, nisi sit aliqua forma, quæ traducatur à parentibus ad filios, ideo quæro ad euidentiam pleniorem circa hoc duas Quæstiones. Prima est: Vtrum peccata parentum possint transire in filios. Secunda est: Vtrum caro hominis traducatur à parentibus, sicut caro aliorum animalium.

QVAESTIO VNICA.

1 Prima: Vtrum peccata parentum possint transire in filios.

2 Secunda: Vtrum caro hominis traducatur à parentibus, sicut caro aliorum animalium.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccata parentum possint transire in filios.

Exod. 33. QVANTVM ad primam quæstionem videtur, quod peccata parentum transeant in filios, per illud sacræ Scripturæ: Ego sum qui iudico vsque ad tertiã, & quartam generationem. In oppositum est illud Ezechielis: Sicut anima patris, ita anima filij, vnusquisque portabit iniquitatem suam. Respondeo nullum peccatum, in quantum est actualis culpa, potest transire in filios à parentibus, sed an quoad pœnam? dicitur communiter, quod quoad pœnam damnationis æternæ, nulla pœna peccati transit in filios, sed de pœna temporali, vt ægritudine, amissione bonorum temporalium, & huiusmodi quandoque pœna peccati parentum vtique extenditur ad filios. Primum horum probo, quia peccatum, in quantum est culpa, dicitur singularis res. Tunc sic: Nullius personæ singularis culpa transit in posteros, in quo non est tota natura posterorum quoad esse, & quoad bene & male esse: sed in nullo homine citra Adam sunt posteri quoad esse, & bene & male esse: ergo culpa nullius parentis præter culpam Adæ transire potest ad filios. De pœna autem æterna, patet per auctoritates scripturæ: Vnusquisque pro iniquitate sua punietur, & pater non portabit iniquitatem filij, & multas alias. De pœna temporali probo, quod filius potest iuste puniri pro peccato patris. Arguo sic, Quilibet delinquens potest puniri non solum in se, sed in possessione sua, hoc patet de se: sed filius quoad esse corporis, & bona fortunæ est possessio patris: ergo pater delinquens potest iuste puniri pœna temporali in filio; & quia filius non est possessio patris quoad animam, & bona æterna, ideo iuste non potest puniri propter peccatum patris, quoad animam æterna pœna, nec priuari æterna gloria: licet quoad corpus, & temporalia bona possit pro patre puniri, quia in ijs est possessio quædam patris.

Exech. 33.

ARTICVLVS II.

Vtrum caro hominis traducatur à parentibus, sicut caro aliorum animalium.

AD secundam arguo primo, quod caro hominis non sit ex traduce, quia homo est caro per animam: sed anima hominis non est ex traducta, sed à solo Deo creata: ergo. Minor nota est, probo maiorem, quia in homine non est aliqua forma, quam anima, alias anima aduenire[t] enti in actu, & daret esse tantummodo secundum quid. In oppositum est Magister in litera, quod ideo peccatum transit in filios, quia caro concupiscibiliter seminata est ex traduce.

Respõdeo primo ponam punctum quæstionis. Secundo conclusiones intentas. Punctus quæstionis est, vt videatur, si tam Philosophicè, quàm Theologicè loquendo, oporteat ponere in homine, & in ceteris animalibus aliam formam præter animam, vt videatur, quomodo peccatum originale possit in filios traduci à parentibus. Secundo pono conclusiones duas, Prima est, quod oportet in homine sit forma alia ab anima rationali; ita quod caro eius sit in esse naturali per formam aliam, quam per animam, ac sic, sit extraducta, siue ex traduce. Hanc conclusionem probo primo sic: Omnes concedunt, quod homo non creatur secundum carnem, & corpus, sed solum secundum animam: ergo homo secundum carnẽ generatur, & est ex traduce, tunc sic. Aut secundum carnem generatur; & est ex traduce homo materialiter, quia sola materia est ex traduce, & hoc non, quia tunc in ea esset ex pisce, sicut ex patre meo: quia pater meus comedit piscem, qui conuersus est in semen patris mei, qui modo me generauit: Aut intelligitur, q caro sit ex traduce secundũ esse actuale, quia accidentia carnis sunt ex traduce, quia si anima intellectiua applicetur immediate materiæ primæ, oportet, quod in aduentu eius omnia accidentia corrumpantur, quia secundũ eos accidentia non habent materiam primam pro subiecto, sed mediante forma aliqua substantiali, quæ corrumpitur secundum eos in aduentu animæ. Confirmo: quia accidentia semper consequuntur formam substantialem: ergo ab eodem agente, à quo sunt accidentia extraducta, est forma substantialis: ergo si modo manent accidentia, quæ sunt ex traduce, ergo manet forma, quæ erat ex traduce, vel accidentia erunt sine subiecto. Aut tertio caro est ex traduce secundum esse formale, & tunc naturaliter est caro per animam intellectiuam, & sequitur, quod non est ex traduce, cum anima non sit ex traduce, vel erit per aliam formam ab anima: & tunc habeo propositum. Confirmo, quia si forma non est ex traduce, nec effectus formalis formæ esset ex traduce: sed anima secundum omnes non est ex traduce, per te autẽ esse carneum est effectus formalis animæ: ergo esse carneum in homine non est ex traduce, non ergo debet dici, quod homo secundum carnem sit à parentibus, vt Christus ex Virgine, sed à Deo immediatè, quia ab eodem est effectus formalis & forma: sed forma est à Deo: ergo esse carneum, & corporeum in Christo est à Deo. Secunda propositio est, quod Physicè loquendo necessario caro in homine, & in quolibet animali est in actu, per aliam formam

quam per animam: hoc dico, quia miror multum, quare opinati sunt quidam, quod opinio de vnitate formæ in homine sit philosophica, quod non est verum, nedum in homine, imò nec in aliquo animali. Auctoritas Aristotelis, & Commentatoris ad oppositum est expressa. Pono ergo illam propositionem, quod philosophice loquendo. In animato anima est alia à corpore, nec anima vnitur immediate materiæ primæ, sed mediãte forma aliqua præcedente. Vnde miror, quod aliqui dicunt oppositum esse de intentione Philosophi, & Commentatoris qui legunt bene eorum dicta. Hanc conclusionem probo per rationes supradictas in expressis auctoritatibus Philosophi, & Commentatoris, Prima ratio est illa: Forma, & materia realiter distinguuntur ita, quod sunt realitates distinctæ, licet non in actu, sed in potentia, quia in actu sunt vnum, & in potentia plura: sed anima, & corpus secundum Philosophum se habent, vt forma, & materia: ergo anima, & corporeitas sunt realitates distinctæ. Maior nota per Aristotelem, & Commentatorem in pluribus locis, & 7. & 12. metaph. sed minor habetur ab eo 8. immediate, quod ex anima, & corpore fit vnum, sicut ex cera & figura, materia, & forma. Dices: Accipit ibi corpus pro toto composito. Contra: quia tunc propositio Philosophi esset falsa. Item 8. metaph. cum quærit: Vtrum vnum significet materiam, & formam, exemplificat, sicut hoc nomen, homo, homo, vel corpus. Item Philosophus 2. de anima diuidit substantiam in potentiam, & actum, & ibi dicit, quod anima non est materia, quia non est corpus, corpus autem non est materia, & substantia: & Commentator ibi comm. 4. corpus est substantia, quæ est subiectum, non loquitur ibi (certum est) de toto, quia totum non est subiectum, vnde secundum eum anima respicit corpus, sicut albedo subiectum, & sicut album non est subiectum. sed compositum, sic in proposito. Item 8. metaph. com. vlt. sicut non accidit quæsito in compositione figuræ cum cupro, sic in compositione animæ cum corpore; anima enim sic se habet ad corpus, vt figura ad cuprum. Item Commentator ibi de anima com. 5. dicit idem. Item ad idem ex diffinitione animæ 2. de anima: Anima est actus corporis organici. Respondetur quod verum est coniunctim, scilicet ratione coniuncti, ita, quod corpus accipitur pro coniuncto, & hoc probant, quia sequitur: ita corpus aut non est abijciens animam. Sed contra, ille inuestigat in homine duplicem substantiam, vnã quæ est, materia, & aliam, quæ est forma, & ibi dicit, quod corpus est materia, & subiectum, sed compositum non est materia, & subiectum. Item ille dicit infra quod sicut se habet potentia visiua ad pupillam, sic anima ad corpus: sed pupilla se habet ad potentiam, vt materia, quare sic corpus, & ratio animæ, & Commentator etiam dicit ibi, quod non est causa quærẽda, nec ratio, quare ex corpore, & anima fiat vnum, nisi, quia hoc est perfectibile, & illud perfectio. Ad illud vero, quod Aristoteles dicit, quod corpus non est abijciẽs animam. Respondeo, quod verum est, sed tunc est fallacia consequẽtis, corpus non est abijciens animam: ergo est compositum: infertur enim a pluribus cauſis ad vnam; nam compositum non abijcit animam, nec corpus abijcit animã, licet aliter, & aliter. & est aduocatio in expositione Philosophi, nã Philosophus ibi dixerat, q̃ corpus sic esset potẽtia animæ sicut semen est potentia ad ipsum generabile, sic quod abijcitur forma generaliter stante forma seminis, corpus autem non sic est potentia, quod abijciat animam illam dum actu forma sit corporis, ideo ad hoc designandum dixit notabiliter, corpus non abijciat animam, hoc est anima, & forma corporis simul sunt, & non se abijciunt, ex quo infero, quod auctoritas illa est magis contra eos, quam pro eis. Secunda ratio sumitur ex eadem via, quia si anima daret esse corporeum, & immediate informaret materiam primam, sequitur, quod anima est actus substãtiæ in potentia, puta materiæ, non autem substantiæ in actu: sed consequens est falsum, & contra Commentatorem 5. metaphisic. Primo vbi dicit, quod anima est forma entis in actu ad differentiam aliarum formarum, quæ sunt forma entis in potentia. Vnde distinguit ibi formas corporum simplicium à forma hominis, quæ est anima, quia forma hominis est forma substantiæ in actu, idest corporis; aliæ vero sunt formæ substantiæ in potentia, idest materiæ. Tertia ratio accipitur ex mixtione; Philosophus enim primo de anima improbat opinionem Empedoclis, ille enim Empedocles posuit, quod anima est forma mixti conflata ex elementis: Aristoteles ibi probat, quod opinio illa non est vera, quod scilicet anima fit armonia vel forma mixti, sicut formæ aliæ: tunc sic: Caro hominis, & os sunt formæ mixtæ conflatæ ex elementis; sed animã non est forma mixti conflata ex elementis: ergo. probant minorem per eũdem, & per Commentatorem 7. metaphysices in fine, qui dicunt, quod caro, & os sunt formæ conflatæ ex realitatibus elementorum, vnde dicit ibi, quod quædam sunt formæ mediatæ ex realitatibus elementorum, & tunc subdit, quod illæ formæ in quibusdam sunt caro, in quibusdam vero os: ergo. & Commentator dicit ibidem com. vlt. quod sicut literæ cõponunt syllabam, ita elementa carnem. Ex hoc infero contra illos, qui dubitant, qu modo formæ mixtæ possint habere esse ex formis fractis elementorum, & non dubitant, quomodo sonus syllabæ possit esse ex sonis fractis nõ integris litterarum; ergo maior est vera. Minor patet per Philosophum, vbi supra contra Empedoclem, & habet Aristoteles contra eum ibi tres rationes: Vna est, quia nullum compositum ex elementis habet diuisionem: ergo. Secunda ratio, quia membra hominis sunt composita ex elementis, ideo operationes membrorum indigent elementis, vt auris aere, visus aqua, & sic de alijs, sed operatio animæ non eget aliquo elemento; ergo. Tertia ratio, quia multæ sunt mixtiones in corpore, puta carnis, & ossis, & diuersæ diuersorum membrorum, sed anima est vna: ergo anima non est mixtio, nec forma mixta. & Philosophus & Commentator dicunt ibi, quod inter omnes opiniones de anima, illa Empedoclis est probabilior, & hoc non sine ratione, cum appareàt, quod ex corruptione animæ corrumpitur mixtum, & ẽ conuerso, & Commentator dicit ibi commento 60. Si anima est aliud à for-

à forma carnis, arguit per Empedoclem, quare corrumpitur corruptione membrorum, & armoniæ corporis, & respondet, quod hoc est, quia corrumpitur corrupto, quoddam alio, scilicet dispositione debita corporis. Item Commentator 2. de anima commento 43. probat, quod anima non est mixta, quia omnis forma de genere mixtorũ de necessitate est grauis, vel leuis: sed anima secundum eum non est huiusmodi, quod probat, quia alias non esset principium augmenti in animali, cuius ratio est, quia omnis talis forma habet motum ad vnam dimensionem tantum; patet de graui, & leui: sed anima est principium motus ad omnem dimensionem in longum, latum, & profundum: ergo. Ex eodem patet, quod falsum est illud dictum, quod anima continet virtualiter formam mixti, non enim potest esse principium talium operationum, nec subiectum qualitatum, puta grauitatis vel leuitatis. quæ sequitur formam mixti, sed elementum prædominans. Hinc est, quod dicit Philosophus 8. metaphisices, quod in nobis est duplex motus, vnus quidem ex elementis, alius vero ab anima. Tertia ratio accipitur ex motu, arguo enim sic: Idem non mouet se ipsum, sed anima mouet corpus, cum ergo alia realitas est realitas animæ à realitate corporis, vel sic; si eadem esset realitas animæ, & realitas corporis impossibile est, quod anima moueret corpus, ratio est, quia tunc idem respectu eiusdem realitatis esset motor, & motus, quod est impossibile apud Philosophum: sed anima mouet corpus, est enim primus motor in corpore secundum Aristotelem de motu animalium, & 8. physicorum. hoc est Commentatoris 3. de cæli, & mundi commento 28. vbi dicit, quod motor distinguitur essentialiter à moto in animalibus, hoc idem dicit 8. physicorum commento 18. & eodem commento 30. magis expresse dicit, quod anima, quæ est motor in animalibus distinguitur a moto per essentiam, & quia ex hoc dicit, quod animal potest se mouere per formam suam, corpora autem simplicia non possunt per se per suam formam mouere. & ibi instat contra se dicens, quod in corporibus simplicibus forma differt realiter à materia: ergo illa possunt se mouere ratione formæ, & moueri ratione materiæ. Nec sequitur, quod idem sit mouens, & motum, & tunc respondet, quod licet materia differat à forma, tamen illa non possunt esse per motum per se, cũ non sit ens actu, sed potentia, corpus autem in animali est ens actu. Ecce expresse quomodo ille vult, quod corpus motum, vt distinguitur ab anima, non est materia tantum, quia tunc ita parum posset moueri ab anima sicut materia à forma. Ad illud argumentum respondet Theo. quod anima non mouet corpus immediate, sed mediante potentia, ita quod potentia eius est primus motor, potentia autem qualitas distincta ab anima: tunc etiam dicit, quod corpus dicit ens in actu ex materia prima, & anima, & hoc mouetur tunc ab anima, quia tunc idem mouet se primo, sed à potentia animæ, & ideo anima mouet mediante, & per accidens, etiam est motum per se contra nullum accidens mouet ad vtranque partem nisi primum mouens sit anima ratio illius accidentis. Item contradicunt expresse textui Aristotelis, & quoniam qui dicunt, quod anima, quæ est forma, mouet corpus, ideo animal mouet se per suam formam. Item idem dicit, quod quomodo quis mouet alium, dicit, q̃ anima est primum mouens, & Commentator in multis locis dicit, idem quæram de hoc in quarto libro de dote agilitatis. Est etiam contra sensum, quia videmus, quod totum corpus sic mouetur vsque ad indiuisibile, vnde musculus mouetur à spiritu, & omnis spiritus mouetur vsque ad vnum punctum; sicut etiam apparet in verme, & saltante, ibi solum indiuisibile apparet immobile, & ex hoc arguit Philosophus sic: In huiusmodi motibus aut mouet punctus ille, qui apparet immobilis, aut mouet totum ex anima, & corpore; aut anima: non punctus, quia motus physicus esset à quanto necessario, nec a toto, quia illud est per se motum: ergo mouens ibi necessario est illa anima, cuius motus est ad punctum, quantum ad hoc illa non mouet corpus organice, vt dictum est eodem loco in quarto. Vltima ratio sic: si anima rationalis non diceret aliam realitatem à realitate corporis, tunc sequuntur duo inconuenientia, scilicet, quod anima esset extensa, & quod pes meus sic sit substantialiter idem cum oculo meo, quia non differrent in materia vel in forma, vel non differrent in materia, quia anima tota est in toto, & tota in qualibet parte. Etiam, si anima non esset aliud à corpore, non esset aliud esse animatum ab esse corporeo, & carneo; etiam caro hominis esset vere tota in toto; & tota in parte cum sit caro per solam animam. Dices, quod differunt penes quantitatem. Contra: aut quãtitas illa extendit animam, & sic anima esset extensa; aut non, & ita cuius effectus formalis non erit extensus, ita, quod esse carneũ non esset esse extensum.

Item quæro: si anima est sola forma in animali, quod est subiectum quantitatis, aut sola materia, & tunc nihil extenditur in homine nisi materia sola: sequitur etiam, quod ens in potentia pura sit subiectum accidentis, quod ipsi negant, & quãtitatis terminatæ, quod Philosophus, & Commentator habent pro incõuenienti: quælibet enim res prius est ens actu, quam tale actuale ens, aut subiectum quantitatis erit compositum ex materia, & forma, & tunc anima necessario esset extensa: aut tertio subiectum quantitatis erit materia cum alia forma alia, & tunc habeo propositum meum, quod in homine est forma alia ab illa anima. Dices, quod compositum ex anima, & corpore est subiectũ quãtitatis, nec tamẽ anima propter hoc extenditur, sed cõpositũ. Contra: impossibile est, quod aliquod sit subiectum formæ, & non recipiat effectũ formalẽ (non. n. est aliud effectus formalis quã forma illa, siue forma in esse subiecto, & subiectũ recipere ipsã formã, q̃ in proposito effectus formalis animæ nõ est, nisi animã corpus informare, & corpus ab anima informari) sed effectus quãtitatis in eẽ quãtũ oẽ partibile siue partitũ: ergo sic totũ cõpositũ primo rõne cuiuslibet partis eẽt, & sic subiectũ q̃titatis vt q̃libet pars recipiat effectũ formalẽ q̃titatis. Et cõfirmo q̃ impossibile, est q̃ forma aliquare spicit materiã mediãtibus dimẽsionibus, & quod non sit extensa, & hæc est ratio Commen-

Vltima ratio sumitur ex nutrimento: nam secundum Aristotelē nutritio est quædam partialis ad generatio,tāc quæ ro: aut nutritur anima aut solum accidens, aut substantia existens actu per formam aliam ab anima, aut sola materia: Non primum, quia quod nutritur, potest per corruptionem deperdi, & abijci: anima autem non est hic passibile accidens mutabile omni immutatione, quia secundum Philosoph. secundo de generatione, vnumquodque nutritur in quantum quod: Nec potest dici, quod materia sola per hoc, quod sola materia alimenti additur ad priorem formam,quia hoc improbatum est; quæ sione de alimento supra: restat ergo, quod illud, quod nutritur, & quod potest in substātia sua imperfici, & deperdi, sit compositum ex materia, & forma substantiali aliqua, quæ est alia ab anima.

Nunc moueo quædam dubia cōmunia,ex quibus alij mouentur ad tenendum hanc opinionem, & primum est, quia tunc forma substantialis esset accidens, adueniret enim enti in actu. Ad illud respondeo statim sic respondet Cōmentator ille enim hoc dubium soluit secundo de anima commento quarto,ad cuius euidentiā sciendum est, quod accidens prout distinguitur à forma substantiabili,habet, quod adueniat enti in actu simpliciter, non autem enti in actu secundum quid, immo hoc potest competere formæ substantiali, quod scilicet adueniat enti in actu secundum quid, idest, in actu permixto potentiæ. Propter quod sciendum, quod possibilitas inuenitur in rebus duplex, quædam, quæ est extra rationem quidditatiuam rei, alia vero, quæ intrat rationem quidditatiuam eius; & prima quidem res est in se illa intrinsece entitas in actu completo, quod ad suam naturam primam,in actu vēro incompleto,quoad perfectiones secundas, sed secundo modo res est in potentia non tantummodo quoad perfectiones secundas: sed quoad actum, & perfectionem primam existentem: de primo, dico, quod linea est in potentia ad curuitatem, illa potentia non est intrinseca,sed extra rationem quidditatiuam lineæ, quia abstracta curuitate adhuc linea est ens terminatum, & in se natura perfecta in actu, eo modo quo accidentia possunt esse perfecta in actu, tamen si linea sit entitas interminata sita in termino non accipitur in ordine ad curuitatem, quia sic se habet ad illam sicut substātia ad suum accidens, sed sua interminatio accipitur in ordine ad suum subiectum. Exemplum de secundo est in ratione generis. Vnde Commentator 2. metaphysices super illud (in fundamento naturæ nihil est distinctum) dicit, quod ratio generis est ratio in actu permixto potentiæ; ex hoc enim, quod dicit rationem animalitatis,dicit actum aliquem, quia animalitas de se importat actum secundum; ex hoc, quod dicit animalitatem distinguibilem in plures animalitates, dicit potentiam: ergo dicit actum permixtum potentiæ, & sic quod ratio animalis est intrinsece in potentia, quia intrinsece est determinabilis, & distinguibilis per differentiam, & non tantum extrinsece, & hoc, quia intrinsece expectat determinationem differētiæ. Sic etiam dico,quod carneitas in animali non dicit animalitatem interminatam, sed est ratio interminata intrinsece expectans determinari per formam aliam superiorem, scilicet vitam siue animam, & ideo actus eius non est actus simpliciter, sed actualitas, quia admixta potentiæ. Cuius signū est, quia quælibet res intrinsece terminata sic, quod non expectat terminari per aliud, potest intelligi sine habitudine ad quodcunque aliud: sed caro impossibile est,quid intelligatur sub propria ratione nisi in ordine, & relatione ad animam; nam quando concipio carnem, statim ex necessitate concipio cuius caro sit,puta equi vel cerui, & huiusmodi.

Ad formam ergo rationis, cum dicitur: illud quod aduenit enti in actu,esse accidens, verum est de illo, quod aduenit enti in actu primo modo, & simpliciter, & non secundo modo, tali enim actui,cui aduenit actus prædictus ad accidens, extrinseca est, & accidentalis; sed non est verum de eo, quod aduenit enti in actu secundo modo, quod scilicet,est ens in actu per mixto potentiæ intrinsece: hoc enim modo dico, quod forma substantialis aduenit enti in actu,prout in actu,secundū quid tantū,quia enti in actu permixto potentiæ, cuius possibilitas est de ratione, eius intrinseca, à qua non potest circumscribi, vt dictum est, ex hoc enim caro est caro intrinsece in potentia, quia est ens intrinsece in potentia,ideo non actu nisi secundū quid. & quod aliqua entitas sic sit possibilis intrinsece non extrinsece, etiā quod illud, quod aduenit tali enti,possit esse de genere substātiæ, probo, quia ens actu, differentiæ diuidētes per se pertinēt ad illud genus, hoc patet 7. metaph. ideo enim diuisio habentis pedes per alatum, & non alatum, non habet differentias pertinētes ad genus pedis, ideo non est diuisio per se; imo si debet diuidi habēs pedes per se, oportet quod dicatur animal, aliud bipes,aliud quadrupes, sed forma diuidit possibilitatem illam per substantiam intrinsece, quam dicit carnositas, quod probo, materia enim est pura potentia: cuius ratio est, quia est omnia generabilia, & corruptibilia, ita quod in tantum est ens, in quantum est ignis vel lapis,& sic de aliis; est autem tantummodo ignis in potentia, lapis in potentia,& sic de alijs: ergo.

Ista autem possibilitas substantialis determinatur ad esse lapidem per formam lapidis, & esse sic determinatum non est in potentia ad aliam formam, & sic de alijs mixtis completis; determinatur etiam ad carnem per formam carnis: ergo forma carnis est differentia substantiæ pertinens intrinsece ad substantiā. Vlterius, quia forma carnis adhuc non est intrinsece terminata,ideo adhuc vlterius illa determinatur huc per ipsam vitalitatem,& ideo viuum aduenies erit eiusdem generis cum carneitate: sed carneitas, est degenere substantiæ: ergo vita aduenies animæ est de genere substantia: ergo anima,quæ est illa vita aduenies carni,est de genere substantiæ, non obstante, quod adueniat enti aliquo modo in actu: ergo non oportet, quod quicquid aduenit quomodocunque

que enti in actu sit accidens; immo illud, quod habet per se determinare, & diuidere aliquid, quod est interminatum, & possibile in genere substantiæ, est necessario in genere substantiæ, vt dictum est. & hoc est, quod Commentator dicit, quod forma substantialis est pars subiecti, hoc est, quia in quantum subiectum est ens terminatum,includit formam, quæ est terminatio alterius partis interminatæ. Ex his sequitur solutio ad quandam aliam rationem, qua arguitur cōtra positionem illam sic:Forma substantialis secundum Aristotelem, & Commentatorem dat nomen, & diffinitionem: ergo si plures sunt formæ, plures diffinitiones. Respondeo, quod nulla realitas dat nomen,& diffinitionem, nisi illa quæ dat esse simpliciter; illa autem realitas, quæ est actus permixtus potentiæ,non dat esse simpliciter; immo sicut est actus,sic dat esse:est autem actus tantummodo secundum quid: ergo tantum dat esse secundum quid. Nunc ad propositum, carneitas(vt dictum est) est actus permixtus potentiæ:ergo actus secundum quid: ergo non dat esse simpliciter, sed secūdum quid,non ergo dabit diffinitionem, & nomen simpliciter, sed secundum quid. Et confirmo, quia per illud quod non est in actu terminatum vltimate, sic expectat intrinsecam vlteriorem terminationem,per illud non potest res habere esse simpliciter(esse enim simpliciter & esse terminatum sunt idem, vnde nulla res interminata habet esse simpliciter)sed illud,quod dicit de se actum permixtum potentiæ est huiusmodi:ergo licet anima vniatur materiæ median te realitate carnis, non tamen animatum habebit nisi vnum nomen, & vnam diffinitionem, quia sola anima dat esse simpliciter, & per consequens sola dat nomen, & diffinitionem, quia illa vltimata est actuatio, & per se terminatio omnium præcedentium.

Secunda difficultas est,quia vnius rei vnicum est esse:ergo vnica forma. Ad illam rationem respondet Commentator de substantia orbis,quia vnius rei vnica est forma, accipiēdo formā proprie,quæ dat esse simpliciter,cuiusmodi est illa, quæ non consistit in actu permixto potentiæ intrinsece: hoc modo, sicut vnius rei est tantum vnum esse simpliciter,sic tantum vna forma. Ad propositum, nulla realitas in animalibus,excepta anima, quæ non sit permixta potentiæ, ideo nulla earum dat esse simpliciter, sed sola anima, quia hic est præcise actus siue potentia, vnde magis proprie deberet dici,quod in animali sunt vna forma, & duæ materiæ,quam e contrario: ratio est, quia realitas illa carnis non habet rationem formæ, nisi quia actus capit, quod sit actus simpliciter non se ipsa, sed per realitatem vitæ aduenientis: ergo. Vnde compositum in animalibus habet in se aliquid siue realitatem aliquam, quæ est simpliciter in potentia, & hæc est natura, alia vero, quæ est simpliciter in actu, & hęc est anima, alia vero,quia partim est in actu, & partim est in potētia,& illa est realitas mixti,quæ in aliquibus est caro,in alijs vero os,& hmōdi, vt Comm. 7. met. in fine, & ideo realitas carnis non est proprie forma,sed medium inter materiam & formam, & comparata ad animam habet se vt materia, comparata vero ad realitatem materiæ primæ,habet se vt forma, licet imperfectē, quia non perfectē habet materiam actuare. & hæ tres realitates reducuntur ad idem genus, quia intrinsece terminat vna aliam,vt dictum est;non sic autem terminatur linea per curuitatē ita,vt quilibet curui sit res interminata, tamen linea est terminata. & hinc est quod substantia terminat accidentia propria, non e contrario. & ideo ponitur in diffinitione accidentium loco propriarum differentiarum non e contrario: & ideo in compositio ex accidente,& subiecto sunt duo esse,vnum simpliciter, quod est esse subiecti, quod est in se terminatum non expectans vlteriorem terminationem; Aliud vero secundum quid, scilicet esse accidentis, quod non est in se terminatum: in composito vero ex materia, & forma tantum est vnum esse simpliciter;licet possint esse plura secundum quid. Et hæc est ratio quare compositum ex subiecto, & accidente non est sic vnum, sicut compositum ex materia, & forma.

Tertia difficultas est, quia dicitur, quod ego pono formas in homine, sicut tu ponis duas. Respondeo,si dares mihi 90. formas,quę essent actus permixti potentiæ,non haberem consequens pro inconuenienti, supposito accidente, tunc nō habes vnde assignes tales formas in homine: ego vero bene habeo,vnde assigno ibi vnam talem quæ est realitas carnis, quæ oportet, quod sit simul alia à realitate animæ, & hoc, cum quia in homine oportet dare formam aliquam mixtā, cuiusmodi non potest esse anima; tū quia anima mouet corpus: ergo corpus non dicit nisi tantū materiam primam. Hic tamē vnus Doctor adducit vnam rationem contra cōclusionem primam, & deducit ad hoc inconueniens, quod sequeretūr; quod prædicatio secundum tales realitates de cōstitutiuo,& denominatiuo per accidēs in talibus formis esset prædicatio modalis;ratio sua est,quia qñ subiectū, & illud,quod accipitur formaliter in prædicato dicunt aliam, & aliam realitatem, semper est prædicato modalis, & denominatiua, verbi gratia.quia enim lignū,& album sumitur ab alia, & alia realitate, ideo prædicatio albi de ligno est denominatiua, & modalis, non substantialis, & per se. & confirmatur: exquo sunt duæ realitates, vna essentialiter excludit alteram: ergo vna aduenies altēri non aspicit illam intrinsece tantum, sed extrinsece. Respondeo,realitates quarum vna alteram denominat,possunt se habere in duplici differentia, illæ enim realitates,secundum quas fit denominatio, quandoque habent rationem actus excludentis potentiā omnem ad inuicem,& tunc constituunt vnitatem acerui,& denominatio in talibus est sicut in aceruo: quandoque autem realitates illæ cum hoc, quod habent rationem actus, includunt potentiam, & hoc conuenit dupliciter,vel extrinsece tātum vel intrinsece. Realitates primo modo horum duorum nūc dictorum constituūt vnitatem non acerui, sed accidentis cum subiecto,& prædicatio,quæ fit per tales realitates,est prædicatio extrinseca, & denominatiua per accidens,non per se: sicut quando prædicatur albedo de ligno,eo, quod lignum non includit intrin

fecce potentiam ad albedinem, ſed tantum extrinſece vt ſuperius dicebatur. Secundo vero modo, ſcilicet, quando altera realitas reſpectu alterius includit intrinſece, expectat terminari per illam, tunc prædicatio ſumpta à talibus eſt per ſe, & non per accidens: hoc modo ſe habent differentiæ ordinatæ *ad inuicem*, quæ concurrunt ad vnum conſtitutiuum per ſe, & ad vnũ denominatiuum per ſe 7. Metaphyſices, & ſic eſt in propoſito. Per hoc patet ad rationem illius Doctoris, & ad Confirmationem, cum dicebatur, quod ex quo ſunt duæ realitates, vna aſpicit aliam extrinſece, illam nego, quia vna poteſt includere pótentialitatem intrinſecam reſpectu alterius, vt dictum eſt. Intelligendum enim eſt, quod à tali realitate permixta potentiæ, quæ eſt formæ media, non ſumitur prædicatio ſimpliciter in linea prædicamentali, ſicut imaginantur quidam: per talem enim realitatem res eſt in genere, nec in ſpecie. Cuius ratio eſt, quia per illam non habet, quod ſit ens ſimpliciter: ergo per illam non habet, quod ſit ſubſtantia ſimpliciter: ergo nec quod ſit corpus ſimpliciter, & ſic de alijs inferioribus. Omne enim, quod eſt per ſe ſimpliciter aliquid inferiorum, eſt per ſe ſimpliciter omnia inferiora: ſuperiora ergo in nullo genere intermedio poſſunt reponi per formam illam, & realitatem intrinſecam, & hoc non ſimpliciter, ſed tantum ſecundum quid; vltima vero realitas dans nomen, & diffinitionem reponit in quodlibet eorum illorum generum ſimpliciter: Vnde per animam animal eſt ens ſimpliciter, ſubſtantia ſimpliciter, corpus ſimpliciter, & aliter animal ſimpliciter, & in ſpecie ſimpliciter; per realitatem vero illam mediam, ſcilicet carnoſitatem, eſt animal ſecundum quid, ens ſecundum quid, ſubſtantia ſecundum quid, eſt corpus ſecundũ quid, & ſic de alijs. ¶ Vltima Difficultas, quia dicitur, quod ſeparata anima à corpore non remanet caro niſi æquiuoce caro: ergo caro non eſt formaliter caro per formam diſtinctam ab anima, quia remaneat anima ſeparata, quia tunc remaneret vera forma carnis: ergo vniuoce caro cum priori. Reſpondeo, quod Philoſophus accipit æquiuocationem eo modo, quo res mortua, & viua eſt æquiuoca, æquiuocatio enim hoc modo accipitur inter illa, quorum vni conuenit nomen, & diffinitio ſimpliciter, alteri tantum ſecundũ quid. Vnde ſciendum, quod æquiuocatio quandoque accipitur ſtricte, & hoc modo diffinitur in prædicamẽtis, quando ſcilicet nomen, & diffinitio competunt vni, nullo modo conuenit alteri, ſicut latrabile, & piſcis ſunt æquiuoca. Quandoq. æquiuocatio non accipitur ita ſtricte, tamen proprie, & hoc modo æquiuocatio eſt inter illa, quorum vni competit nomen & diffinitio ſimpliciter, alteri tantum ſecundum quid, hoc modo viuum, & mortuum ſecundum quid ſunt æquiuoca. Ad propoſitum, quia caro viua ratione vitalitatis habet eſſe ſimpliciter, nomen, & diffinitionem ſimpliciter; ſeparata autem vita, quia realitas carnis, quæ remanet, non retinet nomen, & diffinitionem niſi ſecundum quid (ea enim, quæ dat actum commixtum potentiæ, habet diffinitionem tantum ſecundum quid) idcirco dicit Philoſophus, quod ſeparata anima remanet caro æquiuoce, quia non remanet aliquid, quod habeat nomen, & diffinitionem niſi ſecundum quid; ideo remanet entitas imperfecta in genere, & ſpecie, & continue tendens in corruptionem. Vnde hæc æquiuocatio magis proprie debet dici Analogica, eo modo quo analogia eſt inter tale ſimpliciter, & tale ſecundum quid: quomodo dicit Philoſophus, quod ens dicitur æquiuoce de ſubſtantia, & accidente, non quia accidens ſit non ens, ſed quia eſt ens ſecundum analogiam ad ſubſtantiam, eo modo quo imperfectum eſt tale in ordine, & analogia ad perfectum. Ad argumentum in oppoſitum patet ex dictis in Quæſtione.

7. metaph.

DISTINCTIO XXXV.

DE PECCATO ACTVALI ET DE EIVS ORIGINE.

Poſt prædicta &c. In iſta Diſtinctione XXXV. agit Magiſter de peccato actuali, & primo quærit de eius origine, & qualitate ſubiecti dicens, quod eſt bonum, & tractat gratia huius de bono, & malo, ideo quæro ad euidentiam iſtius Diſtinctionis duas Quæſtiones.

QVAESTIO VNICA.

1 Vtrum ratio boni, & conuenientis ſit vna, & eadem ratio.
2 Vtrum ratio mali ſit formaliter ratio priuatiua.
3 Vtrum peccatum poſſit eſſe à voluntate, ſicut à cauſa.

ARTI-

ARTICVLVS I.

Vtrum ratio boni, & conuenientis ſit vna, & eadem ratio.

QVANTVM ad primam quæſtionem arguo primo, quod ratio boni nõ ſit formaliter ratio conuenientis. Quoniam ratio boni eſt ratio abſoluta, alias Deus non eſſet bonus in ſe abſolute: ratio vero conuenientis eſt ratio relatiua, omne enim conueniens alteri eſt conueniens: ergo.

In oppoſitum arguo per Auguſtinum 83. queſt. dicentem: Bonum eſt illud, quod congruit. Reſpondeo, hic primo ego ponam punctum quæſtionis, & ſecundo propoſitiones intentas, & tertio mouebo tria dubia, & ſoluam ea. Quantum ad primum, ſciendum eſt, quod quæſtio illa difficilis eſt propter hoc, quod multi varie locuti ſunt in iſta materia. Dicunt enim quidam; quod ratio boni, & ratio finis omnino ſunt idem, ſicut videtur dicere Ariſtot. 7. metaphyſices: Alij vero dicunt, quod ratio boni & ratio perfecti ſunt eadem ratio, ſic videtur dicere Ariſtoteles 7. metaphyſices: dicit enim, bonum, & perfectũ eſt idem & quod idem perfectum non caret ſua bonitate. Alij vero dicunt, quod ratio boni eſt ratio conuenientis, & motiuum eorum eſt, quia bonum eſt obiectum appetitus: vnumquodque autem in tantum appetitur, in quantum conueniens: ergo. Alij dicunt, quod ratio boni eſt ratio vnitatis: iſti habent per ſe Dionyſ. qui de diuinis nominibus cap. 4. ait, quod ratio boni in vnitate conſiſtit. Alij dicunt, quod ratio boni eſt ratio diffuſiui, & hi habent pro ſe verbum eiuſdem Dionyſ. qui dicit, quod bonum eſt ſui ipſius diffuſiuum. Alij dicunt, quod ratio boni eſt ratio appetibilis & amabilis, quæ opinio ortum habet ex primo Ethicorum, vbi dicitur. quod bonum eſt, quod omnia appetunt. Ecce ergo, quod loquuntur multi de ratione boni. Mota ergo eſt iſta quæſtio, vt videatur, quæ prædictorum opinionum magis appropinquet ad veritatem.

Nunc pono propoſitiones intentas, Prima eſt quod primæ rationes aſſignatæ pro ratione boni ſunt vna, & eadem ratio, nec eſt differentia aliqua, niſi vocalis. Hoc patet quoniam ratio finis, & ratio perfecti, ſiue completi idem eſt, vt patet 7. metaph. ratio enim completi, & conuenientis eſt omnino eadem, quia tunc vnumquodque eſt completum, & perfectum, quando conuenit; nihil enim conuenit, quod non perficiat & è conuerſo. Similiter ratio vnius videtur eadem cum ratione boni, & conuenientis; non enim aliud intelligunt hic per vnitatem, qui ponunt opinionem illam, quã indiuiſionem conueniẽtis. Secũda Propoſitio eſt, quod opinio tertia, quæ ponit, quod ratio boni eſt ratio appetibilis, deuiat à veritate. Ratio huius eſt, quia ratio boni eſt motiua appetitus, ratio autem appetibilis eſt relatiua: relatiõ autem non mouet appetitũ. Vnde relatio appetibilis eſt ratio in ſecundo modo dicẽdi per ſe, nõ primo modo. Verbi gratia, viſibilitas non eſt ratio obiectiua potẽtiæ viſiuæ, ſed coloreitas, quæ dicitur per ſe viſibilis; viſibile eſt etiam propria paſſio in ſecundo modo dicendi per ſe ipſius coloreitatis, vt Ariſtoteles dicit 2. de anima, quod color eſt viſibilis in ſecundo modo dicendi per ſe, & ideo ſicut ſi diffiniatur color, dicẽdo, color eſt viſibilis, eſt diffinitio à poſteriori, ſic in propoſito. Tertia propoſitio eſt, quod ratio diffuſiui non eſt adæquata ratio boni; non enim diffundere ſe conuenit niſi enti perfecto, quod ex ratione ſua habet communicare, & diffundere perfectionem ſuam. Quarta propoſitio eſt, quoad propoſitum, quod ratio boni conſiſtit in qualibet iſtarum rationum, ſcilicet finis conuenientis, congruentis, & decentis. Ad horum euidentiam primo pono vnum notabile, ſecundo pono propoſitionem. Propter primum ſciendum, quod bonum poteſt ſumi dupliciter, ſcilicet fundamentaliter, vel formaliter. Vbi conſiderandum eſt, quod quandoque quædam relationes denominant fundamentum ſuum concretiue, ſicut dicitur albedo ſimilis albedini; quandoque etiam abſtractiue, vnde conceditur, quod albedo eſt quædam ſimilitudo: nunc ita in propoſito de ratione boni, conſiſtit enim in conuenientia, & perfectibili; conuenientia autem relationem importat, illa ergo relatio vno modo denominat concretiue fundamentum ſuũ, vnde res perficiens, & congruens, quæcunque ſit illa, dicitur bona. Alio etiam modo denominat fundamentum in abſtracto, vnde iuſtitia eſt quædam bonitas, eo quod illa præciſe ſumpta eſt fundamentum bonitatis; ſe ipſa enim, & non per aliquod additum congruit, & perficit habentem: eodem modo dico de qualitate, & cæteris qualitatibus huiuſmodi. Nec aliquid importatur per hoc, quod dico, iuſtitia eſt bonitas, niſi quod eſt immediatum, & proximum fundamentum relationis conuenientiæ.

Nunc pono Propoſitionem intentam, ſcilicet, quod ratio boni conſiſtit formaliter in ratione conuenientis. Arguo etiam ſic: Illud eſt formaliter ratio boni, quo poſito circa aliquid ſtatim ſibi attribuitur ratio boni: ſed pone in quocunque volueris rationem conuenientis, & perfectionis, ſtatim habet rationem boni, tolle etiam quod conueniat aliter, & remaneat nec congruens nec perficiens, ſtatim deficit ab illo ratio boni: ergo. Maior patet per regulam Ariſtotelis, quam dat in prædicamentis ad inueniendum formalem terminum relationis. Minor probatur: Venenum, eo quod congruit ſerpenti, & perficit ipſum, ideo eſt ſibi bonum; è contra autem, quia non cõpetit homini, imò eſt ei diſcõueniens, ideo nõ eſt bonum homini; quod etiam eſt bonum, aliquo modo eſt ei malum alio tempore, & hoc, quia vno tempore, eſt ei inconueniens, alio vero tempore non ſic. Sic etiam bonum honeſtum eſt bonum rationis, quia conuenit rationi: idem etiam actus vni eſt bonus, alteri malus, puta loqui, eſt malum in virgine, quia non congruit ei; eſt autem bonũ in doctore, quia ei conuenit. Sed hic ſunt quædam dubia. Primum eſt, quia ſecundum hoc omnis actus voluntatis eſſet reflexiuus, & reciprocus, hoc probo, quia

quia voluntas fertur in bonum, vt in proprium obiectum: per te autem rem esse bonam est rem conuenire voluntati: ergo voluntas adæquate fertur in conueniens sicut in obiectum: sed ferri in conueniens vel alteri est actus concupiscentiæ, est enim illud velle propter alterum: ergo. Sed consequens est inconueniens, quoniam secundum hoc tolleretur distinctio, quã dat Philosophus de bono 8. Ethicorum, scilicet, delectabili, honesto & vtili, secundum enim hoc omne bonum est bonum vtile. Ad illud respondeo, quod conueniens dicitur æque vniuersaliter sicut bonum, vnde si est bonum honestum, est conueniens, quia conuenit rationi vt virtutes. Ad formam rationis cum dicit, quod omnis actus voluntatis esset reflexus. Respõdeo, actus voluntatis est appetere bonũ, & conueniens, non solum mihi, sed tibi, & illi. Illud autem conueniens aut accipitur in ordine ad sensum, & sic dicitur proprie delectabile; aut in ordine ad rationem, & sic dicitur honestũ, vnde hoc modo velle non est actus concupiscentiæ, & reflexus, imò actus amicitiæ, cum sit bonum virtutis, est ratio conuenientis, quia respectu eius cõgruit rationi. Secũda Instantia est, quia tunc bonũ non est de transcendentibus, quia per te est idem quod conueniens: conueniens autem est relatio, quæ est prædicamentum determinatum: consequens autem est contra Aristotelem 10. Ethicorum, qui dicit, quod in omni prædicamento est bonũ in aliud aliquid. Respõsio, dixi in primo, quod nihil est transcendens formaliter nisi ens, alia autem sunt transcendentia tãtummodo subiectiue; vnde sunt formaliter ratio vnius prædicamenti, sed circumeũt plura prædicamẽta denominatiue & concretiue. Nec dico, quod bonũ formaliter in abstracto est relatio, quiã bonitas in abstracto idem est, quod conuenientia, ideo formaliter illa est in prædicamento determinato, tamen illa est subiectiue in omni prædicamento, quia potest denominare concretiue omne prædicamentum, & ideo bonum in concreto magis proprie est transcendens, quam in abstracto, in concreto enim accipitur subiectiue, & denominatiue, isto autem modo præcise est abstractum. Exemplum etiam ad hoc est de potentia, & actu; similiter de necesse esse, & possibili esse, illa etiam sunt respectus quidam, & sunt formaliter de genere relationis, tamen dicuntur transcendentia, quia denominant omne genus. Sciendum autem, quod bonum acceptum in concreto dicit rationem congruentiæ, & substratum, ratione primi est in genere relationis, vt dictum est, ratione autem substrati non est in aliquo genere relationis, immo, vt sic, dicit totum conceptum entis indeterminate, vnde bonum est illud, quod congruit; cũ aũt dicò, illud quod congruit, duo dico, vnum in recto, & principaliter, scilicet ly. quod, aliud vero in obliquo, & secundario, puta congruentiam. Illud ergo quod dico in recto, scilicet, ly. quod, dicit conceptum entis indeterminate, vnde substantia est quod congruit, similiter lapis, similiter quantitas, similiter qualitas, similiter ad aliquid, omnia illa sunt, quod congruit, & hoc per essentiam suã, non per rationem aliquam superadditam, & ideo per essentiã suam nullo addito sunt bona. Et hoc est, q̃ dixi alias quod bonitas, & omnia alia, quæ sunt communia Deo, & creaturæ, dicunt eandem rationem in recto, & principaliter, differunt tantummodo penes aliud, & aliud connotatum in obliquo, & bonitas, vt applicatur ad hanc rem vel illam, coincidit cum re qualiber, cui applicatur in idem re, & ratione. Sicut enim bonitas in communi non dicit nisi conceptum entis in communi in recto, sic cum applicatur ad hoc ens vel illud, nõ dicit rationem superadditam, sed illam eandem, quia in illa explicatur: sicut dixi alias in primo, dum ageretur de vestigio. Per hoc patet, quomodo attributa, vt applicantur ad Deum, non differunt à Deitate, re nec ratione, vt dixi in eadem distinctione 32. cum de diuinis nominibus ageretur. Ad aliud, quod adducitur, ex Philosopho, quod bonum est in omni prædicamento, dico eodem modo, quod verum est subiectiue, non formaliter, vt dictum est; formaliter enim, quoad conatum sunt in prædicamento relationis, sed quod in recto circuunt omne ens. Ad argumentum in oppositum nego maiorem, quãdo dicitur, quod ratio boni est ratio abstracta, dicò enim, quod licet concretiue, quoad substratum coincidat in eadem re, & ratione cuiuscunque prædicamenti, tamen quoad illud, quod importat in abstracto, a quo nomen imponitur, à quo specificatur, & differt à cæteris transcendentibus, quantũ ad hoc est ratio relatiua. Sed est ne relatio rei vel rationis? dico quod accidit sibi, quod sit rei, vel rationis, potest enim esse realis, si extrema sint realiter distincta; & potest esse rationis, quia eiusdem ad se ipsum, vnde idem est conueniens sibi ipsi: vnde cum intelligo, vt ei non deest aliqua perfectio entis, vt sic, intelligo eum bonum.

8. Ethich.

ARTICVLVS II.

Vtrum ratio mali sit ratio priuatiua boni.

AD secundam quæstionem arguo, & probo primo, quod ratio mali non sit ratio priuatiua, quia bonum, & malum opponuntur contrarie, sicut conuenientia, & disconuenientia, & non priuatiue tantum: sed quodlibet oppositorum contrarie dicit rationem positiuam contrarij: ergo.

In oppositum est Augustinus in Homilia, vbi dicit, quod malum nihil est: ergo est ratio priuatiua. Respondeo, primo ponam distinctiones aliquas. Secundo propositiones intentas, & tertio quædam corrollaria. Quoad primum pono vnam distinctionem quadrimembrem, scilicet, quod aliud est malum, aliud est defectus, aliud est peccatum, aliud vero culpa: defectus enim est carentia cuiuscunque perfectionis, quæ sit debita inesse, siue non, & hoc modo creatura omnis deficit à Deo, & similiter vna creatura ab alia vt non viuum à viuo, vt aurum viuentis, similiter viuum vnum ab alio, vt non viuum de non viuo, vt plumbum, respectu argenti, & argentum respectu auri. Sed malum supra rationem defectus addit debitum inesse, est enim malum carentia alicuius perfectionis debitæ inesse, sicut malum est oculo non posse videre; ideo dicit Aristoteles 7. metaphysices; quod in sempiternis nõ est malum.

Et

Et hoc est, quia non deficiunt à perfectione nata sibi in esse; peccatum vero supra defectum, & malum addit respectum ad agẽs, quia illud quod est carentia debiti inesse in agente, in quantum est agens, illud est peccatum: vnde dicitur agens peccare, quãdo dimittit illud, quod est debitum propriæ operationi; & hoc modo dicitur peccatum in natura, quando natura omittit illud, quod debetur effici, & hoc modo monstrum dicitur peccatum in natura. Culpa autem, vltra peccatum, dicit ordinem, & respectum ad agens determinatum, puta ad agens liberum, & dominationem habens in potestate sua in actũ suum; ideo culpa proprie non est, nisi in habente liberum arbitriũ. Secundo ponam aliam distinctionem talem, quod malum potest considerari, vel formaliter, vel fundamentaliter denominatiuè, & causaliter, formaliter vero: dico, quod est carentia debiti inesse: sicut & bonitas est non carentia perfectionis debitæ inesse, sic per oppositum malum est formaliter carentia illius. Sciendum tamen, quod perfectio duplex est quædam prima, quædam secunda; secundum hoc dicitur à quibusdã, quod malum est carentia primæ perfectionis: à quibusdam vero dicitur, q̃ est carentia perfectionis secundæ. Ratio pro illa secunda opinione est, quia malum est carentia perfectionis in subiecto apto nato: ita quod connotat determinatũ subiectum: ergo supponit subiectum, quod est aptum respectu habitus: sed carentia primæ perfectionis tollit rationem totalem subiecti; ergo non remanet ibi aliquid, quod sit aptũ natum: ergo nec carentia perfectionis in subiecto apto nato: ergo nec ratio mali. Posset tamen distingui, quod carentia perfectionis posset accipi in simplicibus, & ibi verum est, quod ratio mali non potest esse respectu perfectionis primæ, quia tunc non remanet aliquod substrattum aptum natum, nec secundum speciẽ, nec secundum genus: & ideo est contradictio ponere ibi malum, vt dicit carentiã perfectionis primæ. Alio modo carentia perfectionis posset accipi in compositis; puta in compositis ex materia, & forma, & ibi carentia formæ, quæ dat actum primum potest dici malum: quicquid sit de hoc, saltem malum est formale carentia perfectionis saltem secundæ. Secundo accipiendo malum fundamentaliter; dico, quod malum est illud, in quo fundatur illa carentia, quæ est formaliter malum, & hoc modo potest intelligi, quod Magister in litera dicit, quod malum est subiectiue in re bona: sicut enim iustitia est fundamentũ istius relationis, quæ est conuenientia, sic est fundamentum disconuenientiæ, licet aliter, & aliter, quæ est fundamentum conuenientiæ positiue, sed disconuenientiæ priuatiue, sic nauta per suã præsentiam est causa salutis nauis positiue, & per absentiam causa periclitudinis nauis priuatiue. Vnde in iustitia est malum hominis nõ absolute, scilicet in quantum est ei apta nata esse iustitia.

Tertio quid est malũ denominatiue? dico quod malũ denominatiue immediate denominat actionem interiorẽ, & illa mediante denominat subiectum, primo modo dicimus operationem; secundo modo subiectum malum, in quibus autem non cadunt operationes huiusmodi, subiectũ denominatur à carentia immediatè. Quarto quid est malum causatiuè, dico, quod illud, quod inducit carentiam perfectionis, quæ est formaliter malum, sic febris dicitur malum, vel venenum. Tertio malum potest distingui specialiter, vt concernit hominem, & tunc est duplex malum eius, scilicet culpæ, & pænæ; ideo & sufficientia istius distinctionis assignatur à quibusdã. Dicit enim, quod malum pænæ est priuatio perfectionis primæ, scilicet malum culpæ est priuatio secundæ: quod apparet, quia malum pænæ perimit bonum naturæ, scilicet malum culpa perimit bonum moris. Sed hæc sufficientia non videtur valere, cuius ratio est, quia malum pænæ potest esse respectu vtriusque perfectionis, & respectu boni moris. Vnde dicit Augustinus, quod peccatum est sibi ipsi pœna. Dico ergo, vt dixi supra, quod culpa dicit priuationem, sicut carentia debiti inesse agenti in quantum est agens, & hoc in natura, quæ habet dominium actus, puta in libero arbitrio, sed eadem culpa potest esse pœna in ordine ad iuste infligentem illam, sicut Apostolus dicit ad Romanos. Mercedem quam oportuit, & ratione sui in seipsis recipientes: & ita videtur dicere Magister, quod pœna admit bonum passiue, sed culpa quasi actiue.

Nunc secundo pono principaliter propositiones intẽtas, prima est, quod malum est formaliter ratio priuatiua. Hanc probo, quia illud est præcisa ratio formalis mali, quæ posita in quocunque alio dempto ponit malum, & qua dẽpta omni alio posito ponit malum; sed posita in quocunque carentia debiti in esse, omni alio concurrente amoto, ponit in illo rationem mali, & remoto omni alio posito remouetur malum: ergo. Minorem probo, quia pone, quod aliquid possit stare cum iustitia, vel actu recto, & quacunque perfectione alia, nunquam dicetur malum, nisi priuaret aliquam perfectionem, sicut videtur de veneno, cui enim nihil adimeret de eius perfectione naturali, non diceretur malum eius: ratio, quia nihil priuatiuum positum in lapide, vel in pisce, diceretur esse malum eius. Et confirmo, quia malum reperitur, vbi nullum est positiuum additum subiecto, sicut patet, quod cæcitas est malum oculi, & non potest reperiri sine priuatione: ergo.

Sed hic facit difficultatem argumentum ad oppositum; quia bonum, & malum opponuntur, sicut conuenientia, & disconuenientia contrarie, non priuatiuè.

Dicendum, quod semper alterum contrariorum includit priuationem respectu alterius, per Aristot. 10. metaphysices: licet ergo bonum, & malum sunt contraria: tamen malum non dicitur malum ratione positiui, sed ratione priuationis inclusæ. 10. Metap.

Ex his infero quædam: Primum est, quod priuatio dicit formaliter negationem, & nihil plus, contra illos, qui dicunt, quod includit aliquem modum positiuum, sicut dicit Anselmus: quod cæcitas non plus ponit in oculo, quam non vides; & cum negatio non sit in rebus, nisi fundamentaliter, ideo malum non est formaliter aliquid in rebus extra animam, sed tantum fundamentaliter; negationes enim omnes, & priuationes in potentia tantum sunt in rebus, sed in actu sunt

per

per intellectum; ita quod intellectus concipiens res cogitur istas negationes reducere ad actum, & hinc est, quod negationes possunt dici reales; quia in potentia sunt in rebus, & intellectus apprehendens res cogitur ad actum reducere, vnde oriuntur ex rebus, & in rebus, habent esse tantum in potentia, non in actu, in intellectu autem in actu, sicut dixi in primo de relatione dominij, alijs relationibus, ac Commentator expresse dicit hoc de tempore, vt ibi induxi.

Secundum quod infero est, quod malum necessario est in bono subiectiue; ratio est, quia de necessitate priuatio est in aliquo subiecto, quod est ens, & per consequens bonum.

Ex hoc tertio repellitur error pessimus Manicheorum, qui dicunt, quod est dare malum in rebus per essentiam, sicut per essentiam est bonũ in rebus, vnde ponunt bonum per essentiam, quia Deus, lues, & malum per essentiam, qui est Deus tenebrarum, cogitant, quod tenebræ, & priuationes huiusmodi actu sunt in rebus.

Quarto infero, quod malum non potest fieri per se agens: non enim inuenit priuationes per se, vt Commentator dicit, alias actu terminaretur ad nihil, quod est contradictio: ergo tantummodo fit per accidens; quia fit ens, in quo fundatur, in quo est in potentia propinqua. Ex eisdem etiã infero, quod non potest habere rationem causæ.

Vltima Propositio est, quod ex quo peccatum non fit per se, oportet, quod fiat in nobis per accidens. Et quia de modo est varia multorum imaginatio, ideo iuxta hoc sine argumẽtis quæro.

ARTICVLVS II.

Vtrum peccatum possit esse à voluntate per se, sicut à causa.

REspondeo. Tenetur communiter, quod peccatum est taliter à bono, sed non per se, sed per accidens. In declaratione autem sunt tres modi dicendi, & vnus modus est, quod peccatum est à voluntate nostra per accidens accidentalitate causæ ex parte esse; tunc enim est aliquid per accidens à causa accidentalitate causæ; quando aliquid est per se ab aliquo, quod per accidens coniungitur causæ, hoc modo domus est per accidẽs in policleto, quia accidit ei, quod sit domificator.

Ad propositum. Peccatum est à voluntate, ratione alicuius rationis, quæ actualiter coniungitur voluntati, quæ est defectibilitas, quæ voluntati coniungitur per accidens, à qua defectibilitate peccatum est per se.

Sed contra illam opinionem multipliciter posset argui, sufficiat tamen hoc, quia impropriè dictum est, quod peccatum sit à voluntate, per accidens, quia est à defectibilitate, coniungitur per accidens voluntati. Defectibilitas enim voluntatis in nullo genere esse potest causa per se peccati, cum sit priuatio mera. Ideo alij exponunt opinionem illam dicentes, quod non intelligitur, quod peccatum sit à defectibilitate per se, & denominatiue à voluntate, sicut domus à policleto, sed ideo peccatum per accidens est à voluntate, quia est à causa vna totali coniuncta per accidẽs, hoc est non vna per se, sed per accidens: est enim non à sola voluntate, nec sola defectibilitate; sed ab vtroque. Nam in voluntate, vt est causa peccati, considero duo, & quod voluntas est, & quod defectibile est: sic proportionaliter in actu peccati correspondẽt duo, scilicet, quod actus positiuus est, & aliud, quod est defectus, scilicet, illa deformitas. Tũc ad propositum dicunt, quod voluntas est per se causa positiua in actu, ratione autem defectibilitatis est causa priuatiue, & deformitatis. Quomodo autem hoc intelligendum sit, sciendum, quod voluntas eo, quod positiuè causat vitium, est causa actus quoad positiuum; quia vero non causat aliquid quod deberet causare in actu, scilicet rectitudinem actus; ideo non causando est causa per accidens, sicut ab essentia nautæ est per accidẽs causa periclitationis nauis, sicut ex non causatione siue absentia concausationis voluntatis, relinquitur priuatio in actu; Tunc vltra, quod voluntas sic deficiat à causatione, hoc non habet in quantum voluntas, sed precise in quantum defectibilis est; quare in quantum defectibilis est, est causa priuationis in actu, & deformitatis, quam dicit peccatum.

Tertius modus dicendi est, quod ideo voluntas est causa peccati per accidens, ex hoc quod quando aliquid agens intendit directè aliquem effectum per se indirectè, & per accidens intendit corrumpere oppositum illius effectus, sicut intendens producere calorem per se, per accidens corrumpit frigus; sic in proposito dicunt; quod voluntas per se, & directe intendit delectationem, quam sibi constituit pro fine, & per consequens habet auerti ab vltimo fine, quia non possunt simul stare fines illi: auersio autem ab vltimo fine est formalite peccatum: ergo.

Sed hic occurrit dubium, quia videtur quod Deus possit odiri directè à voluntate: ergo voluntas tunc intendit per se auersionem à Deo. Dicitur, quod Deus non potest directè odiri, sed bene eius iustitia. Sic Dæmon odit Deum, inquantum punit, non directè; sed cum Deus sit idem, quod sua iustitia, non video, quare Deus non possit odiri directè, sicut sua iustitia.

Item ex alio arguo contra eos, quia sicut intellectus directè intelligit priuationem, quando non intelligit directè habitũ, sed indirectè: ergo, quare voluntas non sic poterit velle priuationes directas. Dices, quod tamquam bonum est obiectum voluntatis:

Prætera quicquid intelligitur potest velle voluntas. Respondeo de actu exteriori satis est clarum, quod ibi malum est per accidens, sed de actu interiori non est ita clarum, illud dimitto vobis cogitare hoc, quod videtur.

DISTIN-

DISTINCTIO XXXVI.

Posthoc videndum est, quid sit peccatum. In ista xxxvi. Distinctione agit Magister de peccato actuali, quoad eius quidditatem, & diffinitionem: quæro autem ad euidentiam diffinitionum, quas Magister ponit, vnam Quæstionem: scilicet.

QVÆSTIO VNICA.

ARTICVLVS I.

Vtrum diffinitiones quas Magister in litera assignat de peccato, sint bonæ, & sufficienter assignatæ.

Videtur primo, quod non, quia vnius rei vnica est diffinitio: sed hic ponuntur à Magistro plures diffinitiones: ergo. In oppositum est, quia Sancti ponunt eas; nam Ambrosius ponit illam; Peccatum est prævaricatio legis diuinæ, & inobedientia cælestium mãdatorum. Augustinus autem ponit aliam, illam, scilicet. Peccatum est dictum, factum, vel concupitum contra diuinam voluntatem. Alia est. Peccatum est voluntas faciendi, vel recipiendi, quod æquitas, vel iustitia vetat.

Respondeo, dico, quod diffinitiones istæ benè assignatæ sunt. Vbi considerandum est, quod in peccato sunt duo, est enim ibi aliquid materiale, & aliquid formale. Peccatum enim potest considerari ethicè, vel theologicè. Si ergo peccatum consideretur theologicè, sic peccatum materialiter est actus substratus, sed formaliter est carentia conformitatis ad diuinam voluntatem: secundum hoc assignantur duæ diffinitiones. Si vero peccatum sumatur Ethice, sic datur diffinitio tertia. Vbi considerandum est, quod regula actuum humanorum est voluntas diuina. Illa autem innotescit nobis per præcepta, & leges diuinas expressas in sacra Scriptura, & per dictamen rectæ rationis super nos signatum, quo iudicamus duplicem conformitatem actuum humanorum, vnam ad Dei voluntatem, vt ad primam regulam; & aliam ad dictamen rectæ rationis, per quam etiam exprimitur conformitas prima.

Nunc ad propositũ patet, quod diffinitio Ambrosij tantummodo capit illud, quod est formaliter in peccato, scilicet carentiam conformitatis prædictæ, & hoc cum dicit, quod peccatum est prævaricatio legis diuinæ, hoc est, deformitas ad legem diuinam, &c. Sed diffinitio Augustini ponit materiale, & formale: materiale autem in hoc, q̃ dicit: est dictum, factum, vel concupitum; sed formale contra Dei voluntatem. Secunda autem diffinitio Augustini datur per materiale, & formale, & hoc ethice. Cum enim dicitur, voluntas faciendi, vel recipiendi; ecce materiale; quod iustitia vetat, ecce formale, quod est priuatio deformitatis ad rationem rectam.

Ex hoc patet, quid adimit peccatum in homine, non enim adimit potentiam, vt putant quidam, nec inclinationem ad vtramque viam cum peccato: de potentia patet; sed de inclinatione patet saltem theologicè. Dico ergò, quod nihil aliud abijcitur, nisi illa priuatio, quæ theologicè loquendo est priuatio conformitatis. Ex hoc enim est actus malus, quia non conformatur diuinæ voluntati, & ideo in actu transeunte peccato adhuc manet peccator, & hoc secundum esse intentionale; quia manet deformitas in extimatione naturæ intellectualis, & maximè in extimatione Dei. Sed sunt hic quædam dubia.

Primum est, quia secundum hoc peccatum veniale, non est peccatum actuale, quia non est dictum, vel factum contra legem Dei.

Respondeo. Dico, quòd imo contra legem Dei exprimentem consilia. Item, qui venialiter peccat, venit contra præcepta subiectiuè, licet non deliberatiuè, si enim deliberatiuè, tunc esset mortale.

Secundum dubium est de peccato omissionis, quia non continetur in diffinitione illa factũ, vel concupitum; quia non est aliquod positiuum, imò Augustinus transit super negationem, hoc est, non implectionem mandati diuini, vel ad minus indifferens ad implendum, & non implendum.

Ad hoc dicunt quidã, quod in omni peccato est actus positiuus interior. Ratio est, quia peccatũ est in potestate nostra; nihil autem est in potestate nostra nisi actus: ergo. Secundum hunc modum peccatum omissionis ita dicit tantum positiuum.

Alij sunt ad oppositum, quia tunc peccatum illud non esset omissionis, sed tantum commissionis. Et quod isti dicunt, quod in potestate voluntatis non est, nisi actus positiuus, respondent per interemptionem; imò in potestate voluntatis est suspensio omnis actus, quoniam licet præsentetur ab intellectu voluntati aliquod, quantumcumque appetibile, voluntas tamen potest libere velle, & liberè omnem actum suspendere: Est ergo secundum istos omissionis peccatũ tantum in voluntate non in volendo, sed in non volendo, quia in actum omnem suspendendo, quandoque actus deberet inesse, peccatum vero omissionis non est actus positiuus, sed sola suspensio actus; hæc opinio videtur mihi vera.

Tunc

Tunc restat difficultas. Prima, quomodo esset dictum, vel factum. Respõdeo, Diffinitio illa non competit ei, quantum ad materiale in peccato, quod exprimitur per hoc, quod dicitur dictum, vel factum: sed quantum ad formale, quod exprimitur per hoc, quod dicitur, contra Dei voluntatem, quod nihil aliud est, quam difformitas ad diuinam voluntatem, qua non facit, quod voluntas diuina iubet fieri.

Ad argumentum in oppositum dico, quod vnius rei possunt assignari multæ diffinitiones secundum diuersas causas. Vna tamen sola est completa, illa scilicet, quæ complectitur omnes causas. Ad propositum patet, quod diffinitiones prædictæ dantur per diuersas causas.

DISTINCTIO XXXVII.

DE PECCATO ACTVALI COMPARANDO AD INVICEM SECVNDVM RATIONEM pænæ, & causalitatis.

In Distinctione xxxvij. agit de peccato actuali, comparando ea ad inuicem secundum rationem pænæ, & causalitatis, Ideo quæro hic concorditer duas Quæstiones.

QVAESTIO VNICA.

1 Vtrum peccatum vnum possit esse pœna alterius peccati.
2 Vtrum peccatum possit esse causa alterius

ARTICVLVS I.

Vtrum peccatum vnum possit esse pœna alterius peccati.

QVANTVM ad primum argdo primo, quod peccatum vnum non possit habere rationem pœnæ respectu alterius, quia de ratione pœnæ sunt tria, scilicet quod inuoluntaria, & ab alio inflicta, & iuste: sed peccatum est voluntarium, non ab alio, & iniustum ergo.

Rom. 1: Ad oppositum, est Apostolus ad Romanus primo, qui cum dixisset, quod Philosophi Deũ non cognouerunt dicit, quod propterea tradidit illos Deus in passiones ignorantiæ, & cætera peccata, quæ ibi enumerat, quæ secundum eum sunt pœna peccati: ergo.

Respondeo primo ponam vnam propositionem, in qua declarabitur, quomodo peccatum habet rationem pœnæ, & secundo ponam quandam aliam, in qua probabo, quod habet rationem pœnæ. Quoad primum, dico quod vnum peccatum respectu alterius habet sex modis rationem pœnæ. Primo modo priuatiue, quia priuat homines bonis naturalibus, & spoliat gratuitis, & inclinatione ad bonum, & illa inter cæteras pœnas est non modica, maior enim est, quam temporalibus spoliari.

Secundo modo causatiue, aliqua enim peccata causant quandã afflictionem, & passiones afflictiuas, sicut est illa, quæ facit ebullire cor, similiter tristitia, quæ causat casum cordis, & deiectionem.

Tertio modo elongatiue, quia elongat a fine, & perfectione vltima, & hæc est maxima pœnarum, quæ possit esse.

Quarto modo concomitatiue. Nam sunt quædã peccata, quæ concomitantur magis, vt dolor, & difficultas maxima, vt patet de peccato auaritiæ, & incontinentiæ. Vnde in persona peccatorum dicit Sapiens sapien. 7. Ambulauimus vias difficiles, & 7. Ethicorum dicitur, quod periculosus est violentus. Sap. 7.

Quinto modo consequenter, quia ad peccatum sequitur priuatio gratiæ, qua subtracta labitur homo faciliter in peccatum; ideo dicitur ad Rom. 1. Tradidit illos Deus in reprobũ sensum, hoc est, removendo prohibens, quod erat gratia.

Sexto modo formaliter, & intrinsece, quia per se habet rationem disconuenientis, dato, quod nihil expoliaret, nec auferret ab homine; sicut enim connunctio conuenientis cum conuenienti ponit rem in sua perfectione, sic ratio disconuenientis, cuiusmodi est peccatum, per se ponit in maxima imperfectione; & ob hoc actus deformis est maxime malum pœnæ, quia ponit voluntatem extra statum suum naturalem. Est etiã pœna propter hoc, quod oritur pugna crudelis in ho-

in homine, ratio enim ostendit recte esse agendum, voluntas elicit e contra: est etiam in peccatore continuus stimulus conscientiæ remordentis, & vermis, qui nunquam extingui potest.

Secunda propositio est, quod non eo modo, quo quidam dicunt, peccatum habet per se rationem pœnæ, dicunt quidam, quod culpa est priuatio perfectionis, scilicet rectæ operationis, sed pœna priuatio perfectionis personæ est.

Aliqui etiam dicunt, quod priuatio secundæ perfectionis aliquid adimitis de perfectione prima, sicut iracundia, & inuidia. Sed contra, hæc ratio non videtur sufficere, Nos enim quærimus, si peccatum per se potest habere rationem pœnæ causatiue. Præterea, priuatio rectæ operationis est per se disconueniens voluntati: ergo per se peccatum habet rationem pœnæ. Fuit etiã hæc opinio superius improbata, quoad hoc, quod dicit, quod pœna adimit perfectionem primam, & peccatum secundam. Alij dicunt, ꝙ de ratione culpę est respicere per se agens; sed de ratione pœnæ per se est respicere patiens, propter hoc dicitur communiter, quod pœna non est voluntaria, sed culpa.

Item peccatum licet includat disconuenientiam, cum non habeat rationem culpæ, ex hoc vt respicit agens, à quo causatur voluntarie: hæc autem opinio videtur esse probabilior, Vnde bene saluat, quod culpa, vt culpa, hoc est, vt comparata ad agens, non habet rationem pœnæ, nec pœna rationem culpæ, adiunctum habet duorum, quia sub illa ratione sub qua causat, videtur etiã quod habeat rationem pœnæ, quia secundum hoc elicit, causat, & priuat, & tamen secundum hoc habet rationẽ pœnæ: & in quantũ elicitur, & respicit agẽs habet rationẽ disconueniẽtis, quia ponitur per hoc voluntas extra statum naturę, quod permittit Deus iusto iudicio propter peccatum, contra statum enim naturalis rectitudinis est agere nõ recte. Ideo dico sicut Magister in littera, quod nullum est inconueniens, quod pœna sit culpa, & è conuerso.

Ad argumentum in oppositum, dico, quod in quantum est priuatio, habet rationem inuoluntarij; in quantum vero est actio, habet rationem voluntarij, quia sic respicit agens liberum. Vel dico, quod non est inconueniens, quod pœna habeat rationem volũtarij, & hęc pœna non dicitur inflictiua tantum, sicut est in proposito.

ARTICVLVS II.

Vtrum vnum peccatum sit causa alterius peccati.

AD secundã quæstionem arguo primo, quod vnum peccatum non sit causa alterius peccati, quia, quod est pura priuatio, non potest aliquid causare peccatum est huiusmodi: ergo.

In oppositum est Scriptura, quæ dicit: Initium peccati superbia; initium enim, & causa idem videntur importare, & alibi: radix omnium malorum est cupiditas.

Respondeo, primo est videndum in generali, quot modis vnum peccatum potest esse causa alterius, & postea in speciali. In generali autem sciendum, quod decem modis vnum peccatum potest esse causa alterius: sufficientia enim reducitur ad quatuor genera causarum, peccatum enim potest esse causa per modum efficientis, vel quasi efficientis per modum materiæ. Vel quasi per modum finis, vel quasi, per modum formæ: Per modum efficiẽtis potest esse quatuor modis, primo modo dispositiue affirmatiue, & hoc facit de relinquendo habitum malum, qui est prius causa peccati, eo modo, quo mendacium causat habitum vitiosum, ex quo proueniunt multa mala, & mendacia aliqua.

Secundo modo priuatiue, & remotiue, quia remouetur prohibens peccatum; quæ sunt tria, vnũ intrinsecum, scilicet donum supernaturale collatum, vt gratia, & virtutes.

Aliud vero intrinsecum est naturale, puta, recta ratio, & operationes quædam laudabiles; & verecundia.

Tertium autem est extrinsecum, vt custodia diuina, & angelorum custodia, quæ remouent opportunitatem peccandi; ergo tribus istis ablatis, demeritorie per peccatum fit homo pronus, & labilis ad peccandum, quia sine istis non potest homo diu vitare peccatũ: Vnde Gregorius: Peccatum quod per pœnitentiam non diminuitur, mox suo pondere ad aliud trahit. Sic ergo peccatum, quia tollit gratiam, & virtutes, aliqua etiam tollunt verecundiam, & rectam rationem, vt gula, & luxuria: aliqua etiam curam, & custodiam diuinam demeritorie, Ideo hoc modo sunt causa peccatorum, quia siue istis labitur homo in peccatum.

Secundo dico per modum materiæ, ministrando scilicet obiectum, & materiam circa quam, & hoc conuenit dupliciter, vel directe vel indirecte, quædam ad luxuriam indirecte, & sicut instrumentum, vt auaritia, quæ ministrat materiam superbiæ, puta diuitias ipsas, hodie enim tantummodo diuites honorantur, cum tamen honor debeatur virtuti 4. Ethicorum. Vnde Aristoteles 3. polit. dicit, quod illi, qui propter pecuniam eleuantur ad honores, sunt magis superbi alijs.

Tertio modo vnum peccatum est causa alterius per modum finis, & hoc conuenit dupliciter, vel positiue, vel priuatiue, primo modo quãdoque conuenit, quod vnum peccatum est finis alterius finis, seu inducit finem alteri, quomodo quædam peccata inducunt, & præstant finem superbiæ, Vnde dicit Gregorius Moral. lib. 33. quod vanagloria est finis præsumptionis, & sic præsumptio, & hypocrisis præstant finem superbiæ, puta istam vanam gloriam.

Secundo modo priuatiue, quãdo vnum peccatum non potest attingi nisi per aliud, sicut vanagloria non attingitur nisi per superbiam, finis enim gloriæ est propria excellentia: ergo ex hoc causatur inuidia in hoc, quod bonum alterius extimatione sua tollit, vel diminuit propriam excellentiam.

Quarto modo dico, quod peccatum est causa peccati per modum formæ, & hoc dupliciter secundum, quod est duplex forma naturalis, scilicet extra, & paradigma, & ipsum secundum quid est 7. metaphysicæ, & 2. physicorum: primo modo iustitia aliquando est causa crudelitatis, & exemplar huiusmodi, quia aliquid ex similitudine, quam habet iustitia suo effectu ex crudelitate, ideo ex illa exemplaritate & similitudine multi

hodie decipiuntur in habitu, & inſtinctu iuſtitiæ inferendo crudeles pœnas; Sic ergo benignitas quando eſt cauſa remiſſionis: hoc etiam modo à prudentia videtur oriri aſtutia, & quaſi ſimilis illi eſſe, ſicut etiam apparet inter vitia, & virtutes, ſic etiam eſt inter illa peccata ad inuicem, licet hoc módo fiat indirecte.

Secundo modo, ut exẽplar, & directe, ſicut quod quid eſt, eſt ratio formalis eſſendi, & ſic oẽ vitiũ oritur ex ſuperbia, & primo vanagloria, quæ eſt appetitus laudis, ſiue famæ cum laude frequenti, & hoc præfert omni rei: ſuperbus autẽ conſurgit & audet contra Deum, & proximum, quia non videtur ſibi, quod debeat alicui eſſe ſubiectus. Et ideo in omni peccato eſt ſuperbia, quia omne peccatum eſt tranſgreſſio præcepti alicuius; auerſio enim à fine, quæ includitur in omni peccato dicitur actus ſuperbiæ.

Nunc in ſpeciali magis ſciendum, quod Gregorius Moral. lib. 33. ponit vitia, quæ oriuntur ex vitijs capitalibus, de quibus dicetur proliA xius infra, nunc ſufficiat gratia exẽpli accipere de vno, verbi gratia de gula, Gregorius dicit, ꝙ ex gula oriuntur inepta lætitia, ſcurrilitas, multiloquium, hebetudo ſenſuum, & reſpectu iſtorũ gula videtur eſſe à cauſa efficienti, quia remouet prohibens, ſcilicet iudicium rationis; ex crapula enim, & ebrietate abſorbetur iudicium rationis, ideo oritur diſſolutio in geſtibus, & hoc eſt inepta letitia: aliud eſt prohibens os à ſuperfluo, & ſtulto eloquio, ſcilicet verecundia, hoc tollitur per gulam, ideo oritur ſcurrilitas, verba ſcilicet vilia, truffata, & multiloquium: per modum autem materiæ eſt cauſa aliquorum, puta immunditiæ, vomitus, & ſimilium, gula enim iſtis immunditijs materiam adminiſtrat: ſimiliter gula perturbat ſenſus, in quibus viget claritas ſpecierum, & ſpirituum, & ideo oritur hebetudo ſenſuum, & ſic de alijs.

Nunc ad argumentum in oppoſitum, argumentum concludit de efficiẽte directe, nõ de efficiente indirecte.

DISTINCTIO XXXVIII.

DE OPINIONE QVORVNDAM QVI DIXERVNT ACTVM peccati non eſſe a Deo.

In iſta Diſtinctione xxxviij. Magiſter ſpecialiter inquirit de opinione quorundam, qui dixerunt, actum peccati non eſſe à Deo. Quæro ergo hic vnam quæſtionem, ſcilicet.

QVAESTIO VNICA

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum actus malus ſit a Deo.

ARGVO, quod ſic: quia omnis natura poſitiua eſt à Deo: ſed actus malus, quantum ſaltem ad ſubſtratum, eſt quid poſitiuum: ergo.

In oppoſitum eſt, quia tunc Deus poſſet tentare de malo, quod eſt contra illud Iacobi in Canonica ſua: Deus intentator malorum eſt.

Reſpondeo, hic primo ponã punctũ quæſtionis, & ſecundo propoſitiones intentas. Punctus, & difficultas quæſtionis iſtius eſt propter duas opiniones ſolemnes: Vna opinio dicit, quod in actu peccati ſunt duo, ſcilicet ſubſtratum, & difformitas, & primum eſt à Deo, ſicuti quælibet alia natura poſitiua, quia Deus coagit actioni creaturæ; ſed quoad priuatiuum, & difformitatem, quod eſt formale in peccato, dicunt, quod peccatum eſt à ſola voluntate deficiente.

Confirmatur quantum ad illud, quod dicunt, quod actus quoad ſubſtratum eſt à Deo, quoniam alias non apparet, quomodo dependeret à Deo. Et ſi ſic dicatur, vt à cõſeruante. Cõtra, quia dependentia ad conſeruantem non reducitur ad genus aliud cauſæ, quam efficientis.

Alia eſt opinio oppoſita, quia non omnis actus eſt a Deo, & quoad poſitiuũ elicitiue, & hoc ſpecialiter dicunt verum eſſe de actu voluntatis noſtræ. Et ſi quæratur ab eis, quomodo actus ille dependet à Deo? reſpondent, quod in habitudine ad conſeruantem, quia ſecundum eos non eſt eadem habitudo cum habitudine producẽtis.

Nunc pono propoſitiones aliquas, Prima eſt, videtur mihi, quod opinio ſecunda ſit magis rationabilis: nec ego video, quod dicunt, omnis actus ſit à Deo, dato quod ſit poſitiuus, niſi forte deſiderando potentiam, quæ elicit, & naturam actus eliciti, & ita dico quod Deus non agit immediate in actum voluntatis deformem per peccatum, nec oportet quod agat immediate in omnẽ creaturam. Hanc propoſitionem probo, quia ſi ageret in actum poſitiuum ſubſtratum, neceſſario ageret ad deformitatem, cuius oppoſitum dicunt Sancti, & ipſimet de alia opinione. Probo conſequentiam, quoniam, quando aliqua ſic ſe habẽt, quod vnum eſt priuatio in alio inſeparabilis ab illo, ita ꝙ agens in vnum neceſſario agit in reliquum: ſed ita ſe habet deformitas ad actum: ergo. Maior patet, quia enim priuatio albedinis, & nigredo eſt annexa inſeparabiliter nigredini, ideo producens nigredinem neceſſario producit non albũ. Minorem probo: capio iſtud, quod eſt odire Deum, ego dico, quod ita comitatur deformitas iſtum actum, quod impoſſibile eſt eum ſeparari, & tolli. & hoc eſt, quod dicunt Doctores, quod non poteſt Deus diſpenſare in præceptis primæ tabulæ, quia ex ſe habent annexam deformitatem.

Secundo, quia quæ ſunt mala ex obiecto, non poſſunt fieri ſine deformitate, ratio eſt, quia ſunt de ſe conuoluta cum malo: confirmo hoc per Ariſtotelem 3. Ethicorum, ille enim quærit, vtrum habitus inſit nobis voluntarie, & dicit, quod ſic, quia voluntarie elicimus actus, ex quibus neceſſario generatur, quod quicquid eſt cauſa cauſæ, eſt cauſa cauſati, neceſſario ab illa ſecunda cauſa: ſed deformitas in actu ſequitur neceſſario naturam actus non minus, quam habitus: ergo ſi Deus cauſat actum quoad ſubſtratum, neceſſario cauſabit deformitatem. Item: Agens quantum dat de forma, tantum dat de conſequentibus formã 8. phyſicorum. Et ſi hoc eſt verum in poſitiuis, magis erit verũ in priuatiuis. Cõfirmo, quia quãdo Deus prohibet deformitatem aliquam, ne fiat, non tãtũ actũ prohibet deformitatem, immo cum hoc prohibet actum quoad ſubſtratum ſicut cõcupiſcere.

Secundo principaliter ad idem ſic: Si Deus coagit actui voluntatis, aut hoc eſt, quia ſequitur determinationem voluntatis in illo actu, ſic quod voluntas prius natura determinet ſe ad actum illum, & ex hoc Deus coagit voluntati determinate; aut e conuerſo prius Deus determinat ſe ad agendũ, & voluntas noſtra ſequitur determinationem eiuſmodi, & venit ad actionem illam: ſed nullo eorum modorum eſt: ergo. Maior patet per ſufficientem diuiſionem. Minorem probo, primo quod nõ primo modo, quia tunc Deus voluntarie coageret ad peccatum; & etiam haberetur propoſitum, quia in illo determinare non coagit Deus, & ſic non eſt cauſa reſpectu omnis actus poſitiui.

Nec poteſt dari ſecundus modus, quia voluntas determinaretur à Deo ad peccatum: ergo non ageret à ſe, ſed ab alio, & ita voluntas non peccaret, quia de ſe non haberet, vnde eſſet cauſa peccati, quia non libera; determinaretur enim ab extrinſeco.

Nec eſt poſſibilis tertius modus, tum quia ille modus eſſet caſualis: ſecundo, quia tunc Deus voluntarie coageret ad peccatum. Tertia ratio eſt iſta, non eſt minoris poteſtatis voluntas reſpectu ſui actus, quam alia naturalia reſpectu actuum, propriorũ, ſed aliqua principia naturalia ſic eliciunt ſuos actus per ſe, quod Deus ibi non cooperatur actiue, niſi per conſeruationem: ergo. Maior nota eſt, probo minorem auctoritatibus, & rationibus, primo per Auguſtinum 7. de Trinit. Sic Deus res, quas condidit, adminiſtrat, vt ſuos motus agere ſinat.

Item Eccleſ cap. 15. Deus fecit hominem rectum, & dimiſit eum in manibus conſilij ſui.

Item Commentator 12. metaphyſices deridet in hoc Saracenos, qui ſubtrahebant a rebus operationes ſuas.

Secundo per rationes ſuas, quia non apparet, quare Deus non poſſit communicare creaturæ actionem, quæ non eſt creatio, ſed ex actione perfectibili ad complementum, & educta de potentia ad actum, ratio eſt, quia ad talem rationem non requiritur virtus infinita. Vnde Doctores quidã ſolemnes dicunt, quod Deus agit in oĩbus quantũ ad eſſe, intelligentes per (eſſe) omne, ꝙ eſt extra nihil, & ideo quia Deus cauſat materiã in qua inferiora ſunt in potentia, ideo creauit oĩa talia, quantum ad eſſe in potentia, non quoad eſſe in actu completum; ſic ergo Deus agit ad eſſe naturale ſecundum eos, agens autem particulare ad eſſe tale.

Tertia ratio: in actione, qua materia informatur forma ſua, & trahitur ad ſuum completum, ſemper habet concurrere actio Dei, & creaturæ. Quæro, vtrum tam Deus, quam creatura faciant illud totaliter, aut quilibet partẽ, & partem: non eſt dare ſecundum, quoniam in ſimplicibus non eſt pars, & pars, & propter ea partem, quam faceret creatura, non faceret Deus: ergo non attingeret omnem rationem poſitiuam: nec poteſt dari ſecundum, quia impoſſibile eſt idem ſimul eſſe à cauſis totalibus in eodem genere eſſe.

Sunt tamen hic dubia, primum eſt, quia idem eſt creatio, & conſeruatio: ſed per te Deus eſt immediate conſeruans omnem creaturam: ergo effet immediate agens omnem creaturam.

Item ſecundum hoc, non omnis creatura æqualiter dependeret à Deo.

Item videtur, quod ſuppoſita Dei conſeruatione ad ipſum ignem; Deus non poſſet prohibere ignem ab actiuitate ſua: ergo nõ potuit facere, ꝙ ignis non combureret pueros in camino ignis. Si ergo potuit, hoc fuit quia non coagit.

Ad primum reſpondeo per interemptionem aſſumpti, conſeruatio enim vel eſt directe continuatio rei, vel actionis, vel productionis. Vnde Doctores, qui dicunt oppoſitum, dicunt, quod conſeruatio eſt productio continuata: ergo ſuper actionem non dicit niſi continuationem: ſed continuatio differt à productione, probo, quia productio rei in inſtanti, in quo eſt, non eſt continuatio, ſed in toto tempore ſequenti.

Secundo, quia productio ex vi productionis nõ habet, quod manet per ſubiectum, excepta productione diuina, quia tunc eſſent æternæ productiones, ſicut eſt diuina; productio autẽ creaturæ nõ habet de ſe, quod ſit continuatio. Contradictio enim eſt, quod aliquid de ſe ſit continuatio, &

quod ipsum posit nõ continuari: ergo si productio se ipsa esset continuatio, illa esset æterna se ipsa: consequens est falsum: ergo se ipsa non est continuatio, sed productio: ergo productio & continuatio non sunt idem.

Ad idem facit, quia Deus cõmunicat actiones creaturæ, & non communicat eis conseruationẽ, quælibet enim res immediatè, & totaliter conseruatur à Deo, sed non quælibet res totaliter, & immediate producitur à Deo, sed per causas secundas: ergo non est idem creatio, & conseruatio.

Ad secundũ dubium dico, quod omnes creaturæ dependent à Deo, tamquam à creante, & conseruante: non autem tamquam à producente immediate, quia generat, & producit per causas secundas.

Ad tertium concedo, quod considerando ignẽ & ignitionem ignis, non posset Deus facere, quin ignis ageret naturaliter loquendo, siue de potentia ordinaria; posset tamen suspendere actum, & effectum ignis secundum potentiam suam.

ARTICVLVS II.

Vtrum Deus per seipsum immediate possit quemlibet actum producere in voluntate.

IVxta hoc quæro, Vtrum dato, quod Deus non coagit de facto in actibus voluntatis, tamen dubium est, an posset quẽlibet actum producere per se ipsum immediate in voluntate, quæ voluntas est apta nata immediate elicere. & difficultas est hic specialis de actu illo, qui est odire Deum; & arguo quod sic, quia in Deo est omnis causalitas actiua, quæ est in quacumque creatura respectu omnis entis producibilis: sed in voluntate est actiua causalitas respectu istius entis producibilis, scilicet odire Deum: ergo.

In oppositum est, quia posset Deus facere peccatum, & inducere voluntatem in peccatum.

Confirmo: quia eadem necessitate, qua Deus vult se diligere, videtur quod velit se diligi.

Respondeo: in quolibet peccato actuali sunt tria, scilicet actus ipse, & secundo deformitas actus, & tertio circumstantia, quæ est imputabilitas: Aliud enim est actus, quia est quid positiuum; aliud deformitas, quia est priuatiuum, & aliud imputabilitas, quia relatio relationis, Quia aliud est dicere, quod Deus ponat in voluntate actum; aliud actum cũ deformitate; & aliud actum cum imputabilitate. Et licet prima duo in actu odiendi Deum non sunt separabilia, ita quod Deus non posit actum producere, nisi deformem, & hoc quia ex natura rei intrinsecè habet, quod sit deformis: tamen aliud est esse in voluntate actum conuolutum cum deformitate, & aliud actum illum esse imputabilem; sunt enim hæc separabilia, nam imputabilitas supponit actum, & connotat, quod recipiens actum habeat in sua potestate, & aliquo modo saltem denominatiue sit ab eo; & hoc est, quod supra dixi, quod culpa non sic connotat agens denominatiuum respectu actus, qui debet dici culpa.

Ad propositum dico, quod absolute de potentia, posset Deus ponere in voluntate mea odium sui, ita quod actus ille esset virtute diuina in voluntate mea, & conuolutum cum malo, tamen dico, quod peccatum illud non esset imputabile voluntati, vnde bene esset malum, & defectus voluntatis, non tamen esset peccatum, nec culpa. Primum probo, quia esset disconueniens voluntati: malum est autem coniunctio disconuenientis, vt patet supra. Secundum, quod non peccatum, probo, quia peccatum dicitur in ordine ad agens: voluntas autem non se haberet ibi actiuè, sed passiuè: ergo respectu voluntatis non esset ibi peccatum. Tertium probo, scilicet, quod non culpa; quia culpa vltra peccatum connotat dominium in agente respectu actus volũtatis; voluntas autem tunc necessitaretur a Deo ad actũ istum: ergo non esset culpa voluntatis, nec imputabilis ei: nec est inconueniens, quod Deus ponat in voluntate absolutum quodcumque sine imputabilitate.

Hoc probo, quia Deus potest facere, quicquid non includit repugnantiã in primo modo, quod scilicet facere est non facere: sed facere odium Dei sine imputabilitate, nulla est contradictio, quia facere illud non est non facere: ergo.

Sed contra, quia ex eodem sequitur, quod Deus posset separare actum à deformitate, quia deformitas non videtur esse de primo modo per se actus. Secundo, forte licet deformitas non sit primo modo, tamen reduceretur eiusmodi amotio ab actu ad contradictionem in primo modo: esse enim actum deformem hoc modo est esse circa obiectum indebitum. Et ideo si circumscribatur deformitas, circumscribitur esse circa obiectum tale, & tunc contradictio esset, quia odium esset circa Deum, & non circa Deum.

Sed dicas: Ratio illa præcedens destruit motiuum quoddam ad conclusionem præcedentis quæstionis. Dicebatur enim, quod Deus non poterat coagere voluntati in actu odiendi, quia tunc coegisset non tãtum ad deformitatem, imò ad imputabilitatem, quia coageret sequendo determinationem voluntatis, & tamen esset imputabile voluntati, quia voluntas se haberet ibi actiuè, sic non est in proposito, cum hoc esset in tali actu, cui Deus coageret voluntati, esset imputabilitas, culpa, & peccatum; & ideo Deus esset causa peccati; sed si Deus totaliter immediatè producat actum illum in voluntate, non esset causa peccati, nec culpæ, quia talis actus non habet rationem peccati, & culpæ, vt dictum est suprà.

QVAE-

QVAESTIO SECVNDA.

In ista Quæstione secunda agit Magister de peccato actuali, quoad causam, quæ est voluntas, & hoc in speciali quoad substratum in generali. Quæro autem hic, Vtrum rectitudo in actu voluntatis sumatur ex intentione ad debitum finem? & videtur quod non, quia voluntas sortitur rationem actus sui ex obiecto, non ergo ex aliquo alio. Maior patet, quia à quo voluntas in actu suo mensuratur secundum entitatem, ab eo mensuratur secundum bonitatem: non enim ab alio est bonitas rei, & entitas eius: sed ab eodem, & ab obiecto mensuratur, secundum entitatem 2. de anima; ergo.

IN oppositum est Magister in litera. Respondeo, hic primo suppono quædam satis concessa ab omnibus: secundo descendã ad propositum declarandum. Illa, quæ suppono, sunt ista. Primo namque suppono, quod electio, & consensus in portione eundem actum habent omnino se, ita, quod fruitio, & voluntas sunt idem actus, quia ambo respectu vltimi finis. Suppono secundo, quod ad rectitudinem actus concurrant tria, scilicet debitum obiectum, propter quod accidit, quod quidam actus sunt mali ex obiecto, qui nunquam possunt esse boni. Secundo debitæ circumstantiæ; vt, quando oportet, sicut oportet, & cui oportet, & cetera, quæ Philosophus enumerat. Tertio circumstantia finis, quæ idem est, quod intentio; ex integritate autem omnium illorum oritur in actu rectitudo.

His inquam suppositis, & communiter concessis, descendo ad propositum, & pono primo istam Propositionem, quod rectitudo in actu voluntatis non potest esse præcisè ex obiecto, hoc dico propter quamdam opinionem, quæ dicit, quod ex obiecto sumitur rectitudo in actu.

Aliqui tamen illam opinionem intelligunt nõ formaliter ad mentem opinantium. Putant enim, quod ipsi intendant specificationem bonitatis actus fieri ex obiecto extra. sed illa non est eorum mens, sed obiectum hoc ipsi capiunt obiectum inuentum à recta ratione. Dicunt enim, quod postquam recta ratio dictauit secundum debitas circumstantias sic esse volendum, & sic esse dictandum, hoc sic iudicatum, & practicè sumptum attingitur à voluntate in ratione obiecti; & ideo voluntas non fertur absolutè in obiectum materiale extra nude, sicut in obiectum, puta in balneum, sed fertur in balneum cum omnibus circumstantijs deductis, debet inesse in ratione, sicut in obiectum; ita quod ratio præstitit, & format obiectum voluntati. Ideo si ratio dictauerit, & formauerit, debetur obiectum voluntatis circa illud, & bonus, si sententiauerit obiectũ indebitũ propter indebitas circumstantias, actus circa tale obiectum esset malus. Dicũt ergo ijdẽ; actus voluntatis specificatur ex obiecto, non absolute, sed vt delato, & sententiato à ratione recta vel mala. Sed hæc opinio non soluit difficultatem, nec euacuat intentionem quæstionis. Probo, quia vltra totum, quod iudicatum est ex parte obiecti, adhuc est finis in ordine, ad quem dictat ratio, obiectum illud dictatum & sententiatum: modo autem quæritur, vtrum ex obiecto, vt à ratione dictatur, vel ex fine in ordine ad quẽ fuit, ideo vt sentiat obiectum suum, siue dicatur actus voluntatis bonus, vel malus. Secundo quia in ipso totali obiecto sic dictato à ratione distinguitur res ipsa respectu actus, & circumstantiarum, quas recta ratio inuenit deberi actui, & inter circũstantias illas est circumstãtia finis.

Est ergo punctus, & difficultas quæstionis, Vtrum ex totali obiecto dictato à ratione sumatur bonitas actus voluntatis, an ex fine, in quem ordinat ratio illud, quod sententiat, & dato, quod in obiecto dictato à ratione includantur omnes circunstantiæ, & similiter circunstantia finis, tamen quæstio restat, à quo principaliter sumatur bonitas actus voluntatis, inter illa, quæ continentur in obiecto sententiato à ratione? Vtrũ ex circunstatia obiecti ex genere vel ex circunstantia finis, vel ex aliquo alio: ex quo patet, quod opinio prædicta non vacuat profundum quæstionis.

Item pono Propositionem secundam, quod bonitas actus voluntatis sumitur essentialius, & principalius ex fine.

Ad cuius euidentiam sciendum est, quod in actu quolibet circa ea, quæ sunt ad finem, potest considerari actus ille electionis, qui est eorum quæ sunt ad finẽ, quæ cum hoc simul transit in ipsum finẽ, sicut in circunstantiã; propter hoc enim quod ea, quæ sunt ad finem, eligo propter finem; considero etiam in illa electione illam intentionẽ; cum enim eligo ea, quæ sunt ad finem, intendo finem, non habeo autem ibi intentionem, sicut ad actum alium, vt dicatur, quod aliud actus sit eorum, quæ sunt ad finem, & intentio, qua ibi intendo finem; sed tantummodo habeo ibi intentionem sicut circunstantiã, vt sic eligam hoc, intendendo illa: ergo intentio non est actus distinctus ab electione, sed tantummodo est conditio, & circunstantia illius electionis.

Tunc dico, quod actus voluntatis, qui est electio, non pensatur, nec mensuratur in bonitate ex obiecto electionis, sed ex illa intentione, quæ est circunstantia electionis. Hanc propositionem

probo sic. Quando aliquid sic se habet ad illud, quod includit omnia virtualiter, quibus positis illud ponitur, denominatio illius principaliter debet sumi ex illo, sed intentio sic se habet ad rectitudinem electionis, quod includit omnia virtualiter, quibus positis electio dicitur recta, ergo rectitudo actus electionis debet principaliter accipi, & denominari ex intentione. Maior nota est, Minorem probo. Ad rectitudinem enim electionis requirit obiectum, & circunstantiæ, & intentio debiti finis includit virtualiter rectitudinem obiecti circunstantiarum, qua posita ponitur rectitudo electionis: ergo. Probo quia positis obiecto, & circunstantijs debitis, siue debita intentione non habetur rectitudo in actu, pone enim, quoddam elemosinam indigenti, & quando oportet, & sicut oportet, & non intendam debitum finem puta Deum, sed vanam gloriam, actus non est rectus, vnde ex quo ponis debitum finem statim omnes circunstantiæ, & obiecti fiunt recta, & dico finem debitum, qui sic secundum rectam rationem ordinabilis ad actum illum. Hanc etiam minorem probo, quia aliæ circunstantiæ includunt rectitudinem finis, sicut mensuram, pone enim obiectum debitum, & debitas circunstantias, quantumcunque volueris, si non habeas rectum finem, actus non est rectus, Vnde impossibile est, quod actus, qui transit super obiectum malum, & circunstantias malas, fiat cũ debito fine: ergo: rectus. n. finis supponit omnia alia esse recta: factum enim esset dicere, quod aliquis eligeret furari siue occidere propter debitum finem; imo impossibile est esse debitum finem, quando omnia alia sunt rectus; & tamen alia possunt esse recta, & finis non esset recta: ergo ad rectitudinem actus concurrit, vt complementum, & vt includens & continens virtualiter rectitudinem omniũ aliorum, finis: ergo finis est formale respectu aliorum, quæ concurrunt ad rectitudinem actus, & ille complet rectitudinem aliorum.

Dices: Illa rectitudo finis supponit rectitudinem obiecti, & circunstantiarum, ad hoc, quod actus sit rectus, sicut e cõuerso: ergo finis nõ videtur cõcurrere principaliter ad rectitudinẽ actus.

Respondeo, concedo, quod ad actum rectum concurrit rectitudo obiecti, & rectitudo circunstantiarum, Et quod vnum illorum præsupponit alterum esse rectum cum alio, & alio ordine, rectitudo enim obiecti, & circunstantiarum præcedit origine rectitudinem circunstantiarum, & finis; sed rectitudo finis præcedit perfectione rectitudinem circunstantiarum, quia complet & perficit illa, & ex gradu illius sumitur principalius perfectio rectitudinis actus. Et hoc est, quia actus malus ex obiecto vel circunstantia, numquam potest fieri bona intentione: ratio est, quia finis rectus præsupponit omnia alia esse recta prioritate originis, alia tamen præsupponunt finem prioritate perfectionis.

Secunda ratio ad idem est, quia sic est in actibus non rectis proportionabiliter, sicut est in actibus rectis per oppositum, sed communiter est in peccatis, & actibus non rectis, quod propter alium, & alium finem idem actus ex genere inducit rationem alterius, & alterius vitij, & malitiæ: ergo ex alio, & alio fine inducit actus bonus aliam, & aliam bonitatem: ergo actus bonus simpliciter habet bonitatem principaliter ex fine, quia illud dat bonitatem actui, quo variato variatur bonitas ipsius actus. Maior patet, probo per Philosophum 7. Ethicorum, vbi ille dicit ibi quod metus est magis iniustus, quàm luxurio sus, ille scilicet, qui iniuria mariti fædat vxorem eius: similiter meretrix magis est auara, quam luxuriosa, & hoc, quia agit male, non propter concupiscentiam, sed propter lucrum: sic ergo erit in actibus bonis, quod ex alio, & alio fine esset alia, & alia bonitas in actu.

Tertia ratio ad conclusionem, quia quando ad actum aliqua concurrunt quo, & quod, actus ille mensuratur magis ex eo, quod est quo, quam ex eo quod est quod, sed ad actum finis concurrit vt quo, & formale, ea vero, quæ sunt ad finem, concurrunt vt quod, & vt materiale: ergo. Maior patet, quia enim ad actum visionis, quo, video liguũ siue quantum album, albedo concurrit, vt quo, quantum vero, vt quod video; specificatur actus ex albedine formaliter, non ex ligno, siue quanto. Minor patet per iam dicta. Vbi considerandum, quod sicut dixit eligo propter finem aliquid, nisi considero illud, quod eligo, & propter quod est illa intentio, nec sunt hic duo actus, sed vnus, qui fertur in finem, qui est formale, & ea, quæ sunt ad finem, se habẽt vt materiale; quare sicut volũtas, quando fertur in potionem propter sanitatem, habet vnicum actum, qui fertur in potionem, vt quo propter sanitatem vt quod, ex hoc sequitur, quod finis est causa formalis electionis.

Et confirmo rationem sic: Illud, quod est causa electionis, est causa conditionum electionis: ergo rectitudinis electionis: sed finis est causa electionis, cum sit, quod, ipsius electionis, vt dictum est: ergo est causa rectitudinis in electione.

Hic sunt dubia quædam. Primum, quia tunc secundum prædicta sequitur, quod omnes electiones sunt eiusdem rationis: probo, quia principiũ formale, quo, qui est finis, est eiusdem rationis.

Respondeo dico, licet sit vnus finis vltimatus respectu omnium electionum, tamen omnes electiones in speciali appropriant sibi proprios fines: in qualibet enim recta electione splendet aliquod speciale bonum, & à talibus finibus accipitur specificatio illarum electionum.

Aliud dubium est, quia tunc videtur, quod ad actum bonum sufficeret recta ratio tendens in debitum finem: per te enim finis est formale, modo formali eodem manente variato quocunque alio manet idem actus: ergo.

Responsio concedo, quod finis est formale in electione, tamen dico vlterius, quod forma non potest esse in omni materia, aliquæ enim sunt formæ, quæ impossibiles sunt aliquibus materijs.

Ad propositum dico, quod rectitudo actus, quæ formaliter est ex fine, non potest stare cum omni obiecto, & omni circunstantia, quæ se habent, vt materia.

Ad argumentum in oppositum patet ex dictis in quæstione, actus enim electionis, habet entitatem ex obiecto, ex fine tamen principaliter, quia aspicit finem, vt quo.

DISTIN-

DISTINCTIO XXXIX.

DE CONSCIENTIA ET SINDERESI

Hic autem oritur, &c. Ad euidentiam istius Distinctionis xxxix. quæro de conscientia, & sindaresi duas quæstiones: Prima est.

QVÆSTIO VNICA.

1 Vtrum conscientia erronea obliget ad peccatum mortale?

2 De sindaresi quid, sit & an possit in homine extingui.

ARTICVLVS I.

Vtrum conscientia erronea obliget ad peccatum mortale.

ARGVO, quod non, quia 1. Ethicorum dicitur, quod ratio se habet ad voluntatem per modum suadentis, & deprecantis ad optima eligenda: sed nullus peccat, qui non obedit male suadenti, conscientia erronea suadet, & deprecatur mala; quare non peccat, qui non facit secundum erroneam conscientiam.

In oppositum est autoritas mensurata, & Doctorum opinio.

Respondeo hic primo videndum est, vnde sumitur rectitudo, & bonitas moralis in actu: secundo ad quæstionem.

Quantum ad primum, primo præmittam modos dicendi, & secundo ponam intentas conclusiones. Quoad primum dicitur, quod bonitas moralis, actus moralis siue interioris siue exterioris sumitur ex conformitate ad rectam rationem, hæc opinio habet pro se rationes. Prima est, quia actus habet, quod sit rectus ex conformitate ad regulã suam: sed regula actuum humanorum in esse morali est recta ratio: ergo.

Et confirmatur, quia bonitas actus moralis est bonitas hominis secundum quod homo, actus enim moralis est conueniens homini secundum quod homo: sed agere secundum, quod dictat recta ratio cõuenit homini, secundũ quod homo: Ergo dictamen rectæ rationis est illud, ex quo sumitur, & accipitur bonitas actus moralis, vt est conueniens homini.

Item secundo: Bonitas actus, qui est proprius homini, secundum quod homo est, videtur, quod debeat accipi ex eo, quod est nobilius in homine secundum quod homo; sed actus moralis est homini proprius secundum quod homo est: ergo: Actus autẽ rationis videtur esse actus nobilior in homine: ergo ab ipso est accipienda nobilitas aliorum.

Tertio sic: Virtus non cognoscitiua habet, quod dirigatur in actu suo a virtute cognoscitiua: ergo actus voluntatis in homine habet regulari, & dirigi a ratione, & hoc est, quod dicitur communiter, quod bonum morale est bonum rationis.

Hæc opinio confirmatur per Philosophum 2. Ethicorum, qui dicit, quod virtus consilit in mẽte, & ratione prout sapiens determinabit.

Alio est opinio, quod bonitas actus moralis sumitur ex debitis circunstantijs in ordine ad obiectum, ita q obiectum sub circũstantiis debitis causet bonitatem moralem in actu, & eius rectitudinem; quod autem concurrat ratio, hoc non est nisi per accidens, in quantum scilicet ratio est ostensiua illius bonitatis, quam obiectum requirit, ad hoc, quod actus sit bonus, & rectus: ratio autem huius est, quia omnis actus ex conditione sua generali habet, quod specificetur ex 2. de anima, & non videtur, quare magis in esse naturæ, quam in esse moris.

Tertia opinio est, quod nec ex hoc, nec ex illo sed bonitas actus moralis oritur ex regula altiori, quæ est voluntas diuina, non enim est ratio prima regula, nec obiectum actuum humanorum, sed voluntas diuina, ita quod actus habet, quod sit bonus præcise in ordine, & conformitate ad voluntatem diuinam, & hæc videtur esse intentio Augustini, cuius autoritatem recitat Magister in 1. lib. distinct. vltima.

Nunc pono propositiones intentas, Prima est, quod bonitas, & rectitudo actus moralis loquendo de actu interiori sumitur à voluntate diuina, & à ratione, & à circunstantijs debitis, & ab obiecto, & à voluntate nostra, & ex connexione circunstantiarum, & hoc diuersimode, alio, & alio modo: sumitur enim a voluntate diuina, vt à prima causa, mensurabili ab obiecto vero, & circunstantijs, vt à causa secunda mensurante, quodlibet enim illorum est mensura, & regula actus moralis: sed voluntas diuina, vt causa prima, obiectũ vero cum circunstantijs, vt causa secunda. Est autem bonitas actus moralis à recta ratione, non vt mensura, sed vt applicante mensuram ad mensurabile, sed est à voluntate nostra effectiue, & causaliue; formaliter vero ex connexione circumstantiarum debitarum inesse

esse ipsi actui.

Istam autem probo, quantum ad ordinem, & primo quod rectitudo actus moralis sit à diuina voluntate sicut à causa prima, & mensura, & hoc extrinsece.

Arguo sic: Illa causa, quæ non potest obliquari, est regula prima, & mensura rectitudinis actuum humanorum: sed voluntas diuina est huiusmodi: ergo. Maior patet, quia omnis regula defectibilis per se respicit regulam primã rectam, & inobliquabilem, & primam: sed voluntas nostra, & ratio, & omnes circunstantiæ in actibus habent rationem defectibilis in se, diuina vero voluntas recta est ex se: ergo.

Secunda pars Minoris probatur, quia volitum sub debitis circunstantijs non minus mensurat actum voluntatis, quam obiectum intellectus: sed obiectum intellectus mensurat actum intellectus: ergo. Sed obiectum cum istis circunstantijs non est regula, & mensura prima: ergo secunda.

Aliam partem cõclusionis probo sic: illud nõ est mensura dans rectitudinem actui voluntatis, quod potest obliquari, & esse rectum, & non rectum: sed ratio practica, quantum in se est, potest esse recta, & non recta: ergo.

Dices, quod argumentum non probat, nisi quod ratio non potest esse prima regula: non probat autem, quin possit esse regula secunda. Ideo arguo sic: Illud non est prima regula, nec secunda ipsius regulati, quod non potest mediare inter primam regulam, & ipsum regulatum, verbi gratia, imprimens sigillum in ceram non dicitur esse mensura figuræ relictæ ex sigillo in cera esse, quod non mediat nisi per modũ applicantis: sed ratio omnino mediat inter regulam, & regulatũ, nisi applicatiue applicando, scilicet obiectum circunstantionatum ad voluntatem: ergo. Cognitio enim non est conditio regulans obiectiue, sed tantum ostendit illud, quod habet mensurare obiectiue.

Secundo ad idem, quia in hoc consistit rectitudo voluntatis, vt faciat illud, quod deceat, & conuenit, & non habet illud, quod deceat, & conueniat, quia recta ratio dictat, immo e conuerso, quia illud conuenit, ideo hoc recta ratio dictat: ergo.

Confirmo, quia propter aliud, & aliud obiectum, aliam, & aliam circunstantiam recta ratio dictat actum conuenire, & non conuenire: ergo conuenientia, & disconuenientia accipitur ex parte obiecti; vnde ratio non habet de se, quod sit recta, nisi, quia sequitur conformitatem, in obiecto, hoc etiam innuit Philosophus 3. Ethicorum, cum ait, vt sapiens determinabit, sapiens autem non se habet per modum mensurantis, sed applicantis, quia medium, quod sapiens commensurat, non imprimitur a ratione, sed ratio inuenit illud, & ostendit voluntati: ergo.

Quarto probo, quia rectitudo actus voluntatis est effectiue à voluntate, quoniam sicut videmus in istis factibilibus, sic in agibilibus: sed in factibilibus videmus, quod bonitas facti attribuitur facienti, sicut bonitas artificij attribuitur artifici, quare sic erit in agibilibus, quod bonitas effectus aliquo modo attribuitur agẽti.

Et confirmatur, quia in factibilibus videmus, quod bonitas facti attribuitur architecto, & principali præcipienti: sed voluntas respectu aliarum potentiarũ se habet, vt præcipiens: ergo.

Vltimo probo, quod bonitatem formaliter det actui integritas circunstantiarum, & arguo sic: Illud, a quo per se habet actus intrinsece, quod sit conueniens, illud dat actui rationem bonitatis, hoc probo; quia ratio boni est ratio conuenientis, vt supra dicebatur: sed integritas circunstantiarum dat actui formaliter rationẽ conuenientis, quoniam actus conueniens non est aliud, quam actus sic, & sic circunstantionatus: ergo conuenientia actus est integritas illarum circunstantiarum.

Ex his patet, quod non est sic, loquendo de ratione boni, sicut de ratione veri, verum enim dicit conformitatem rei ad intellectum, vnde dicit veritas rationem relatiuam ad alterum, sed bonitas dicit rationem aliam, quam à se intrinsece in ordine ad extrinsecum aliquod: sed res absolute in se non relata ad quodcunque aliud, est bona, ideo dico, quod actus tam interior, quam exterior habet bonitatem suam intrinsecam ex proprijs, & intrinsecis circunstatijs, quæ est bonitas moralis formaliter ipsius actus.

Dices: Superius dixisti, quod bonum dicit relationem conuenientiæ, modo autem videris dicere, quod est ratio absoluta, vt absolutum distinguitur contra respectiuũ. Respondeo, non dico, quod est ratio absoluta, sed dico quod secundum rationem dicitur ad se, quia illa conuenientia non accipitur in ordine ad aliquid extra se, sicut accipitur veritas intellectus in ordine ad rem, vnde bonitas auri est quando scilicet aurum habet, quicquid est aptum natum sibi intrinsece conuenire, vnde bonitas potest esse relatio rationis ad se ipsũ: sic ergo dico in proposito, quod bonitas formalis actus siue intrinseci non accipitur pro aliquo extrinseco, sed ad intra in ordine ad circunstantias intrinsecas proprias cuiusliber.

Secunda Conclusio est quoad principale quæsitum: Vtrum scilicet conscientia obliget ad mortale.

Quidam autem dicunt, quod tantum obligat per accidens, & secundum quid.

Alij vero dicunt, quod obligat ratione cuiusdam circunstantiæ.

Motiuum primum est, quod sequitur ex alia opinione eorum: ipsi dicunt, quod tota rectitudo actus voluntatis accipitur in ordine ad rationẽ, sicut ad mensuram, mensuratum autem nunquam est rectum, si non conformetur suæ mensuræ: ergo voluntati per se conuenit conformari rationi, si debet esse recta, & ideo si ratio vltimate suadet aliquid, tenetur voluntas illud facere. Sed quia non teneo, quod rectitudo voluntatis sit ex conformitate voluntatis ad rectam rationem sicut ad mensuram, ideo nego illud, quod sequitur ex hoc, scilicet, quod voluntas ad hoc, quod sit recta teneatur semper conformari dictamini rationis.

Alij de secunda opinione dicunt, q̃ cõscientia errãs potest esse vel circa mala, vel circa bona; si circa mala realiter ita, quod existimat ea bona, tunc non peccat voluntas faciendo, quod dictat conscientia; si autem illa sint indifferentia, dicunt quandiu stat illa conscientia de tali indifferenti quod faciendo vel non faciendo, si voluntas non obedit; peccat; si vero conscientia sit circa bona, quia reputat tamen ea mala, si conscientia dictat illa esse facienda, peccat voluntas, si obedit, & hoc ratione diuini præcepti, quod præcipit, malum non esse agendum, ideo tunc per se non peccat, sed concomitatur. Sed videtur, quod etiam hoc modo secundo obliget per se conscientia, quia ex hoc, quod non tantum applicat, sed facit mensuram, ita quod dictatum à recta ratione (in quantum est dictatum) est mensura, videtur quod dictatum sit exequendum necessario, quia aliter actus voluntatis non est rectus, nisi conformetur mensuræ suæ.

Ideo dicunt alij, quod siue conscientia erret circa bona extimando ea mala, siue e conuerso, semper voluntas peccat non obediendo rationi, & ideo conscientia obligat non tamen per se, sed per accidens: ratio huiusmodi est, quia secundum eos tota ratio bonitatis est ex obiecto, & ideo quia conscientia dictat bonum illud esse malum, siue è conuerso, siue indifferens esse malum siue bonum, & voluntas non aliter fertur in obiectum, nisi præsentatum à ratione, ideo voluntas tenetur facere bonum ostensum esse bonum à ratione siue recta siue non recta: Est ergo tantum causa obligationis per accidens, quia non aliter, nisi, quia habet obiectum præsentare, non quod habeat illud facere. Sed videtur mihi, quod secundum hunc modum conscientia obliget etiam per se, non per accidens, ratio est, quia per se concurrit ad bonitatem actus.

Ad bonitatem enim actus per se concurrit non tantum mensura, sed applicans mensuram: dixi enim in principio quarti libri, quod per se applicans est per se causa, non enim sic se habet ad ignitionem applicans ignem ad stuppam sicut se habet ad ædificationem musicus, sed ratio est hic applicans mensuram ad mensuratum: ergo per se facit ad bonitatem, & malitiam: ergo tenetur homo facere, quod dictat conscientia, alias peccat, qui venit contra illud, quod per se concurrit ad bonitatem: ergo.

Sed hic est dubium, quia nullus obligatur ad peccatum mortale: sed faciens quod dictat conscientia erronea de aliquo prohibito faciendo, peccat mortaliter, quia transgreditur preceptum: ergo videtur, quod nullus teneatur in hoc casu agere, secundum quod dictat conscientia.

Confirmo, quia alias esset homo perplexus, quia non posset vitare peccatum mortale. Nam faciendo peccaret, quia contra præceptum, non faciendo peccabit, quia contra conscientiam, perplexus autem nullus est in lege gratiæ: quod etiã probo, quia nullum peccatum est, quod non est voluntarium; sed si quis perplexus est, non agit voluntarie, imo coacte, cum non possit peccatum vitare: ergo.

Respondeo dico, quod nullus in fide Christi est perplexus, vt cogatur peccare necessario. Est enim dare medium inter agere, quod dictat conscientia erronea, & non agere secundum conscientiam erroneam, illud autem medium est deponere conscientiam. Et si est dubius de eo, quod dictat renti quandiu stat illa conscientia de tali indifferenti quod faciendo vel non faciendo, si voluntas non obedit; peccat; si vero conscientia sit circa bona, quia reputat tamen ea mala, si conscientia dictat illa esse facienda, peccat voluntas, si obedit, & hoc ratione diuini præcepti, quod præcipit, malum non esse agendum, ideo tunc per se non peccat, sed concomitatur. Sed videtur, quod etiam hoc modo secundo obliget per se conscientia, quia ex hoc, quod non tantum applicat, sed facit mensuram, ita quod dictatum à recta ratione (in quantum est dictatum) est mensura, videtur quod dictatum sit exequendum necessario, quia aliter actus voluntatis non est rectus, nisi conformetur mensuræ suæ.

Ideo dicunt alij, quod siue conscientia erret circa bona extimando ea mala, siue e conuerso, semper voluntas peccat non obediendo rationi, & ideo conscientia obligat non tamen per se, sed per accidens: ratio huiusmodi est, quia secundum eos tota ratio bonitatis est ex obiecto, & ideo quia conscientia dictat bonum illud esse malum, siue è conuerso, siue indifferens esse malum siue bonum, & voluntas non aliter fertur in obiectum, nisi præsentatum à ratione, ideo voluntas tenetur facere bonum ostensum esse bonum à ratione siue recta siue non recta: Est ergo tantum causa obligationis per accidens, quia non aliter, nisi, quia habet obiectum præsentare, non quod habeat illud facere. Sed videtur mihi, quod secundum hunc modum conscientia obliget etiam per se, non per accidens, ratio est, quia per se concurrit ad bonitatem actus.

Ad bonitatem enim actus per se concurrit non tantum mensura, sed applicans mensuram: dixi enim in principio quarti libri, quod per se applicans est per se causa, non enim sic se habet ad ignitionem applicans ignem ad stuppam sicut se habet ad ædificationem musicus, sed ratio est hic applicans mensuram ad mensuratum: ergo per se facit ad bonitatem, & malitiam: ergo tenetur homo facere, quod dictat conscientia, alias peccat, qui venit contra illud, quod per se concurrit ad bonitatem: ergo.

Sed hic est dubium, quia nullus obligatur ad peccatum mortale: sed faciens quod dictat conscientia erronea de aliquo prohibito faciendo, peccat mortaliter, quia transgreditur preceptum: ergo videtur, quod nullus teneatur in hoc casu agere, secundum quod dictat conscientia.

Confirmo, quia alias esset homo perplexus, quia non posset vitare peccatum mortale. Nam faciendo peccaret, quia contra præceptum, non faciendo peccabit, quia contra conscientiam, perplexus autem nullus est in lege gratiæ: quod etiã probo, quia nullum peccatum est, quod non est voluntarium; sed si quis perplexus est, non agit voluntarie, imo coacte, cum non possit peccatum vitare: ergo.

Respondeo dico, quod nullus in fide Christi est perplexus, vt cogatur peccare necessario. Est enim dare medium inter agere, quod dictat conscientia erronea, & non agere secundum conscientiam erroneam, illud autem medium est deponere conscientiam. Et si est dubius de eo, quod dictat

conscientia, vtrum sit peccatum; debet requirere virum sapientem, & tunc conscientiam deponere, sed stante illa, semper peccabit, siue agat, siue non.

Ad formam ergo argumenti dico, quod nullus talis necessario peccat, nec est perplexus, quia habet remedium, quod dictum est.

Ad argumentum in oppositum dicendũ, quod duplex est suadens, quoddam extrinsecum, aliud intrinsecum, seu iudicatorium naturale: deficiente ergo intrinseco tenetur quilibet conformari iudicatorio extrinseco; ad propositum stante conscientia erronea tenetur voluntas obedire iudicatorio, intrinseco, si non sit extrinsecũ, & hoc, quia aliter habet suadenti obedire.

ARTICVLVS II.

De Synderesi, quid sit: An etiam possit in homine extingui.

AD secundam quæstionẽ arguo primo: q̃ synderesis possit in homine totaliter extingui, synderesis enim pertinet ad principia prudentiæ: sed 4. Ethicorum dicitur, quod intemperantia corrumpit principia prudentiæ: ergo.

In oppositum est, quia non sunt minus efficacia principia practica, quam speculatiua: sed principia speculatiua non possunt corrumpi, vnde sunt notissima, nec aliquis potest negare ea: ergo. Sed principia practica, & scintilla rationis, sunt illa synderesis: ergo.

Respondeo, primo videndum est, quid sit scintilla rationis, quæ synderesis dicitur, primo quantũ ad actum, secundo quantum ad nomen, tertio quantum ad rem.

Quantum ad actum sciendum, quod sicut notitia principiorum, quæ se tenet ex terminis in conscientia speculatiua est alterius rationis à notitia conclusionum, quæ tenet se ex deductione: sed in practicis est notitia quorundam principiorum quæ se tenet ex terminis, & notitia conclusionum, quæ se tenet ex deductione illorum principiorum, & vna notitia est omnino alterius rationis ab alia: Principia ergo prima in practicis sunt duo, scilicet: oportet superiori obedire, & non facias alteri, quod tibi non vis fieri, & primum respicit Deum, & vniuersaliter quemcunque superiorem; aliud vero respicit æqualem, & ex istis duobus sicut ex per se notis deducũtur omnes cõclusiones practicæ; tamẽ sciendum est, quod aliqua possunt pluraliter esse nota per se, vt ex terminis per se, sine deductione aliqua syllogistica, eo modo illud principium: de quolibet affirmatio vel negatio vera, est per se notum.

Alia sunt per se nota ex terminis, non simpliciter, & absque omni deductione, sed mediante deductione quadam, licet imperfectibili, vnde positis terminis statim intellectus arguit imperfectibile, sicut est de se hoc per se notũ: Omne totum est maius sua parte, arguit enim intellectus sic imperceptibiliter, posito hoc termino: Totum est aliud, quod pars, nam totum est, quod continet partem, & plus, & ex hoc concludit imperceptibiliter, Omne totũ est maius sua parte. Sic in practicis, quædam sunt principia nota ex terminis absque omni deductione: & aliqua, quæ sunt per se

se nota mediãte aliquo imperceptibili syllogismo accepto ex terminis: isto secũdo modo sunt per se nota præcepta decalogi,& notitia talis istorum principiorum dicitur scintilla rationis,&hmõi notitiæ sunt quædã regulæ in practicis,secundũ quas recte viuimus, qualis est illa: Temperate est viuendum, & agendum &: Dandum est sicut oportet, & quando oportet. Et hæc possunt dici principia prima, in quantum ex eis deducuntur actiones secundum vitam moralem. Ergo ad propositum, actus scintillæ rationis non est secundum principia altissima per se nota primo modo, sed secundum illa,quæ statim quodam imperceptibili syllogismo apparẽt cuilibet esse nota, quod deducit illa scintilla rationis.

Secũdo,quid est scintilla,quæ sinderesis dicitur quoad nomẽ? Ad hoc sciendum est,quod secundũ Greg.super Ezechielem,vbi loquitur de illis quatuor animalibus, quæ vidit in spiritu Ezechiel, Aquila figurat scintillam rationis, quæ altius volat: Ratio autem quare dicitur scintilla rationis est,quia sicut in scintilla est modicus ignis, & parum durans, sed nunc apparet, nunc disparet: sic in ratione nostra est lumen modicum respectu intelligentiarum , quia supremum rationis coniungitur cum infimo , & ideo supremum nostræ intelligentiæ scintilla hominis appellatur, secundum, quam sunt nota principia pratica : & sicut ex modica scintilla generatur magnus ignis , sic ex illis principijs , quæ pauca sunt,generatur totummet lumen moralis vitæ , & propter hoc in græco συνδίρησις idem est , quod scintilla in latino.

Nunc dico, quid sit sinderesis quantum ad rem. Dico primo , quod non est actus tantum , quia scintilla rationis vtimur,quando volumus,non autem vtimur actu quando volumus,tunc enim idẽ esset causa sui ipsius per sinderesim , & scintillam rationis iudicamus , quando volumus : ergo sinderesis habet causalitatem aliquam super iudicare: non ergo est idem quod actu iudicare,per notitiam enim principiorum causalitates iudicamus de cõclusione,sicut iudicamus nõ esse furandum,& huiusmodi. Oportet ergo quod sit aliquod principium inclinans determinatiue ad iudicandum,propter quod concludo,quod non est actus, sed habitualis notitia, qua possumus faciliter exire in actum,quando volumus. Sed de isto habitu inclinatiuo est dubium, quid sit.

Hic dicunt quidam,quod est illamet natura potentię:dicunt enim,quod sicut per habitum scientiæ iudicamus scientifice de aliqua determinata conclusione speculatiue ; de connexione autem terminorum non iudicamus per habitum, sed per potentiam illam. Nam pondere naturali potentiæ iudicamus complexionẽ terminorũ primorũ principiorũ, nõ autẽ ex habitu, quia sic habitus esset ante habitum: ergo. Sic est practicus,quod potentia est illud,quo iudicamus connexionem primorum principiorum practicorum,licet per habitum ipsorum principiorum iudicemus de conclusione , & agibili, sed sinderesis est habitus principiorum, vt dictum est: ergo non est aliud ,quam potentia illa. Et confirmatur propositum,quia nõ videtur , quod aliquid acquisitum insit nobis ad illud: sed habitus principiorũ est nobis à natura: ergo non est nobis aliquid acquisitum siue in speculatiuis , siue in practicis .

Alij dicunt , quod ex notitia actuali terminorum acquiritur in nobis notitia habitualiter , & habitus,quo intellectus iudicat complexionem illorũ terminorũ . Et ad hoc mouentur , quia alias non videretur , quod notitia primorum principiorum posset corrumpi , quod falsum est , quia multi negauerunt principia prima. Videtur mihi, q in hoc sit distinguendum . Principium.n. potest accipi pro notitia illa & cõplexione terminorum, Secundo pro pondere determinante , & inclinãte in alteram partẽ determinate: Tertio modo pro aliquo derelicto ex iudicio complexionis in potentia illa, verbi gratia, accipio istos terminos: Malum, est furari , modo dico , quod multi sunt , qui habent istos terminos , sicut principium,nec per cõsequens complexionem illorum , tunc dico,quod accipiendo habitum principiorũ, & notitiam terminorum,ex quibus habetur complexio ipsorum, quæ cõplexio est principium, sic dico,quod habitus principiorum non est ex natura .Multi enim non habent notitiam terminorum principiorum, quia non habent species ipsorum , sed oportet prius acquiri notitiam eorum per acquisitionem specierum , & per doctrinam . Sed si habitum principiorum capiamus pro illo ponderẽ determinãte talem veridicationem , ita, quod notis terminis statim assentiamus complexioni , & iudico de tali veritate, sicut iudicamus , quod malum est furari , sic dico , quod est à natura ; est.n.non aliud,quam lumen potentiæ, quia illa est additio ex ipsis terminis, & lumine intellectus agentis , ex quibus immediate nullo prævio causatur notitia complexionis.hoc modo intelligitur illud,quod dicit Comment. 3.de anima commento 49. ℣ intellectus agens est causa principalis,& terminata instrumentalis in notitia primorum principiorum,& tunc,quia intellectus agens mediantibus terminis causat formam illam, quæ est notitia principiorum in intellectu possibili; Verbi gratia: Sed malum est furari, & tunc in secundo instanti idem intellectus virtute talis potentiæ complexionis causat in intellectu possibili notitiam conclusionis complexionis , ita quod agit mediãte tali notitia,vt instrumento;sicut mediãte notitia terminorum , vt instrumento , agebat ad complexionem eorum .

Tertio vero modo potest accipi notitia terminorũ principiorũ pro facultate & habilitate quadã derelicta in intellectu ex frequẽti tali iudicio terminorũ,& complexionis ipsorum , quo faciliter iudicat intellectus de eorum complexione , & hoc modo habitus principiorum est habitus acquisitus,& hoc modo in intellectu potest acquiri habitus oppositus habitui principiorum ex frequenti consideratione actuali oppositi .

Sed hic est dubium satis magnum,quoniam secundũ Arist.2.Ethicorum,assuefactio non est respectu eorum,quæ insunt à natura : sed per te notitia complexionis terminorum ipsorum principiorum est à natura ; dixisti enim,quod complexio talis causatur immediate , & naturaliter lumine intellectus agentis , & terminorum nullo addito: ergo.

Respondeo : ratio illa efficax est contra illos, qui ponunt,quod intellectus possibilis causat notitiam

titiã in se ipsarum rerum , quia tunc suo ponderе causaret , & habet in se principia talia , & per consequens non posset recipere oppositа , sed intellectus agens est ille , qui præsentat terminos , causat notitiam complexionis illorum , & secundum quod præsentantur alij , & alij termini , secundum hoc causat aliam,& aliam notitiam , & etiam oppositas notitias secundum conditionem terminorum præsentatorum.

Ex his colligo, quod scintilla rationis, quæ dicitur sinderesis,non est aliud quam lumen intellectus agentis cum notitia terminorum talium habita vel immediate , vel quodam imperceptibili syllogismo,quo habetur iudicium practicæ veritatis. Vltimo quantum ad propositum quæstionis propositæ: Vtrum sinderesis possit extingui?dico, quod si accipiatur pro habitu derelicto,de quo supra dictum est,dico quod potest extingui per syllogismos positos,vnde sic potest acquiri illud quietum in mente sua, quod bonum est furari , & hoc est , quod dicit Philosophus in Ethicis, quod qualis est vnusquisq;talia sibi videtur,reliqua.Si vero accipiatur scintilla pro lumine intellectus agẽtis, quod est quoddam iudicatorium cum illa notitia terminorum , sic non potest corrumpi : vndeposito, quod fur iudicet non esse furandũ, tamen adhuc manet iudicatorium; quo terminis occurrentibus recte iudicaret bene esse agendum ; tale autem iudicatorium , & lumen naturale bene potest per habitum malum acquisitum obtenebrari , non tamen potest extingui,nec corrumpi, sicut nec potentia illa. Ad argumentum principale dico,quod Philosophus loquitur de prudentia quoad habitum derelictum,de quo dictum est.

DISTINCTIO XXXX.

AN ALIQVIS ACTVS FACTVS EX DELIBERATIONE POSSIT ESSE INDIFFERENS ad bonum, & malum.

Post hæc de actibus &c.In ista Distinctione xxxx. quæro sicut Magister quærit: Vtrũ aliquis actus factus ex deliberatione possit esse indifferens ad bonum , & malum: & arguo, quod non:quia sicut se habet actus intellectus ad bonitatẽ,vel malitiam suam, quæ sunt veritas, & falsitas , sic se habet actus voluntatis ad propriam bonitatem , & malitiam moralem: sed nullus est actus intellectus , qui non sit verus,vel falsus: ergo nullus est actus voluntatis,qui non sit bonus,vel malus.In oppositum est , quia secundum hoc non esset actus aliquis , in quo non esset meritum , vel demeritum , quod falsum est , quia multi sunt actus indifferentes ad meritum , & demeritum , & huiusmodi sunt fricatio barbæ , & leuatio festucæ , &huiusmodi.Cõsequentia probatur,quia nullus actus videtur esse bonus,qui supposita charitate non sit meritorius.

QVAESTIO VNICA

ARTICVLVS I.

Vtrum aliquis actus,factus ex deliberatione,possit esse indifferens ad bonum,& malum.

RESPONDEO. Hic primo suppono quædam,in quibus omnes concordant:deinde ad propositum veniam, & primum est, quod actus humanus elicitus ab homine , qualis est ille , qui procedit ab imaginatione nostra sine deliberatione,quod facit denominatiue actum esse humanum,talis (dico) actus nec est bonus nec malus moraliter, & ideo fricare barbam,vt sic non est bonus vel malus;vnde bonitas,& malitia in actus connotant ordinem ad ipsam deliberationem. Secundũ , quod suppono cum alijs, est, quod actus talis acceptus in generali est indifferens , & huius ratio est , quia actus sumunt speciem ex obiecto:obiectum autẽ quoddam est bonum,quoddam malum , quoddam autem indifferens ad vtrumque. His præsuppositis, quia

quia quæstio hæc nō habet difficultatem: Descendo magis ad propositum quantum ad actum aliquid consideratum in particulari, & cum deliberatione elicito, quæro: Vtrum talis actus possit esse indifferens. Sunt duo modi dicendi, vnus quidem valde probabilis, quod nullus actus potest esse deliberatus circa quodcūque obiectum, quin induat circunstantias aliquas, & maxime circunstantiam finis; ex quo sequitur, ꝙ ois actus cum deliberatione elicitus sit bonus vel malus, & per consequens nullus talis indifferens. Hæc autem opinio habet rationes pro se, prima est hæc, quia bonitas, & malitia in actu sumuntur ex cōformitate ad rationem practicam, tūc sic: Omnis actus factus ex deliberatione habet conformitatem ad ipsam deliberationem, quæ est iudicium rationis practicæ: sed nullum est iudicium rationis practicæ, quin rectū sit vel non rectum: actus autem voluntatis dicitur bonus, quia conformatur iudicio rationis: ergo nullus est actus voluntatis, qui non sit bonus vel malus. Secunda ratio est illa: Nullum verbum est indifferens, quin necessario sit bonum, vel peruersum, quod patet, quia omne verbum vel est respectu boni finis, & sic est bonum; vel, mali, & sic est peruersum; vel est ad nullum finem, & sic otiosum: ergo malum, secundum illud: De omni verbo otioso, quod locuti fuerint homines; ergo multo magis non potest esse actus elicitus à voluntate indifferens, cum verbum non habeat, quod sit bonum, vel malum, nisi ex actu intrinseco voluntatis.

Tertia ratio est ista: priuatiue opposita circa subiectum suum sunt immediata: sed bonitas, & malitia se habent, vt priuatiue opposita circa actum voluntatis: ergo.

Quarta ratio, quia omnis voluntas eliciens actum aliquem cum deliberatione necessario præstituit sibi aliquem finem: aut ergo actum ordinat ad finem bonum, & sic est actus bonus; aut ad finem malum, & sic est peruersus.

Quinta ratio sumitur ex dictis Augustini, vbi dicit, quo peruersitas est vti fruendis, & frui vtendis: frui autem secundum eum est alicui amore inhærere propter se; vti autem est id, quod in facultatē venerit, in aliud referre, tūc sic: In omni actu voluntatis vel est fruitio respectu eius, quo est vtendum, & sic peruersio; vel vti vtendis, & frui fruendis, & sic est actus bonus; sed omnis actus cum deliberatione à voluntate elicitus vel est frui, vel vti: ergo. Licet illa opinio sit probabilis, videtur tamen mihi aliter posse dici, quod dato, quod omnis actus cum deliberatione elicitus sit bonus, vel malus moraliter, non tamen est meritorius, vel demeritorius. De hoc dixi in quarto libro. Pono enim, quod aliquis non sit in gratia, ille non potest habere actum meritorium manifestum est, pono quod eliciat actum rectum moraliter, ille non esset demeritorius, cum actus non sit malus: ergo.

Alius modus dicendi ad propositum est, quod aliquis actus non est necessario bonus, vel malus moraliter; videtur enim eis, quod minus sit durum, quod actus nullus possit esse elicitus cum deliberatione, quin sit bonus, vel malus, tunc enim non habens gratiam non posset elicere unquam actum bonum, & in non habente gratiam actus circa obiectum indifferens est, sicut est leuare festucam, esset demeritorius, vel in habente gratiam, meritorius, quod durum est.

Quid: ergo ad quæstionem? Videtur mihi dicendum cum positione vltima, quod est ponere actum cum deliberatione elicitum indifferentem ad bonitatem, & malitiam. Responsiones autem potissimæ ad conclusionem illam sunt per oppositū: ad illas rationes, in quibus se fundabat opinio alia, arguo ergo primo sic. Omnis actus circunstantionatus circunstantia finis alicuius est actus cū deliberatione elicitus: sed aliquis actus circunstantionatus, circunstantia finis est indifferens: ergo. Maior patet, quia apponere debitas seu certas circunstantias, præcipue illam, quæ principalis est, scilicet finis, quando actus elicitur, non potest esse sine deliberatione. Minor patet. Arguo sic: Est dare finem indifferentem ad bonitatem, & malitiam: ergo actus circa illum finem erit indifferens ad bonitatem, & malitiam. Antecedens huius Enthymematis, probo, quia velle facere, quod placet, & experiri libertatem videtur esse indifferens in his, quæ non sunt prohibita: si enim leuo festucam propter finem, vt faciam, quod placeat, non procedendo vlterius ad aliquem alium finem, quare finis huiusmodi non est indifferens. Videtur enim, quod placeat, Deo, quod homo velit libere, vnde relinquit eum libertati suæ in his, quæ per eum non sunt præcepta, nec prohibita.

Et ad illa Conclusionem possunt formari rationes, ac per oppositum ad rationes alias opinionis alterius, & primo de conformitate ad rationem, quia ratio potest dictare aliquid agēdum, quæ ratio non esset pro tunc recta, nec non recta rectitudine obiecti, vel finis, quia vtroque modo potest esse indifferens. Secunda etiam ratio de verbo otioso non valet, non enim debet censeri verbum otiosum, quando profero sine isto, vt scilicet, experiar libertatem meam, & delectari, & solatiari, & cantare, & dicere verba honesta, talia non reputo otiosa: sed reputo otiosa illa, quando pro tempore, pro quo sum obligatus ad verba vtilia, conuerto me ad vana, & impertinentia futili, quæ pro tunc non expediunt. Secundo dato, quod talia verba otiosa sint peccatum, non esset simile, qua aliter videtur voluntas dominari super verbum, quam voluntas super factum.

Ad illud de priuatiue oppositis dico, quod bonitas, & malitia non sunt priuatiue opposita in actu absolutè, sed in actu relato ad bonum, & malum finem, ita quod si finis sit indifferens, actus esset etiam indifferens. Sicut, etiam potest responderi ad alias rationes. Dicetur forte, quod experiri libertatem non est finis intentus cum deliberatione, & sic non est actus humanus.

Ista instantia nihil valet, posū enim intelligere hoc, ꝙ est facere, quod placet, & deliberare, vtrū sit pro nunc eligendum, nec tamen talis finis est bonus, vel malus moraliter. Alia ratio de frui, & vti dico, quod potest esse aliquid uti, quod non est actus bonus, nec malus. Ratio autē, quare in actu vtendi inest malitia, est quia contrarie refertur in finem oppositum, puta in deliberationē suam, vnde peccator peccat vtendo, re tum, quia actu refert eam in cōtrarium finem: tum quia sic vtitur, quod

quod si occurreret circa illud diuinum præceptum, contemneret illud; & hinc est, quod vtitur fine vltimo, & fruitur fine alio, puta delectatione sua, præstituit enim sibi bonū creatum, quod eligit alio fine contempto, ideo contemnit Deū propter electionem delectabilem.

Sed in proposito ego pono, quod sic vtar re aliqua, puta libertate mea, quod non referā actualiter in oppositum finem, nec illam prostituam pro fine, quod si occurreret præceptū diuinū, dimitterē illā, & sequerer præceptū, & ideo nō dicerer frui illa, licet inhærerē ei, vt modo cōmodo.

DISTINCTIO XXXXI.

DE ACTIBVS INFIDELIVM.

In ista xxxxj. distinctione Magister quærit specialiter de actibus infidelium: Vtrū possint esse indifferentes ad malum. Ideo quæro conformiter: Vtrum omnis actus infidelium sit in eis peccatum. Sine argumentis respondeo, quod actus ille, qui procedit ex infidelitate, est in eis peccatum, non alij. Primum patet, secundum probo, quia cum possint elicere actum moralem bonum ex virtute, sequeretur, quod actus virtutis nullo alio addito posset esse deiformis. Dices, quod dubium supponitur hic, scilicet, quod actus infidelis possit esse virtuosus. Respondeo circa hoc est altercatio inter Doctores. Quidam enim dicunt, quod in infidelibus nullus actus potest esse virtuosus, quia non agunt propter finem debitum, qui est finis vltimus, & ideo deficit in actibus eorum circunstantia principalis. hæc videtur esse intentio Augustini, vbi dicit, quod nulli datur bene viuere, nisi detur semper viuere: ergo nullus secundum eum bene viuit, nisi faciat actum, cui debeatur vita æterna. *Lib. de vera Relig.*

Sed in oppositum videtur, quia liber Ethicorum tractat de veris virtutibus, & tamen non ponit fælicitatem in vita æterna. Secundo, quia Romani exponebant se morti pro republica, non propter aliam vitam, & tamen videtur, quod agerent actum fortitudinis, qui est virtus. Confirmatur, quia Aristoteles 3. Ethicorum dicit, quod fortis exponit se morti, propter liberandū ciuitatē. Respondeo: Aliud est actū esse virtuosum virtuositate perfecta primo modo, aliud secūdo modo: Dico quod infidelis potest habere actum virtuosum, quia circunstantijs omnibus debitis inesse actui secundum dictamen rectæ rationis, quod sufficiebat Philosopho ad hoc, quod actus esset virtuosus; sicut potest infidelis elicere actum talem, quando oportet, sicut oportet, & præfigere finem debitum, puta liberationem ciuitatis, sicut dicit Aristoteles 3. & 9 Ethicorum, nec in tali actu videtur esse malitia, nec defectus bonitatis alicuius moralis. Sed accipiendo bonitatem moralem secundo modo, sic dico, quod nullus actus est perfecte bonus, nisi sit ordinatus ad finem vltimum; nec infidelis hoc modo potest actus suos referre debite ad Deum: ergo actus sic perfecte bonus non potest esse inter infideles, & hoc modo loquitur Augustinus.

DISTINCTIO XXXXII.

DE PECCATO COMPARANDO ACTVM INTERIOREM AD exteriorem in ratione peccati.

Cum autem voluntas &c. In ista Distinct. xxxxij. Magister agit de quatuor, primo de peccato comparando actum interiorem ad exteriorem in ratione peccati: secundo de distinctione peccati in veniale, & mortale: tertio de modis peccatorũ diuersis: quarto de distinctione peccati mortalis in septem Capitalia. Ideo quæro hic quatuor quæstiones.

QVAESTIO VNICA.

1 Vtrum actus exterior addat bonitatem, vel malitiam moralem ad actum Interiorem.

2 Vtrum diuisiones peccatorum, quas Magister ponit in littera, sint benè assignatæ.

3 Vtrum diuisio peccati in veniale, & mortale sit diuisio per differentias specificas.

4 Vtrum peccatum mortale congrue distinguatur in septem vitia capitalia.

ARTICVLVS I.

Vtrum actus addat bonitatem ad actum interiorem.

QVANTVM ad primam quæstionem arguo primo, quod actus exterior nõ addat bonitatẽ, uel malitiã moralem super actum interiorem, sic. Vbi vnum propter alterum vtrobique tantum vnũ, sed actus exterior habet bonitatem, & malitiam propter actum interiorem: ergo bonitas vtriusque tantum vnum.

In oppositũ est, quia illa sunt diuersa peccata, & habent aliã, & aliã malitiã, q̃ prohibẽtur alio, & alio præcepto. Vnde non furaberis, ecce actus exterior: Nõ concupisces rem proximi tui, ecce actus interior: ergo. Respondeo hic primo pono punctum quæstionis. Secundo propositionem intentam. Tertio respondebo directe ad quæstionem.

Quantum ad primum sciendũ est, quod non est difficultas in proposito de actu interiori, & exteriori, vt sint diuersi, & separati, vnus ab altero, puta si eliciatur actus exterior sine actu interiori, vel actus interior sine exteriori; si. n. elicitur interior sine exteriori, non est efficax. Si vero exterior sine interiori, nõ habet rõnẽ voluntarij. Vnde hoc modo actus exterior additus nudo actui interiori addit aliquid scilicet efficaciã, q̃ facit voluntatẽ eam efficacem, & actus interior additus nudo actui exteriori addit imputabilitatem, & rationem voluntarij. Sed difficultas est in proposito de voluntate efficaci, quod est, quando non stat in voluntate, quin prorumpat in actum, ita, quod quæstio est de istis actibus, vt coniuncti sunt: Vtrum quilibet habeat rationem propriæ malitiæ? Verbi gratia, pono, quod aliquis ardentissimè cupiat esse martyr, & non remanet in eo, quin assequatur martyrium, non tamen de facto fit martyr propter extrinsecum impedimentum, hoc modo actus ille voluntatis dicitur efficax, quæro tunc: Vtrũ actus exterior, puta si recipiat postea martyrium, aliquid addat ad interiorem. Punctus ergo quæstionis nostræ est quærere non de omni actu voluntatis absolute, sed de actu efficaci, quoniam quantum est ex se, prorumpit in opus, hoc modo quæro. Vtrum actus exterior positus in actu addat aliquid bonitatis, & malitiæ ad actum interiorem sic efficientem; hoc etiam modo quæro de actu malo: Vtrum, scilicet volens efficaciter perpetrare homicidium ita, quod non remanet in eo, quin prorumpat in factum, & quãtum in se est facit, quod potest, quæro, Vtrũ actus ille sit ita malus, ac si de facto prorũpat in opus, ita quod prorumpere, uel non prorumpere, aliquid malitiæ, & imputabilitatis addat ad actum illum efficacem interiorem.

Nunc secundo pono modos dicendi. Vnus est, quod actus exterior nullam omnino bonitatẽ vel malitiam addat ad actum interiorẽ, cuius ratio est, quia tota deformitas actus pensatur ex affectione voluntatis. Actus enim ex hoc est moralis, quia dicitur à voluntate secundum affectionem, & electionem. 3. Ethic. sed tanta est affectio, & electio in solo actu efficienti interiori, quanta est in vtroque, scilicet interiori, & exteriori simul: ergo.

Alij dicunt oppositum, & ratio eorum est, quia ille actus habet aliam, & aliam bonitatem, & malitiam, qui habent aliud, & aliud suspendium, aliam, & aliam pœnam: sed actus exterior bonus præmiatur alio præmio, quam actus interior, etiam efficax; similiter malus exterior punitur alia pœna, quam solus interior efficax: ergo. Patet minor, quia datur aureola pro martyrio in sola efficienti voluntate: ergo. Item per argumentum ad principale, quia per præceptum datur de vno, & de alio.

Nũc pono propositiones duas. Prima est hæc, quod actus exterior comparatus ad interiorem penes bonitatem moralem extensiuè, sic actus exterior addit ad interiorem bonitatem propriam moralem, ita quod vterque actus simul sunt plura bona moralia, quam alter tantum quantumcumque efficax; sed loquendo de bonitate intensiuè, sic actus exterior non addit bonitatem moralem ad actum efficacem interiorem, quia non intendit voluntarium, & electionem, in ordine ad quam sumuntur bonitas, & malitia moralis.

Secunda conclusio est, quod actui interiori efficaci correspondet tantum præmium essentiale, quantum interiori simul, & exteriori; non autem tantum præmium accidentale. Primam Conclusionem probo quo ad primam partem, eius primo: Suppono, quod bonitas moralis pensatur ex fine. Tunc arguo sic: Illud, quod habet specialem, & propriam rationem, & modum ducendi in finem, habet propriam bonitatem moralem, hoc patet, præsupponendo, quod actus dicitur bonus moraliter in ordine ad finem, quæ conclusio fuit superius probata: ergo si habet alium, & alium modum attingendi finem, necessario habet aliam, & aliam bonitatem moralem. Idem dico per oppositum de malitia, sed actus exterior habet alium, & alium modum attingendi finem. Probo hoc inducendo, aliud enim bonum procurat, & attingit actus fortitudinis in effectu positus, quia bonum Reipublicæ, & ciuitatis, quod non attingit solus actus interior, quantumcumque efficax; sic de martyrio, cuius finis est approbatio, & testificatio veritatis Fidei Christianæ, & apparet, quod aliter attingitur ille finis, quoad extrinsecum per exteriorem positum, quam per solum interiorem. Similiter idem apparet in malis actibus: Magis enim offendit Rempublicam, & magis damnificat sibi, qui perpetrat de facto homicidium, quam qui tantum perpetrat cum sensu, & electione interiori. Item quia ens morale est esse voluntarium, sed actus interior efficax, & exterior sunt plura voluntaria: habens enim actum interiorem habet vnum voluntarium, habens cum hoc exteriorem habet aliud voluntarium: ergo.

Tertio arguo sic ad illam conclusionem: Bonitas actus moralis consistit intrinsecè in integritate propriarum circunstantiarum debitarum inesse ipsi actui, vt supra probatum est. Tunc sic: Actus illi, qui habent alias, & alias intrinsecas circumstantias, habent aliam & aliam bonitatem ex concursu talium propriarum circumstantiarum: sed actus exterior habet alias, & proprias circumstantias dictatas à ratione debere inesse ei, alias à circumstantijs, quas ratio dictat debere inesse actui interiori tantum: ergo. Maior probata est supra, & habetur secundo Ethic. minor patet per experientiam. Patet etiam ex hoc, quod actus interior habet alium finem, & alio modo finem attingit, quæ est circumstantia principalis.

Secundam partem istius conclusionis primæ probo: videlicet, quod actus exterior non addat ad interiorem bonitatem intensiuè. Quoniam bonum moris & malum accipiuntur ex ratione voluntarij: tunc sic, quando aliqua plura sic se habent, quod propter concursum ad inuicem non intendunt rationem voluntarij, talia ex mutuo concursu non intendunt rationem bonitatis vel malitiæ moralis: sed posito quod voluntas actu interiori efficacissimè veniente actu exteriori sint plura voluntaria concurrentia: est voluntarium in duobus simul, tamen non crescit bonitas, vel malitia moralis; quia pone nigredinem intensissimam in coruo, adde postea lignum album, licet ibi sint plura nigra, non tamen est intensius album, quam coruus præcisè.

Secunda ratio ad idem, nam illa dat propter quid, ac remouet rationes omnes, quæ possunt fieri, quod pluralitas extensiua arguat maioritatem extensiuam. Arguo ergo sic: Quando plura sic se habent ad inuicem ratione alicuius conditionis dictæ de eis, quod vnum ex consequenti sequitur ex alio, nec sunt talia formaliter: & è conuerso, nec vnum habet formale proprium, infra quod non est tale formaliter, sed participatiuè tantum, illa non sunt magis talia propter concursum amborum, quam esset alterum tantum, quod erat per essentiam, & formaliter tale. Vel sic: Quando aliquid attribuitur duobus, vni per essentiam, & formaliter, alteri ex consequenti, & per participationem; illud non est intensius in duobus simul, quam sit in altero, in quo est per essentiam & formaliter; vnde quia bonitas est in Deo per essentiam, in creatura autem per participationem; ideo non est bonitas intensior in Deo, & creatura simul, quam in solo Deo. Sed actus exterior habet rationem voluntarij non formaliter, & intrinsecè, sed solum per participationem: non enim est imaginandum, quod in actu exteriori & interiori sint, duo voluntaria formalia actu voluntatis participatiuè, aut in actu exteriori: ex quo patet, quòd licet ibi plura sunt talia extensiuè, quorum quodlibet est ex æquo formaliter tale, illa duo simul forte infint magis intensiuè, quam alterum tantum, tum non augent bonitatem vel malitiam, sicut est in proposito, vt dictum est.

Secundam Conclusionem, scilicet, quod qui habet

bet voluntatem efficientem, tãtum habet de premio essentiali, quãtum habet simul cum actu exteriori, non autem de primo actuali, hanc inquã conclusionem, quoad primam partem probo ex præcedentibus. Præmium enim essentiale debetur aliter præcise ratione voluntariæ intentionis: modo non plus est de voluntario intensiuè in actu interiori efficienti cum actu exteriori simul, quam sit in actu interiori tantum: ergo. Hanc confirmo, quia præmium essentiale debetur per se primo charitati, siue temperantiæ charitatis: sed charitas nõ augetur propter exteriorem actum tantũ: ergo. Secundam partem huius conclusionis probo per hoc, quia ex quo actus interior, & exterior sunt plura bona saltem extensiuè, cuilibet autem bono debetur præmium aliquod, propter hoc autem, quia habet aliam bonitatem extensiuè solũ, non debetur ei præmium essentiale: ergo ei debetur præmium accidentale saltem, cuiusmodi est aureola, quæ datur martyribus ratione actus exterioris. Per hoc patet ad illud argumentum primæ opinionis, quæ procedebat ex alietate meriti. Ad illam autem, quæ procedebat ex alietate præcepti, respondeo vno modo, quod peccatum bene est malum, & intensiuè tam in actu exteriori, quam interiori, non per se, sed per accidens, ratione noui præcepti, quod datur de actu exteriori, ita quod non est maius peccatum in eodem genere, sed concurrit ibi peccatum alterius generis, puta inobedientiæ, & alia inobedientia, quam in solo actu interiori; & hoc quia aliud præceptum. Sed in hoc stat difficultas argumenti, quia non videtur, quod respectu illorum actuum sit aliud, & aliud præceptum, nisi quia aliud est magis malũ. Respondeo, præcepta possunt dari alia, non tamẽ propter maioritatem malitiæ, vel bonitatem intensiuè, sed propter maioritatẽ extensiuè. Si quæras, quæ est ratio istius? dico quod alia præcepta fiunt propter alium, & alium finem, quem actus habent diuerso modo attingere: modo ego dico, quod alium finem attingit actus exterior malus cuiusmodi est furari, quam solus interior; quia est etiam damnum & præiudicium proximi, & communitatis. Hinc infero, quod alia pœna debetur actui exteriori, quam interiori, quia lex ciuilis aspicit conseruationem boni publici, & communitatis. Per hoc etiam patet solutio ad motiua secundæ opinionis: procedunt enim de maiori bono intensiuè, non extensiuè.

ARTICVLVS II.

Vtrum diuisiones peccatorum congruè assignentur à Magistro Sententiarum.

QVoad secundam quæstionem. Arguo primo, quod diuisiones illæ peccatorum, quas Magister adducit in littera, quod peccatum quoddam est cordis, quoddam operis, quoddam oris; & illa; peccatum quoddam in se, quoddã in proximum, quoddam in Deum: & illa: Peccatum quoddam est timoris, quoddam cupiditatis; & illa; quoddam veniale, quoddam mortale; & illa; quoddam peccatum omissionis, quoddam commissionis. De istis diuisionibus quas ponit Magister in littera, probo quod non sint congruè assignatæ, quia secundum Boetium in libro diuisionum: Omnis bona diuisio est bimembris; sed illa illa habet plura membra: ergo. In oppositum est auctoritas Magistri in littera, & Sanctorum. Respondeo, dico primo, quod illæ diuisiones peccatorum non sunt essentiales, sed accipiuntur penes quasdam conditiones extrinsecas. Sunt autem sex extrinseca in peccato, à quibus accipitur duplex diuisio septem peccatorum. Potest ergo considerari in peccato principalitas, & sic oritur illa diuisio peccatorum in septem peccata capitalia, quæ sunt principalia, & duces totius exercitus peccatorum; quodlibet enim illorum septem est dux, & princeps, habens sub se plura peccata, sicut de quolibet poterit videri inferius in speciali. Secundo in peccato potest considerari origo, & hæc est, timor, amor, & cupiditas; vnde Augustinus su per illud: Intensa igne, & suffosa, dicit quod omne *Psal. 79.* peccatum committitur, vel amore, vel timore, vel cupiditate. Cupiditas autem habet tres radices, quas Ioannes enumerat in Canonica sua: Omne, inquit, quod est in mundo, vel est concupiscentia carnis, vel concupiscentia oculorum, vel superbia vitæ. Cupiditas enim quædam est respectu excellentiæ, & hæc est superbia vitæ; quædam respectu diuitiarum, & sic est concupiscentia oculorũ, vel respectu deliciarum, & sic est concupiscentia carnis. Timor autem & amor sunt radix peccatorum, quia omnis peccans aut impellendo se in malum, & huius radix est amor; aut retrahendo se à bono, & radix huius est timor. Tertio, in peccato potest considerari modus agendi, & sic oritur diuisio trimembris, qua dicitur quod peccatum omne, vel oritur ex infirmitate, vel ex malitia, vel ex ignorantia. Peccat enim quilibet, vel sciens, & sic est peccatum ex malitia; vel propulsatus à passione, & sic est peccatum ex infirmitate; vel nesciens, & sic est peccatum ex ignorantia. Quarto, in peccato potest considerari subiectum immediatum, quod est actus humanus, & secundum diuersitatem talium actuum accipitur alia diuisio peccatorum. Actuum enim humanorum quidam est omnino extrinsecus, & sic accipitur peccatum operis; quidam omnino intrinsecus, & sic peccatum cordis; quidam partim intrinsecus, partim extrinsecus, & sic peccatum oris. Quinto in peccato potest considerari obiectum, siue illud, in quo peccator dicitur peccare, quod est illud, cuius bonum adimit (quantum est ex se) & hoc modo consurgit quinta diuisio peccati. Omne enim peccatum quantum est ex se, habet bonum aliquod diminutiuè, tunc vel bonum illud, quod diminuit, est bonum diuinum, vel bonum proprium, vel proximi: si primo modo, sic habetur peccatum in Deum: si secundo modo, habetur peccatum in se: si tertio modo, habetur peccatum in proximum. Sexto in peccato potest considerari condignitas pœnæ, quæ debetur peccato, & penes hoc consurgit.

Sexta diuisio peccati data, scilicet in mortale & veniale: dicitur enim mortale, cui pro pœna correspondet mors æterna; veniale vero, cui correspondet pœna remissibilis & indulgentiæ. Septimo in peccato potest considerari lex, contra quam venit, & à qua deuiat; lex autem illa est præceptum diuinum, præcepta autem sunt quædam affirmatiua, quædam vero negatiua, & penes illa duo sumitur vltima diuisio peccatorum in peccatum omissionis & commissionis; si enim deuiat à præcepto positiuo, dicitur peccatũ omissionis, & commissionis; si autem à negatiuo dicitur peccatum commissionis. Quantum ad argumentum in oppositum dico, quod illa auctoritas Boetij debet intelligi de diuisione quæ sumitur penes essentiales, non autem, quæ sumitur penes modos extrinsecos, sicut est in proposito.

ARTICVLVS III.

Vtrum diuisio peccatorum in veniale, & mortale sit diuisio per differentias specificas.

AD tertiam quæstionem arguo primo sic, quod diuisio peccati in mortale, & veniale nõ sit diuisio per specificas differentias, sed per accidentales, sic: Differentiæ illæ, quæ inueniũtur infra vnam & eandem speciem, non sunt differẽtiæ specificæ; hoc patet, quia duæ differentiæ specificæ diuidentes vniuersale constituunt semper duas species, sicut patet de veniali & mortali: sed peccatum mortale & veniale inuenitur infra vnã & eandem speciem peccati; quod patet, quia in qualibet specie peccati circa quamcumque materiam conuenit dare peccatum veniale, & mortale, sicut patet in peccato gulæ, quoddam est mortale, quoddam veniale, similiter peccatum iræ, & vanæ gloriæ, & sic de singulis.

In oppositum est, quia istæ differentiæ, quæ ratione generis distant in infinitum, & diuidũt ens per innitum, & finitum, non sunt eiusdem speciei, imo nec eiusdem generis: Differentiæ enim eiusdem generis non distant in infinitũ, & diuiditur aliquod vnum genus per suas differentias, sic per finitum, & infinitum: sed peccatum diuiditur in mortale, & veniale, sicut in differentias distantes in infinitum, & differentia illa est per finitum, & infinitum, quoniã mortale ratione totius sui generis est infinitum, veniale autem ratione sui est finitum: ergo.

Respondeo ad dissolutionem pleniorem istius quæstionis, primo pono illud, in quo stat tota difficultas, & punctus quæstionis, & opiniones quasdam cum motiuis suis. Secundo ponam conclusiones quasdam. Tertio respondebo ad motiua illarum opinionum.

Punctus quæstionis est, vt videatur de diuersis opinionibus circa conclusionem illam, an contineat veritatem. Est ergo sciendum, quod hic sunt tres opiniones.

Dicunt enim quidam, quod mortale, & veniale non sunt differentiæ specificæ diuidentes peccatum. Alij autem dicunt oppositũ. Alij dicunt, quod non sunt motiua efficientia, nec ad vnam partem, nec ad aliam. Motiua autem istius quæstionis sunt illa. Primum, quia nunquam aliquid diuiditur specifice per illud, quod ei accidit, & est accidens eius: sed esse mortale, vel veniale est quoddã accidẽs peccato, quod patet, quia pœna est extrinseca, & accidit peccato: esse enim vel mortale, vel veniale nõ dicunt nisi pœnam peccati, siue denominationem ad pœnam, quoniam mortale dicitur in ordine ad pœnam æternam, sed veniale in ordine ad pœnã temporalẽ: ergo.

Secundo sic, Peccatum non distinguitur specificè per illud, quod est extra intentionem peccantis, hoc probatur. Actus peccati per se intenditur à peccante: ergo & illud, quod per accidens intenditur ab eo, non potest esse differentia eius essentialis: sed pœna, secundum quam dicitur peccatum veniale, vel mortale per accidens, nõ intenditur à peccante, non enim qui peccat, intendit pœnam, imo quantum est de se, ille nollet pœnam: ergo.

Tertio sic. In peccato sunt duo, scilicet auersio, & conuersio, licet ergo formale in peccato sit auersio, tamen peccatum non sumit ex hoc speciem, quia tunc omnia peccata essent eiusdem speciei, quia omnia important vnam auersionẽ, peccatũ vero specificatur & distinguitur penes auersionem, sed conuersio nõ dicitur alia penes aliam, & aliam pœnam, quod facit mortale, & veniale, sed penes aliud, & aliud obiectum: ergo.

Quarta ratio ad idem est illa: Vitia & virtutes per oppositum distinguuntur, & ex oppositis capiunt specificationem suam: sed virtutes distinguuntur & specificantur secundũ obiecta diuersa, ex 2. Ethic. ergo vitia distinguuntur ex obiectis: sed differentia illa ex obiectis non est illa, qua diuiditur in veniale, & mortale, quæ inueniuntur intra ambitum eiusdem obiecti, vt probat ratio prima: ergo. Dicunt ergo isti, quod veniale & mortale sunt differentiæ peccati accidẽtales, & materiales, & extrinsecæ; sed vltra addũt, quod differentiæ accidẽtales, quædam sunt, quæ nõ determinant speciem, sicut albedo & nigredo non determinant speciem hominis vel ligni; quædam vero determinant speciem, siue genus, vt masculinum & fœmininum, & sic est in proposito, quod mortale & veniale consequuntur, & determinant genus peccati, sicut passiones propriæ speciei, & distinctiuæ.

Si quæratur ab istis, penes quid ergo sumitur distinctio mortalis & venialis specifica? Dicunt, quod ratio formalis peccati sumitur ex deordinatione à fine. Vnumquodque enim vitium dicitur peccatum, in quantum deordinat, & discedit à debito fine; ex hac ergo deordinatione (vt dicunt) sumitur differentia mortalis, & venialis specificè. mortale enim est illud, qp separat à fine; veniale vero permittit, & relinquit ordinẽ ad finẽ; similiter mortale auertit totaliter à fine; sed veniale, etsi forte auertit aliquo modo, non tamen totaliter. Istæ ergo differentiæ sunt specificæ in peccato; pœna autem temporalis, vel æterna non se habent ad peccatum, vt differentiæ propriæ specificæ, sed vt passiones consequentes totum genus sub disiunctione, sicut masculinum, & fœminium consequitur animal.

Alijs videtur oppositum. Dicunt enim, quod licet distinctio venialis, & mortalis arguitiuè sumatur ex pœna, & per consequens denominatiuè ab extrinseco; tamen intrinsecè peccatum

mortale, & veniale differunt pluſquam numeraliter, ideo ſpecificè.

Nunc ſecundo pono propoſitiones, ad quarum euidentiam, primum præmitto vnũ, ſcilicet, quod peccatum poteſt conſiderari tripliciter, vel ſecundum genus naturæ, & phyſicè; vel ſecundum genus moris, & ethicè; vel ſecundum, quod eſt culpa, & demeritorium, & theologicè. Peccatum ergo, vt accipitur phyſicè, dico, quod diſtinguitur originaliter, exemplariter, & cauſatiuè, extrinſecè ab obiecto, ſed formaliter ſeipſis. Secundo autem modo accipiendo peccatum, ſcilicet moraliter, & vt eſt in genere moris, ſic dico, quod nõ diſtinguuntur exemplariter, & originaliter extrinſecè ab obiectis, ſed ſecundum alium, & alium modum ſe habendi ad regulam rationis. Primum patet, quoniam circa idem obiectum poſſunt eſſe duo peccata mortalia, vt ſcilicet duo vitia extrema recedẽtia à medio, in alio cõſiſtit intellectus. Verbi gratia: agreſtis & intemperatus ſunt duo vitia extrema, & tamen ſunt circa idem obiectũ. Sic etiam multum iraſci, & parum iraſci. Secundam declaro, cum enim actus bonus moralis conſiſtat in medio inuento à ratione, malum autem moris accipitur ſecundum quod priuat bonum moris; ideo dico quod diſtinctio peccatorum in genere moris ſumitur ſpecificè, ſecundum acceſſum, & receſſum à regula rationis, & ideo penes alium, & alium modũ ſe habendi ad rationem rectam, puta ſecundum acceſſum, & receſſum; ſicut apparet, quod agreſtis deficit à medio, intemperatus autem ſemper excedit, ideo vitium ſemper eſt in extremis.

Si vero peccatum accipiatur theologicè in quantum culpabile, & demeritorium, ſic dico, quod diſtinctio peccatorum non accipitur in ordine ad id, penes quod accipitur ratio meriti, & demeriti in actũ; illud autem eſt voluntas diuina, hæc enim in theologicis eſt recta ratio agibilium & regula; ſicut prudentia eſt recta ratio agibilium, & regula in ipſis ethicis. His viſis, patet quod opiniones recitatæ poſſunt aliqualiter concordari; accipiendo enim peccatum quoad eſſe vniuerſale, & phyſicè, quod originaliter dicitur, & cauſaliter, eſt ab obiecto, vt ſic dico quod opinio, quæ dicit, quod peccatum mortale & veniale non diſtinguuntur ſpecificè, verũ dicit. Sic enim peccatum mortale, & veniale poſſunt eſſe circa idem obiectum omnino. Si etiam peccatum accipiatur ethicè, adhuc verum dicit opinio, quia diſtinctio ſpecifica in peccato, vt eſt in genere moris, ſumitur ſecundum alium, & alium modum ſe habendi ad rectam rationem. Sed accipiendo peccatum theologicè, vt habet rationem meriti, & demeriti; ſic dico, quod alia opinio, quæ dicit, quod diſtinguitur ſpecificè, & non ſolum actualiter, verum dicit. Pono ergo in diſſoluendo quæſtionem iſtam iam prædictas concluſiones.

Prima eſt, & ſecunda, ſcilicet quod peccatum phyſicè acceptum, & ſimiliter moraliter, & ethicè, non diſtinguatur ſpecificè per veniale & mortale, ſatis patent ex prædictis. Sed tertia, ſcilicet, quod peccatum theologicè acceptum diuidatur eſſentialiter, & ſpecificè in veniale, & mortale, & non tantum accidentaliter, probo in ſpeciali. Primo ſic: Ratio veritatis ex propria ſui ratione ſumitur in ordine ad ſuam regulam, quæ in moralibus eſt prudentia, ſiue recta ratio; in theologicis vero eſt voluntas diuina, vt ſuperius dicebatur. Tunc ſic, ſpecifica diſtinctio peccati, vt opponitur virtuti theologicè loquendo accipitur ſecundum alium, & alium modum deuiandi à regula, quæ eſt voluntas diuina: ſed aliter deuiat à voluntate diuina per eſſentiam peccatum mortale, quam veniale: ergo. Minor probatur, quia peccatum mortale deuiat à voluntate diuina præcipiente, prohibente, & obligante, veniale vero non obligat hoc modo. Voluntas enim diuina obligat vel ſecundum præceptum, vel ſecundum conſilium; & primo modo affirmatiuè iniungendo, vel negatiuè prohibendo: vtroque autem iſtorum modorum obligat diuina voluntas voluntatem humanam, licet ſecundũ conſilium non obliget. Modo patet quod eſt alius, & alius modus deuiandi à voluntate prohibente, vel præcipiente, quàm à voluntate non obligante & præcipiente: ergo peccatum mortale, & veniale (theologicè loquendo) ſpecificè diſtinguuntur. Maior patet, quia ſicut in ethicis diuerſa peccata accipiuntur ſecundum alium & alium modum deuiandi à regula actuum moralium, quæ eſt recta ratio, ſic in propoſito, & poteſt ex hoc tota ratio confirmari, quia ſicut peccata in genere moris diſtinguuntur ſecundum exceſſum, & defectum à ratione, ſic in propoſito. Secundo ad idem: Sicut differentiæ, quæ diuidunt formale generis, ſunt formales, patet ex 7. metaph. ſed licet in peccato, ſecundum genus naturæ formale accipiatur ex obiecto; tamen ſecundum genus moris, & in quantum culpabile, & demeritorium in obiectum ſe habet vt materiale. deuiatio autem à regula ſe habet vt formale: ergo differentiæ, quæ diuerſificant ipſum deuiare à regula, ſunt hoc modo formales in peccato: tales ſunt differentiæ, ſecundum quas accipitur diſtinctio peccati per mortale, & veniale: ergo. Vnde cum in peccato, ratione qua peccatum eſt, auerſio ſit formale, dicere quod diſtinguatur peccatum, in quantum peccatum per obiectum, cum ſit materiale, eſt nihil dicere: oportet ergo, quod diſtinctio in peccato, ſecundum quod culpa eſt, accipiatur ex alia & alia auerſione. Niſi velis dicere, quod triangulus diſtinguitur ſpecificè penes aliam, & aliam materiam, puta penes lignum vel ferrum: ſicut enim triangulus eſt forma talis, potens eadem ſpecificè eſſe in hac, & hac materia, ſic auerſio in peccato eſt formale potens eadem ſpecificè eſſe circa hoc obiectum, & illud. Sicut ergo triangulus diuiditur non penes lignum, & ceram, ſed penes alium, & alium modum triangularitatis, ſic non diuiditur peccatum ab obiecto, ſed penes alium & alium modum auerſionis.

Tertia ratio ad idem eſt iſta: vbi nota, quod peccatum mortale, & veniale non dicuntur talia in ordine ad pœnam, ſed in ordine ad diuinam amicitiam, eo modo quo dicitur, quod alter offendit alterum ad mortem, quando offenditur vſque ad diſſolutionem amicitiæ: ergo peccatum non dicitur mortale, quia ei debetur mors pro pœna, ſed dicitur mortale, quia diſſoluit amicitiam: ex quo fit, vt non ſit quantum eſt ex ſe dignum reconciliatione, quia remouet amicitiam & beneuolẽtiam, quæ eſt radix veniæ, & reconciliationis: veniale autem dicitur, eo quod relinquit amicitiam; ideo ex ſe nõ tollit veniam, & vitam amicabilem. Tunc arguo ſic: Illi actus quorum vnus infringit totaliter amicitiam diuinã, alius autẽ nõ infringit, ſed lædit leuiter, illi actus theologicè ſpecifice diſtinguũtur, quia penes intrinſecum in offenſa & culpa habent differentiã, ſcilicet penes venire contra amicitiam: ſed actus peccati mortalis, & actus peccati venialis ſunt huiuſmodi, vt dictum eſt; ergo.

Quarta Ratio ad idem eſt iſta: Quæ ſunt eiuſdem ſpeciei opponuntur vni, & eidem in ſpecie: ſed mortale, & veniale ſecundum quod talia, non opponuntur vni, & eidem, quoniam mortale opponitur charitati, & tollit eam; veniale ſtat cum charitate: ergo aliquid intrinſece eſt in peccato mortali, quod conſequitur totam eius ſpeciem, ratione cuius repugnat ei gratia, & ſecundum totam ſpeciem repugnat veniali, non ergo ſunt eiuſdem ſpeciei.

Vltimo adduco rationem, quæ tangit propter quid: Arguo, ſic: Non ſolum diſtinctio actuum penes obiecta eſt diſtinctio ſpecifica, imo diſtinctio ſpecifica actuum ſumitur etiam ex concurſu aliarum, & aliarum circumſtantiarum, quas actus exigit intrinſece, in quantũ talis actus eſt: ſed mortale & veniale habẽt alias, & alias circũſtantias & oppoſitas, licet circa idem obiectum: ergo. Maior patet, quia alias omnes actus morales circa idem obiectum in genere eſſent eiuſdem ſpeciei. Minorem probo, capio actum aliquem circa idem obiectum, puta vanam gloriam, ſcilicet appetere gloriam & laudem inordinate, dico quod idem actus circa illud obiectum eſt indifferens ad hoc, quod ſic, vel ſic circumſtãtionetur circumſtantijs intrinſecis ad actum moralem & venialem, ſi enim appetit gloriam effrenate, ſic quod non vereretur venire contra diuinum præceptum, tantum eſt ſimilitudo appetitus: ille autem actus circumſtantionatus eſt circumſtantia propria peccato mortali, quæ eſt contemptus in hoc, quod ſi occurriſſet in actu illo præceptum diuinum ad oppoſitũ, non omiſiſſet actum illum. Si autem appetat taliter, quod ſi occurreret præceptum diuinũ, mallet obedire, quam habere gloriam; ita quod appetitus non aſcendit ad contemptum voluntatis diuinæ expreſſæ in præceptis & prohibitionibus, talis actus habet circumſtantiam, quod facit peccatum veniale. Hoc idem dico de circumſtantiis alijs, puta deliberatione, moroſitate, & huiuſmodi. Ex hoc infero quoddam, quod conſueuit quæri, an ſcilicet peccatum veniale poſſit fieri mortale? Si enim ſit ſermo de peccato quoad ſubſtantiam, & quoad illud, quod ibi conſideratur quoad genus naturæ, quod quidem in actu accipitur ex ordine ad obiectum, ſic dico, quod idem actus, qui eſt veniale peccatum, poteſt eſſe mortale, & e conuerſo, ſaltem in ſpecie. Sed hoc modo actus peccati non accipitur inquantũ culpabilis eſt, & demeritorius, quia vt ſic, pertinet ad genus moris: reponitur autem in genere moris per difformitatem ad rectam rationem, &

Theologicè ad diuinam voluntatem. Nam culpabile, inquantum culpabile, vt dictum eſt ſupra, addit ſuper naturã actus carentiam debitæ conformitatis, ſimiliter etiam debitarum circumſtantiarum, vt arguendo ad concluſionem præcedentem immediatè eſt dictum: & ideo ſecundum alium, & alium modum deuiandi à regula recta, ſiue à debitis circumſtantijs, ſumitur alius & alius modus actuum, vt culpabiles ſunt, & demeritorij, & quia in actu peccati mortalis eſt eſſentialiter aliùs modus deuiandi à recta regula, & rectitudine circumſtantiarum, quàm in actu peccati venialis; ideo, vt ſic, nunquam actus, qui ex ratione ſua eſt venialis, poteſt eſſe mortalis, nec è conuerſo; nec numero, nec ſpecie.

Nunc tertio ad rationes alterius opinionis. Reſpõdeo ad primam, quod cum arguitur, quod diſtinctio peccati mortalis & venialis accipitur in ordine ad aliquid, quod accidit vtrique, ſcilicet in ordine ad pœnam. Reſpondeo, quod, vt dictum eſt ſupra, mortale & veniale non accipiuntur, nec dicuntur talia in ordine ad pœnam, ſed in ordine ad læſionem & offenſam, ſiue auerſionẽ à regula, quod eſt eſſentiale in peccato. Nunc autem ſi primum ſit accidentale actui, non tamen ſecundum, maxime in quantum actus eſt meritorius, vel culpabilis, vnde ratio peccat ſecundum conſequens a pluribus cauſis ad vnam. Similiter ex hoc ſequitur, quod omnis diſtinctio actuum, imo & habituum eſſet accidentalis, & non ſpecifica, quia omnis talis diſtinctio accipitur penes aliquid extrinſecum in ordine ad innocentiam noſtram.

Ad ſecundum, cum dicitur, quod peccatum non diſtinguitur per illud, quod eſt extra intentionem peccantis per interemptionem amoris, peccans enim, vt ſic, non intendit peccatum quoad illud quod eſt formale in peccato, ſcilicet carentiam conformitatis, intendit autem actum, vt eſt in genere moris. Ratio ergo bene probaret, quod actus in ordine naturæ diſtinguũtur penes illud, quod agens intendit per ſe, ſed hoc non probat quoad genus moris, quia ad illud ſe habet agens per accidens omnino.

Ad tertium de conuerſione dico duo. Primo quod conuerſio in actu peccati non eſt formale, ſed magis materiale, quod probo ex hoc, quia conuerſio ſine auerſione non eſt peccatum, vnde conuerti ad tale delectabile non eſt peccatum ethice, niſi quia concurrit ibi auerſio à recta ratione & circumſtantijs dictatis à recta ratione; nec theologice, niſi quia ibi eſt auerſio a regula prima actuum humanorum, quæ eſt voluntas diuina, & à circunſtantijs dictatis à voluntate diuina, quæ quidem voluntas innoteſcit nobis per mandatum diuinum & præceptum. Secundo dico, quod ex alia & alia auerſione accipitur diſtinctio peccatorum, & non ex conuerſione concludente auerſionem. Et ratio eſt duplex vna, quia quando in eodem concurrunt materiale, & formale, diſtinctio eius accipitur penes formale, non materiale, vt ex regula Philoſophi 4. Metaphyſices, quod ſi animal cõſtituatur in eſſe per pedalitatem, non debet diuidi per differentiam pertinentem ad aliquod materiale, ſcilicet per

4. Metaph.

alatum

alatum & non alatum, sed per differentiam pertinentem ad pedalitatem, vt per bipes, & quadrupes, quare sic in proposito; sed quia distinctio priuationum non accipitur à subiecto, sed ex habitu, oppositio modo conuersio est quasi subiectum & materiale respectu auersionis: ergo. Vnde duplex priuatio potest esse in oculo, vt cæcitas, & tenebra: similiter eadem priuatio in duobus subiectis, vt cæcitas in oculo bouis, & hominis. Tunc ad formam dico, quod non in omni peccato esset eadem auersio, nec ethice, nec theologice loquendo, vt probatum est supra; non enim omne peccatum ethicè eo modo auertit à recta ratione, & circunstantijs, super quas fundatur ordo ad rectam rationem. Similiter dico de peccato theologicè, quod non omne peccatū eodem modo priuat ordinem ad diuinam voluntatem, & hæc sunt proprie formalia in peccato, obiectum autem, & conuersio habent se magis vt materialia. Sed tunc accidit dubium, quia vitia capitalia non distinguūtur cōmuniter secundum rationem alterius & alterius auersionis, sed secundum aliud, & aliud obiectum, vt patet in speciali de vanagloria, & superbia: distinguuntur enim penes obiecta, quia superbia aspicit delectationes, quæ sunt in irascibili, sed vanagloria delectationes, quæ sunt in concupiscibili. Respondeo, concedo, quod superbia, & vanagloria hoc modo distinguūtur ex obiectis, sed quantum ad esse naturæ; tamen quantum ad genus moris distinguuntur per carentiam alterius, & alterius ordinis ad rectam rationem, & priuationem aliarum, & aliarum circunstantiarum, quas recta ratio exigit alias in alia, & alia materia, eo quod in diuersis materijs regula est alia & alia: ergo formale in actibus huiusmodi, vt sunt in genere moris, est regula, licet obiecta cōcurrant exigitiue, quia aliud & aliud obiectum exigit aliam & aliam regulam. Consimiliter superbia & vanagloria theologicè loquendo distinguuntur per se, & primo formaliter ex alia & alia deuiatione à regula, quæ est volūtas diuina, aspiciunt enim regulam illam alio & alio modo, & ideo dantur de eis diuersa præcepta, obiecta tamen concurrunt exigitiue, quia circa aliud, & aliud obiectum exigitur aliud, & aliud præceptū. Ad formam ergo rationis dico, quod auersio vno modo potest intelligi respectu Deitatis, & sic auersio non est formale in omni peccato, imo est propria vni tantum, scilicet odio Dei. Alio modo accipitur auersio à volūtate diuina, & ab eius amicitia, quæ fundatur super idem velle, secundum Philosophum 9. Ethic. & tunc auersio est formale in omni peccato theologicè accepto: Sicut enim rebellantes Regi, & contra agentes eius imperio dicuntur auerti à Rege, sic in proposito dicuntur auerti à Deo, qui contra agunt, & rebellant voluntati eius; Voluntas autem Dei innotescit nobis per præceptum, idcirco diuersa præcepta arguunt diuersam (vt ita dicam) voluntatem, eo modo quo diuersitas potest accipi in actu voluntatis diuinæ, & per consequens diuersa præcepta arguunt diuersas auersiones, & per hoc diuersa formalia peccatorum: non ergo est verum, quod supponebatur, scilicet, quod eadem sit auersio respectu omnium peccatorum.

9. Ethic.

Dices, quod præcepta non sunt vera de præcepto naturæ, quod sequamur legem naturæ, sed de præcepto disciplinæ, quod sequimur legem scriptam. Respondeo, non distinguo formale in peccato per aliud & aliud præceptum, nisi forte secundum innotescentiam nostram, sed in ordine ad diuinam voluntatem, eo quod aliam, & aliam deformitatem habent in ordine ad voluntatem diuinam.

Dices, quod ex ratione obiecti oritur, quod actus habent aliam deformitatem. Respondeo, in obiecto possum considerare naturam obiecti, & circunstantias debitas inesse secundum determinationem diuinæ voluntatis; tunc dico, quod illa deformitas alia, & alia non oritur ex natura obiecti absolute, sed secundum alias & alias circumstantias prædictas. Vnde breuiter omne peccatum, siue sit peccatum contra præceptum naturæ, siue contra præceptum diuinum, idcirco est peccatum, quia induit de se rationem deformitatis, & detestabilis in ordine, videlicet ad voluntatem diuinam. Per hoc patet ad rationem vltimam de virtutibus, non enim virtutes distinguuntur ex obiectis, nisi forte quoad esse naturæ, non autem quoad esse morale, quia vt sic distinguūtur principaliter penes considerata à recta ratione, & inuēta circa illa obiecta, quod est medium rationis. Quod patet, nam diuersæ virtutes possunt esse circa idem obiectum absolute, sicut patet de abstinentia & temperantia, quæ sunt circa delectabilia gustus; etiam cum vna est supererogationis, alia non, ideo habēt aliud, & aliud medium rationis; vnde multi habent temperantiam, qui non habent abstinentiam, & hoc quia alia, & alia ratio ardui, & difficultas attenditur circa vnam, non circa aliam. Hoc idem patet de abstinentia, & sobrietate: multi enim sunt, qui faciliter abstinent à cibo, qui tamen sunt intemperati in potu; vnde habent abstinentiam, non sobrietatē: & ratio est, quia in sobrietate videtur maior ratio ardui, & plus de difficultate quam in abstinentia. Dico ergo, quod formale in virtutibus non est obiectum absolute, sed bonum rationis repertum à ratione in obiecto, quantum tamen aliud, & aliud bonum rationis sequitur ex diuersitate obiectorum, hoc non est per se, sed per accidens, quia si concurreret aliud, & aliud bonum circa idem obiectum (sicut dictum est de temperantia, & intemperantia) adhuc virtutes circa illa bona essent indistinctæ.

Ad argumentum in oppositum patet ex prædictis, quod differentiæ illæ, licet sint infra eandem speciem naturaliter; non tamen sunt in eadem specie theologicè: vnde puto, quod loquendo ethicè, & physicè peccatum mortale & veniale sunt eiusdem speciei; non enim ethicus considerat differentias istas in peccato, sed accidunt considerationi suæ. Non enim ethicus considerat peccatum in ordine ad voluntatem diuinam, sed in ordine ad rectam rationem, tamen ex solo ordine ad diuinam voluntatem accipitur distinctio peccati mortalis, & venialis. Ex his elicio, quod distinctio virtutum moralium accipitur ex alio, & alio bono rationis; bonū autem rationis aliud & aliud est à ratione ab obiecto, & a circumstantijs; aliter tamen, & aliter: quia a ratione explicatiue, ab obiecto autem exigitiue, vt in pluribus scilicet à circumstantijs formaliter.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum peccatum mortale congrue distinguatur in septem Vitia Capitalia.

AD quartam quæstionem arguo primo, quod peccatū mortale non distinguitur congrue per septem vitia capitalia; quia peccātum & virtus sunt disparata: sed septem virtutes non opponuntur septem peccatis mortalibus, quæ assignatur: ergo non est congrua diuisio peccatorū. Consequentiam probo, quia si diuisa sunt opposita, oportet quod diuidentia sint opposita.

In oppositum est Gregorius 11. moral. cap. 3. qui peccatum mortale distinguit secundum illa septem vitia capitalia. Respondeo primo ponam propositionem intentam. Secundo dicam de quolibet peccato in speciali per ordinem, quoad eius esse morale, & naturale.

Propositio, quam intendo, est ista, quod diuisio peccatorum mortalium in septem duces est congrue assignata, & diuisio illa potest accipi secundum illa, quæ frequentius apparent in nobis in conuersatione humana. Dicunt ergo quidam, quod capitalitas attenditur in peccato penes finē & peccatum, quod est caput aliorum in ratione fini, secundum istos videtur vitium capitale, sed hæc positio insufficiens est, eo quod non capit totam rationem capitis: nam multa sunt capitalia vitia, quæ se habent respectu aliorum, vt materia, & etiam per modum remouentis prohibens, quod patet per Gregorium, vbi supra, qui dicit, quod ex gula oritur hebetudo sensuum, sed hoc non est per modum finis; sed quia præparat materiam, & ex gula oritur inepta lætitia, & hoc non vt à fine, sed vt à remouente illud, quod habet prohibere ineptam lætitiam, quod est apex rationis.

Alij dicunt, quod capitalitas attenditur penes rationem radicis, vt illud dicatur capitale, quod est caput quorundam aliorum. Sed contra, quia tunc non esset nisi vnum vitium, capitale scilicet superbia, quæ est caput omnium vitiorum.

Dices: non, quia superbia est radix generalis, quæ diuiditur in alias radices, quæ sunt radices multorum vitiorum, quodlibet in suo ordine. Sed contra, quia radices illæ in quas diuiditur superbia, etiam multæ earum diuiduntur in alias radices, quæ sunt radix in suo ordine, quælibet aliquorum vitiorum, & sic erunt plura capitalia, quam septem. Ideo dico, quod videtur iuxta propositionem præmissam, scilicet, quod peccatorum mortalium distinctio accipitur penes illa, quæ vt plurimum apparent in humana conuersatione, & sunt, quantum spectat ad propositum, septem. Voluntas enim peccat, quia inordinate fertur in bonum appetibile triplex, scilicet vtile, delectabile, & honestum. Homo ergo in actionibus suis, quas per se & non a casu elicit, appetit aliquod istorum bonorum trium, & cum homo appetere possit bonum apprehensum inordinate, sequitur, quod vitia, quæ erunt in deordinatione appetitus circa triplex bonum prædictum, ad quod respicit generaliter, & vniuersaliter omnino agens; congrue dicuntur generalia, & capitalia.

Ad propositum dico, quod accipiendo bonum vtile, inordinatio circa tale bonum pertinet ad peccatum Auaritiæ: bonum enim vtile dicitur, quod non est per se appetibile, sed propter aliud, sicut pecunia & diuitiæ, quæ per se non habent rationē appetibilis secūdum Philosophum 4. Ethic. vnde auaritia hoc modo est appetitus inordinatus alicuius appetibilis nō propter se, sed propter aliud. Accipiendo vero bonum delectabile, tale bonum potest esse in duplici genere: bonum enim dicitur delectabile in ordine ad appetitum: appetitus enim complantatus in nobis est in duplici genere, secundum duplex genus necessitatis, quod inuenitur in natura hominis. Natura enim complantauit homini appetitum, siue delectationem appetitus propter necessitatem, vt dicit Auicen. 7. naturalium: necessitas autē duplex est in natura humana, quædam ad conseruationem indiuidui, quædam ad conseruationem speciei. Appetitus autem complantatus propter cōseruationem indiuidui est circa delectationem gustus; vnde gulosus non appetit saporem in se, sed propter delectationem gustus. Appetitus autem complantatus propter conseruationem speciei est circa delectationem pertinentem ad appetitum generatiuæ, quæ est propter delectationem tactus, & propter hoc oritur duplex inordinatio, vna pertinens ad appetitum gustus, & secundum hanc accipitur peccatum Gulæ. Alia vero pertinens ad appetitum generatiuæ secundum tactū, & secundum hunc accipitur peccatum Luxuriæ, & hæc dicuntur capitalia, quia frequenter oriuntur in conuersatione humana.

Loquendo vero de bono honesto. Sciendum, quod circa istud directè non cadit inordinatio: non enim appetere scientiam est malum: bonum enim honestum dicuntur scientia, & virtutes quę ponunt hominem in statu excellenti; talia appetere in se ex conditione illa non est malum, cum sint bona per se. Inordinatio ergo cadit circa talia in ordine ad æstimationem hominum: nam sicut dictum est, appetere esse sapientem non est malum, tamen appetere videri, & æstimari sapientem magis quam esse, est malum. Appetunt autem quidam esse sapientes, non vt sint, sed vt videantur, & hinc stat inordinatio appetitus, cum sit circa famam & gloriam, congrue dicitur Inanis gloria: & sic habemus quatuor capitalia vitia, vnum quidem, quod aspicit inordinationem appetitus circa bonum præcise vtile: duo vero, quæ aspiciunt appetitum circa bonum delectabile, quæ sunt Gula & Luxuria; vnum autem, quod aspicit bonum honestum, inquantum relatum est ad æstimationē hominū, quod est Inanis Gloria.

Vlterius sciendum, quod appetitus dupliciter fertur in bonū triplex prædictum; vno modo delectando, & in bono conquiescendo. Alio modo consurgendo in ipsum prohibens, vt remouearur omne, quod habet impedire tale bonum, & sic consurgit sufficientia aliorum trium peccatorum capitalium, scilicet Iræ, Accidiæ, & Inuidiæ. Vbi sciendum est, quod prohibens bonum appetibile reperitur in duplici genere, & secundum hoc insurgit

surgit appetitus contra prohibens tale bonum in generali dupliciter: Vno enim modo appetitus insurgit contra omne prohibens quodcunque bonum in generali, siue illud sit bonum delectabile, siue honestum, & habitus, qui inclinat ad talem insurrectionem, dicitur Ira, quæ nihil aliud est, quam habitualis insurrectio contra impetum cuiuscunque appetibilis. Secundo modo appetitus natus est insurgere in speciali contra impediens bonum appetibile aliquod in speciali, & maxime bonum spirituale, quod est bonum honestum. Et hoc adhuc dupliciter, vel contra impediens tale bonum secundum esse, vel secundum videri, & famam. Primo modo posset appetitus insurgere dupliciter, vel positiuè, & hoc modo nulla contingit inordinatio in assurgendo contra tale bonum directè, & ex se: nullus enim appetit inordinate remotionem boni honesti, ex natura obiecti. Alio modo priuatiue secundum defectum, quia non insurgit cum efficacia, & vigore contra impediens tale bonū ad prosequendum illud, & sic oritur inordinatio in appetitu, quæ dicitur Accidia. Vbi sciendum est, quod sicut in obiecto corporali sapor bonus multum facit ad hoc, quod appetitus trahatur in bonum delectabile: sic in bono honesto, quod est cibus quidam, & gustus spiritualis, sapor trahit mentem versus tale appetibile; vnde cui sapit bonum rationis, despicit omnia bona alia corporalia, secundum Aristotelem 7. Ethic. Quando ergo appetitui displicet bona operatio secundum rectā rationem, & bonum honestum, tunc in appetitu oritur inordinatio, quæ est accidia. Accidia enim non est, nisi tristitia circa bonam operationem dictatam a recta ratione: talis enim tristitia non est aliud, quam quoddam despere respectu talis boni, quod prohibet appetitum insurgere ad ipsum prosequendum. Si autem impediatur bonum honestum, non secundum esse, sed secundum videri; quia videlicet est aliquid, quod facit bonum illud minus apparere in conspectu hominum, puta, quia tale bonum reperitur maius, vel saltem inæquale in altero, ex quo fit, quod alius non reputatur excellens, quia non solus in habitione talis boni, tunc appetitus insurgit ad repellendum bonum illud in altero, quod est repressiuum boni sui secundum famam, semper est inordinatus, & talis inordinatio dicitur peccatū Inuidiæ. Inuidia enim non est aliud, quam tristitia de bono alterius, non absolute, sed inquantum facimus bonum proprium in conspectū aliorum; & hoc est quia virtus diuisa in plures, non tantum apparet in vno eorum, quantum si esset in eo solo. Sic ergo patet sufficientia septem Vitiorum Capitalium; quæ ideo dicūtur capitalia, quia sunt circa illa secundum, quæ homo magis, & vt plurimum conuersatur, & ideo sub istis continentur omnia peccata, & ex istis oriuntur.

Nunc secundo videndum est de quolibet peccato in speciali, a quo omnia alia emanant. Et est sciendum, quod, vt dicit Gregorius vbi supra. Superbia est regina omnium vitiorum, licet (vt supra dictum est, cum ageretur de peccato primi hominis, & etiam Diaboli) superbia vno modo potest accipi vt speciale peccatum, & vitium contra alia distinctum, vt tamen illa est generalis ad omnia, cuius prima filia dicitur Vanagloria. Et ideo dicendum est primo de ipsa, & hoc quoad duo.

Primo quoad eius esse naturale, secūdo quoad eius esse morale. Quoad primum, quia actus est notior, quam habitus, sciendum est, quod vanagloria secundum actum non dicit vnicum actum tantum in genere naturæ eo modo, quo inuidia tantummodo dicit actum tristitiæ in recto, sed tamen in concupiscibili, sicut isti tres actus, scilicet timor, delectatio & tristitia, nullum istorum actuum præcise includit Vanagloria, sed omnem actum bonum: non enim inanis gloria est tantum appetitus propriæ excellentiæ, sed est delectatio in excellētia secundum rem habitam, & complacentia in nondum habitam, sed speratam: Similiter tristitia de eius carentia: non enim vanagloriosus dicitur tantummodo, qui appetit excellentiam præcise, sed qui delectatur in ea habita, & complacet in ea, antequam habeatur, & de carentia contristatur: ex quo potest patere, quod cum omnes actus prædicti sint in concupiscibili, non in irascibili, vanagloria est habitus pertinens non ad irascibilem, sed ad concupiscibilem.

Dices: Nonne inanis gloria fertur in arduum sub ratione ardui; quare ergo non erit in irascibili, cum irascibilis sit respectu ardui, vt distinguatur à concupiscibili? Respondeo, actus concupiscibilis est respectu boni, & etiam respectu ardui, sed irascibilis est tantum respectu ardui: non enim differunt irascibilis, & concupiscibilis, nisi per hoc quod diuersimode feruntur in obiectum: actus enim irascibilis non est velle, sed est assurgere: nec appetere, & assurgere idem sunt: aliud enim est appetere vindictam, & aliud est assurgere: possum enim efficacissime vindictam appetere, & tamen non assurgere, & hinc est, quod non omnis vindictam appetens est iratus, appetere etiam in concupiscibili, sed assurgere est in irascibili. Vnde assurgere, non est aliud quam audere quoddam, & est actus proprius superbiæ, in quantum superbia distinguitur contra alia, & ideo superbia est vitium in irascibili. Vanagloria autem non est audere: multi enim sunt vanegloriosi, qui optant intense, & tamen parum audent assurgere. Imo sunt timidi valde, nec est vanagloria in irascibili, vt dictum est. Ex quo patet distinctio superbiæ, & vanagloriæ, quoniam Vanagloria appetit extimationem propriæ excellentiæ, sed superbia audet & assurgit in eandē.

Quoad secundū, scilicet de Inani gloria quoad esse morale, dico quod inanis gloria est peccatum mortale. Ad euidentiam tamen huius considerandum est, quod (vt alias dictum est) peccatum mortale, & veniale non accipiuntur secundum intentionem, & remissionem in actu, nec etiam penes deliberationem, sed distinguuntur penes deliberationem, sed distinguuntur penes præstitutionem finis, quoniam actus peccati mortalis concludit formaliter expresse, vel interpretatiue finem præstitutum, qui includit virtualiter contemptum diuinorum mandatorum. Vanaglorioſus enim talem gloriam sibi præstituit pro fine, & pro assequendo finem istum non vereretur venire contra diuina mandata. Quādo ergo

ergo actus appetitus est talis, quod in tantum fertur in gloriam, & excellentiam, quod continet virtualiter, vel interpretatiue contemptum diuinorum mandatorum, tunc actus vanægloriæ est peccatū mortale, aliter non: tunc enim auertit à regula prima humanorum actuum, quæ est voluntas diuina per præceptum nobis expressa, & quia pauci sunt, qui attingunt ad talem actum vanægloriæ, hinc est, quod difficiliter cognoscuntur actus eius, quando sit mortale, vel veniale.

Secundo Dico, quod Vanagloria est prima filia Superbiæ, hoc patet per Gregorium vbi supra, qui ponit, quod septem peccata mortalia sunt quasi duces sub vno principe, qui est superbia, ex qua oritur vanagloria: hoc autē ideo est, quia ex hoc, quod aliquis effrenatè audet in excellentiam, stante hoc ipso appetit tamen in tantum, vt non vereretur contemnere mandata.

Tertio Dico, quod est peccatum capitale, ratio huius est, quia ex eo oriuntur septem vitia, & peccata, quæ multum apparent in hominis cōuersatione: & vt videatur sufficientia, sciendum est, quod omnis, qui appetit gloriam, considerat ea, quæ possunt illam procurare, & secundo, quæ possunt impedire; ea autem quæ possunt procurare illam, quædam se tenēt ex parte intellectus, quædam ex parte vitæ. Ex parte intellectus sunt tria quæ dant famam, & æstimationem procurant, scilicet subtilitas, firmitas, & claritas, ex primo horū oritur in vanagloriosō præsumptio, & inuentio nouitatum, vt appareat subtilis: ex parte vero firmitatis oritur pertinacia, vt reputetur iudicium suum firmum & bonum; sed ex parte claritatis in agibilibus oritur inobediētia, ex hoc quod nimis præsumit de ingenio suo, adeo vt reputet omnibus præualere.

Secundo quædam procurando gloriam, & famam se tenent ex parte voluntatis & vitæ, & hoc est in duplici genere, quia illa quæ vitam extollunt & sanctitatem, quædam sunt ira, & tunc oritur iactantia, quia appetit, vt sint noua in hominum fama: quædam vero non sunt in re, & circa illa versatur hypocrisis, quoniam vult talis apparere illud, quod non est. Secundo considerat vanaglorioſus ea, quæ habent famam & gloriam impedire, & sic oriuntur alia duo peccata, scilicet contentiones, siue discordiæ, & rixæ; contentiones quidem contra aliū impedientem, & hoc maxime est, quando videt alium assequi eundem finem, contendere enim idem est, quod simul in idem tendere; & ideo quando duo tendunt in eundem finem, tunc vanaglorioſus adducit in opinione contentionem, & in effectu discordiam, & per modum sequelæ schismata, rixas, & huiusmodi.

Sciendum autem, quod licet hæ septem filiæ assignentur à Gregorio vbi supra, ille tamen non accipit ita præcise, quin etiam plura alia oriantur: vnde non est dubium, quod ex vanagloria oritur ambitio, & pompa, & multa talia, & ideo ratio omnium, quæ possunt ex vanagloria oriri, per modum sufficientiæ difficiliter potest reddi.

Nunc secundo de auaritia est videndum, & primo quoad esse naturale, & dico, quod est actus in cōcupiscibili, & hoc respectu vtilis boni quoad esse morale. Dico primo quod potest esse peccatum mortale, sicut dixi de vanagloria, quod est, quando actus includit virtualiter contemptum diuinorum mandatorum; quod est, quando actus est cum tanta libidine, quod si decerneret mandatum diuinum non vereretur venire contra illud; dumodo posset consequi finem præstitutum: actus autē, quando est talis, potest satis quilibet experiri in se; vt apparet in vsurario, & latrone satis manifestē.

Dico secundo, quod est vitium capitale, nam ex ipsa oriuntur quædam peccata alia, scilicet proditio, fraus, fallacia, periurium, inquietudo mentis, obduratio contra misericordiam, rapina, vsura, & alia multa: tamen Gregorius non ponit, nisi septem: puto tamen, quod non excluſit alia.

De peccato Inuidiæ supra dictum est. Dicendum autem est de peccato Iræ.

Et primo quoad esse naturale, est passio in irascibili, vnde actus eius non est formaliter appetere vindictam, sed est audere siue assurgere in eam quoad esse morale. Dico, quod est peccatum mortale, & hoc modo quo dixi de alijs supra. Secundo dixi, quod est capitale, ex ea enim oriuntur septem alia vitia, quæ sunt rancor, timor cordis; rixæ, contentiones & alia, quæ à Gregorio assignantur vbi supra.

Nunc de Accidia dico, quoad esse naturale, quod illa est formaliter quædam tristitia, & distincta contra Inuidiam: est enim tristitia de bona operatione dictata a recta ratione, & quædam displicētia, videlicet non venire in bonum honestum, & bonus rationis, puta, lætationem, & orationem, & huiusmodi.

Dico secundo, quod est capitale, nam ex eo oriuntur multa alia, puta euagatio, pusillanimitas, desperatio, & huiusmodi.

De Gula autem & Luxuria dimitto, satis enim sunt manifesta.

Ad argumentum in oppositum dico, quod non oportet, quod virtutes oppositæ habeant tantam principalitatem; tum quia non tantum inclinant appetitum, & ideo minus cadunt in conuersatione humana; tum quia non sunt sic causa multorum aliorum: ergo.

7. Ethic.

7. Ethic.

DISTIN-

DISTINCTIO XXXXIII.

DE PECCATO IN SPIRITV SANCTO.

Est præterea quoddam genus peccati, &c. In hac xxxxiij. Distinctione agit Magister de quodam speciali peccato, quod dicitur peccatum in Spiritum sanctum. Quæro autem ad euidentiam totius Distinctionis duas Quæstiones.

QVAESTIO VNICA.

1 Prima est: Vtrum sit aliquod peccatum speciale in personam Spiritus sancti.

2 Secunda est: Vtrum peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile, & grauissimum peccatorum.

ARTICVLVS I.

Vtrum sit aliquid peccatum speciale in personam Spiritus sancti.

QVANTVM ad primum arguo primo, quod nullũ peccatum possit committi specialiter in personam Spiritus sancti, Quia peccatum habet, quod sit peccatum, per hoc quod venit cõtra regulam primã, quæ est voluntas diuina: sed vna est voluntas trium personarum, sicut vna est maiestas: ergo.

In oppositum est illud, quod dicit Saluator in Euangelio, quod, qui peccabit in Spiritum sanctum, non remittetur ei in hoc sæculo, neque in futuro.

Respondeo primo pono propositiones aliquas. Secundo ad propositum.

Quoad primum sciendum, quod loquendo de peccato, qui est error, non video, quomodo possit aliquis peccare ita præcisè in personam Spiritus sancti, quod non peccabit in aliam. Hanc probo propositionem, Quia de quo possunt esse distincti articuli, & distinctæ obligationes, possunt esse distincti errores in intellectu; errores enim capiunt distinctionem penes articulos, & principia, quibus obligamur: sed de facto sunt articuli distincti de distinctis personis, & obligationes quibus obligamur ad sentiẽdum de vna persona, quod non sentiamus de alia: certum est enim, quod alius articulus est, quod Spiritus sanctus procedat à Patre & Filio, & alius, quod Filius procedat à Patre; & alia est obligatio ad vnũ quam ad alterum: ergo error in vno non est error in alio: & loquor hic de errore directè: benè enim qui errat in vno articulo, consequenter errat in omnibus, quia negare aliquid, quod est in diuinis, est consequenter negare omnia diuina: vnde si negetur processio Spiritus sancti à Filio, negabitur ex consequenti omne quod est in Deo. Confirmo rationem istam, quoniã sicut possunt esse distinctæ complexiones affirmatiuæ de personis distinctis, quibus distinctæ affirmationes oriuntur, sic possunt esse distinctæ negationes; D quibus mediãtibus ab affirmatiuis dissentimus, & per consequens errores distincti.

Secunda Propositio est, quod peccatum irreuerentiæ potest esse directe in Spiritum sanctum, ne dum peccatum erroris. Hoc probo, quia illud quod cõtingit intelligere directè & distinctè, potest voluntas velle, sed intellectus potest distinctè intelligere personam Spiritus sancti directè: ergo voluntas potest ferri in ipsum directè ergo per irreuerentiã. & confirmo; quia de facto oramus quandoque distinctè Patrem, quandoque E Filium, quandoque Spiritum sanctum, & licet intelligendo Filium, intelligam per necessitatem rationis indiuisionis tres personas, sicut Saluator ait: Philippe, qui videt me, videt & Patrẽ meum. nec oppositum credam esse etiam de potentia absoluta; cum dico intelligẽdo vnam personam, non necessario æquè directè intelligo aliam, sed hoc est secundario, & in obliquo siue indirectè, & quia nullo istorum modorum accipitur proprie peccatum in Spiritum sanctum, vt in proposito intendimus, ideo pono,

Tertiam Propositionem, quod peccatum in F Spiritum sanctum, scilicet eo modo, quo hic loquimur, non est directè in personam Spiritus sancti, puta in gratiam, & eius effectum, & vt melius videatur, declaro primo, quomodo potest esse peccatum in gratiam. Vbi considerandum quod gratia Dei potest considerari, vel in suo principio, quod est Dei misericordia, à qua profluit vt à fonte, & sic oritur duplex peccatum contra misericordiam, quorum vnum est contra infinitatem eius, & illud est Desperatio, qua quis existimat culpam maiorem misericordia. Aliud est contra eius regularitatem, & rectitudinem, & illud est peccatum Præsumptionis, quo quis tantum præsumit de misericordia Dei, vt reputet eam quasi dissolutam, videlicet irregularem, non iustam, & ideo audacius fert se in peccatũ, quia putat, quod misericordia Dei non mensuretur iustitia.

Secundo modo Dei gratia potest cõparari ad subiectum, in quo est, & hoc dupliciter, vel ad se, vel ad proximum. Primo modo non potest peccari in gratiam Dei directè, potest tamẽ indirectè, & hoc peccando in dispositiones, quæ disponunt ad gratiam. Harum autem dispositionum. Prima est pœnitere, quod habet peccatũ amouere, & peccatum contra illud dicitur finalis impœnitentia.

Secunda dispositio ad gratiam est cordis ad Deũ conuersio, & præparatio; & peccatũ contra illã dispositionẽ dicitur Obduratio cordis, & obstinatio, quale fuit peccatũ Iudæ, & Pharaonis.

Secundo modo considerando gratiam Dei in proximo, sic oritur duplex peccatum contra gra C tiam, scilicet in proximo existentẽ. Potest tamen quis contra talẽ gratiam venire duobus modis, vno modo conatu effectus ad intra, alio modo conatu effectus ad extra. Primo modo oritur peccatum, quod dicitur Inuidentia fraternæ gratiæ, nec inuidere fraternæ gratiæ, quia diminuit suã excellentiam, est peccatum in Spiritum sanctũ: hoc enim est actus Inuidiæ, sed tristari de gratia proximo data à Deo absolutè, hoc est peccatum in Spiritum sanctum. Si autẽ veniat contra gratiã, qua Spiritus sanctificat proximum conatu effectus extra, sic oritur peccatum aliud, quod dicitur Impugnatio veritatis agnitæ, & sic patet, quod septem sunt peccata in Spiritum sanctum, sicut septem modis contingit venire hominem contra gratiam Dei.

Sed de modo istius peccati, quid scilicet, addit super alia peccata, quoad grauitatem? sciendum quod peccatum in Spiritum sanctũ, dicitur peccatum ex malitia. Peccatum autem ex malitia quandoque dicitur peccatum ex habitu: puta quando quis ex malo habitu est intemperatus, vel gulosus, & sic nõ loquimur in proposito. Alio modo dicitur, quia procedit ex passione, tamen deliberatè, & scienter: puta si quis inuideat proximo, quia bonum suum datum sibi à Deo diminuit excellentiam illius, nec sic loquimur in proposito. Vocatur ergo peccatum ex malitia propria; quando mouetur quis non ex habitu, nec passione, nec ex ignorantia, sed ex mera libertate voluntaris, scilicet, quia sic placet, & hoc modo dicitur peccatum in Spiritum sanctum: sic tamen quod cadat circa materias prædictas, puta dolere, quod proximus habet agnitionem veritatis, quale fuit peccatum Iudæorũ contra Christum. Vel impugnando in effectu extra, sicut quando dixerunt: In Beelzebub principe dæmoniorum eijcit dæmonia; tale autem peccatum valde raro, & de difficili inuenitur: fuit tamen peccatum ipsorum Iudæorum.

Dices: Non sic est, nam Iudæi moti fuerunt ex passione, videlicet, quod fama Christi diminuebat famam eorum. Respondeo, concedo, quod initium vnde motus peccati eorum fuit inuidia, tamen puto, quod vltimo ad tantum venerunt, quod ceciderunt in inuidentiam doni Dei absolutè, & impugnationem agnitæ veritatis.

Sed contra, quia nullus operatur ad malum, aspiciens. Respõdeo, nullus agit, nisi intendit aliquod saltem apparens bonum, & sic est in peccato ex malitia: agit enim ibi homo intendens hoc bonum, quod est facere, quod placet, & prosequi libertatem suam, quod apud aliquos est maius B bonum, & magis mouet, quã passio quæcumque, experiri (scilicet) ad libitum suã libertatem. Ad argumentum in oppositum patet ex dictis.

ARTICVLVS II.

An peccatum in Spiritum sanctum sit grauissimum omnium peccatorum, & irremissibile.

AD secundam quæstionem: An peccatum in C Spiritum sanctum sit grauissimum omniũ peccatorum, & irremissibile. Sine argumentis respondeo de peccato impœnitentiæ, & obstinationis, non est dubium, quod non remittitur, sed hoc est per accidens, quia peccator non conuertitur.

Sed contra hoc est illud, quod dicit Saluator: Qui autem blasphemauerit in Spiritum sanctũ, *Ioan. 8.* non remittetur ei in hoc sæculo, neque in futuro: ergo non tantum loquitur de finali remissione: Ideo dicunt aliqui, quod omnes species huius pec- D cati habent, quod sint irremissibiles: ratio est, quia priuant se principio gratiæ scienter, scilicet misericordia. Sed contra est, quia multi peccantes hoc peccato fuerunt finaliter conuersi.

Dico ergo aliter, quod quædam sunt peccata, quæ merentur vtique pœnam æternam: non tamen clausionem diuinæ misericordiæ, quantum est ex genere, & conditione peccati, cuiusmodi sunt omnia peccata, quæ proueniunt ex passione vel ignorantia, quãtumcumque sint ex deliberatione: talia enim non claudunt diuinam misericordiam, propter fortem persuasionem passionis ex carne nostra corrupta: habet enim Deus E tunc quod cogitet, scilicet, quod caro sunt, &c. *Gen. 6. & 7* Alia vero sunt, quæ claudunt diuinam misericordiam, quantum ex se, quia priuant gratia per se directè, qualia sunt illa, quæ sunt directè in misericordiam Dei, de quibus supra dictum est. Quædam enim horum priuant Dei misericordia, vt duo prima, alia vero priuant gratia directè, vt duo vltima. Alia vero dispositione ad gratiam, vt duo media. Talia ergo videtur irremissibilia, F quoniam, quantum est de se, non merentur veniam; hoc modo peccatum Diaboli est irremissibile, & non peccatum Adam: peccauit enim Diabolus nulla persuasione impellente: Adam vero peccauit Diabolo impellente, & tentante. Cum ergo dicit Saluator, quod non remittetur in hoc sæculo, nec in futuro, debet intelligi, quãtum est de se, & in ordine ad meritum peccati in se, non ad Dei potentiam, quæ prona est ad peccatoribus indulgendum.

DISTINCTIO XXXXIV.

Post prædicta, &c. Ista est Distinctio xxxxiiij. & vltima huius Secundi Libri, in qua Magister agit specialiter de potentia peccandi, & incidenter agit in speciali de potestate, & principatu sæculari, An obediendum sit de necessitate potestati sæculari. Ideo ad euidentiam pleniorem huius Distinctionis quæro quatuor Quæstiones.

QVAESTIO VNICA.

1 Prima est: Vtrum potentia peccandi habeat præcisè pro fundamento libertatē arbitrij.

2 Secunda est: Vtrum potentia peccandi sit à Deo.

3 Tertia in secunda parte distinctionis est: Vtrum omnis potestas, & principatus sæcularis sit à Deo.

4 Quarta est: Vtrum obedientia sit specialis virtus.

ARTICVLVS I.

Vtrum potentia peccandi habeat præcisè pro fundamento libertatem arbitrij.

QVANTVM ad primam quæstionem arguo primo, quod potentia peccandi habeat pro immediato fundamento liberum arbitrium: Quia potentia peccādi habet pro fundamento potentiā ad vtramque partem contradictionis indifferentē: sed potentia, quæ est æqualiter ad vtrumque oppositorū, est primo per se liberum arbitrium, de quo Philosophus 9. Metaph. dicit, quod rationales potētiæ sunt ad opposita: ergo.

In oppositum est, quia; Vbi est præcisum fundamentum alicuius formæ, ibi est forma illa posfibilis: ergo vbi erit liberum arbitrium, ibi poterit inueniri potentia formaliter ad peccandum: sed in Deo est liberum arbitrium: quare in Deo poterit esse potentia peccandi. Cōsequens est falsum; ergo illud, vnde sequitur, scilicet, quod potentia peccādi fundetur immediatè in libero arbitrio. Respondeo primo ponam punctum quæstionis, Secundo propositiones intentas.

De primo sciendum, quod in conclusione ista est controuersia inter Doctores modernos. Dicunt namque quidam, quod potentia peccandi habet pro immediato fundamento libertatem arbitrii. Sed opinio illa non placet aliis propter argumentum inductum, in arguendo ad principale in oppositum, quoniam, scilicet liberum arbitrium est in Deo.

Alii dicunt, quod habet pro immediato fundamento liberum arbitrium non absolutè, sed in quantum est limitatum. Alii, quod inquantum productum ex corruptione.

Vt ergo videatur, quid veritatis continent opiniones prædictæ, est præsens quæstio introducta.

Nunc secundo pono propositiones, & Prima est, quod potentia peccandi non est aliquod illorum triū prædictorum, nec omnia simul accepta. Ratio prima ad conclusionem istā est, quia vbi ponuntur, & reperiuntur illa, non reperitur potentia ad peccandum: ergo illa potentia peccandi non erit aliquod illorum trium, etiam simul sumpta, quia actus bonus dicitur moraliter in ordine ad finem, quæ conclusio fuit superius probata: ergo si habet alium, & alium modum attingendi finem, necessario habet aliam, & aliam bonitatem moralem. Consequentia patet, quia posita causa vel ponitur, vel saltem potest poni effectus. Antecedens probo, quia in confirmatis in via, sicut in matre Domini, & aliis huiusmodi, erat liberum arbitrium limitatum, & ex nihilo, & tamen non potentia ad peccandum. hoc idem patet de Beatis, in quibus non est potestas peccandi, cum tamen in eis sit liberum arbitrium cum omnibus illis.

Ad illa forte dicetur, quod pro tanto non erat in prænominatis potentia peccandi, quia cōfirmati in gratia. Contra: Illud non dat potentiam ad peccandum, cui insunt conditiones illæ, quæ faciunt aliter in eo, quod sit potentia ad peccandum: sed gratiæ, quam ponis, insunt conditiones istæ, scilicet esse ex nihilo, & limitatio, quæ sunt conditiones potentiæ peccandi: ergo.

Confirmo, quia illud non tollit potentiam ad peccandum, quod relinquit in subiecto illa, quæ faciunt potentiam peccandi: sed gratia relinquit in subiecto habente eam limitationem, & esse ex nihilo cum potentia ad vtrumque: ergo.

Secundo in speciali probo, quod liberum arbitrium non sit potentia immediata ad peccandū, sic: Nulla perfectio (quātum est ex se) est causa alicuius imperfectionis. Da enim oppositum, iam non erit melius ipsum, quam non ipsum in quocumque, & sic nō esset perfectio simpliciter: sed libertas arbitrii (quantū est de se) dicit perfectionem simpliciter, & hoc secundum suam rationem formalem in communi, alias non poneremus eam in Deo: ergo.

Confirmo per Anselmum qui dicit de casu diaboli, quod posse peccare, nec est libertas arbitrii, nec pars libertatis arbitrii.

Tertio in speciali probo, ꝙ esse ex nihilo, non sit ratio, quod liberum arbitrium dicatur potētia ad peccandū. Quia illud, quod est mere relatio rationis non dat aliter, ꝙ habeat potentiam, aut quod sit potentia ad peccandum; sed esse ex nihilo super illam rem solum dicit relationem rationis: habitudo enim importata per ly, ex, habet non ens pro termino; relatio enim realis habet realem terminum in actu: ergo.

Secundo ad idem, cum dico, esse ex nihilo, duo dico, scilicet esse, & ex nihileitate; aut ergo esse ex nihilo constituit, & dat rationem potentiæ ad peccandū ratione denominati; aut ratione ipsius nihileitatis: non primo modo, ita quod ens ex nihilo ex hoc solo possit peccare, quia est, quia tūc Deus posset peccare, cum habeat esse: nec secundo modo, puta, quod nihileitas det rei posse peccare, quia nihileitas omnino nihil ponit in re ipsa: ergo.

Tertio probo in speciali, quod limitatio non det rationem potentiæ peccandi, & hoc propter easdem rationes, propter quas supra probatum est de aliis, quoniam limitatio inest beatis, & confirmatis, nulla tamen potētia ad peccandum. Similiter ex hoc, quod res est limitata, non habet, quod sit bona, vel mala causaliter: similiter actus quidam diuini circa nos sunt limitati, sicut mors, & huiusmodi; similiter gratia est ens limitatum, & tamen confirmat voluntatem contra peccatū, vnde stante limitatione est in potentia ad peccandum in confirmatis.

Nunc secundo ponam propositionem affirmatiuam, scilicet, quod potentia peccandi fundatur immediate in libertate arbitrii non absolute, sed ex hoc, quod non est prima regula; nec formæ naturaliter primæ regulæ; ex his inquam duabus conditionibus clauditur in substātia intellectuali potentia ad peccandum. Hanc propositionē probo, & primo quo ad conditionem primam, videlicet, quod voluntas habet, quod possit peccare, ex hoc, quod non est regula prima.

Arguo autē sic: Potentia illa, quæ potest, quantū est de se, ad oppositā contradictoriè, si non habeat ex se, quod omnis actus eius sit rectus, ex hoc solo potest peccare, quantum est de se. Hoc probo, quoniā ideo voluntas diuina non peccat, quia omnis actus eius eo ipso, quo elicitus est à tali volūtate, est rectus. Vnde ipsa potest in vtrāque partem contradictionis, & quicquid cuiuscūque partis agit, totum rectum est; hæc autē ratio est, quia ipsa est regula prima rectitudinis actuū liberi arbitrii potens libere dare rectitudinē indifferenter actibus oppositis. Hinc est, quod si Deus præcipiat homicidium, siue furtum, siue etiam interfectionem filii, vt fecit Abrahæ; similiter, si causet odium sui in voluntate tua; vel si subito annihilet mundum, & transferat possessionē, & ius de dominio in dominium, totum rectū est, quod non esset, nisi quia ipsa est regula prima: ergo per oppositum, voluntas illa, quæ non habet, quod sit regula prima, ex hoc ipso, ipsa quantum est de, etsi nihil sibi addatur, potest peccarè, quia non habet ex se, vnde determinet actum ad rectitudinem, sed in ordine ad regulam primā; & per consequens cum sit potens agere oppositā, poterit esse causa eius deformis primæ regulæ: quia in eius potestate non est determinare rectitudinem in actu, nec facere eum conformem regulæ primæ, ex quo ipsa non est regula prima.

Secundū probo, scilicet, quod exigatur ad posse peccare in potestate liberi arbitrii, quod ex se non est conformis regulæ primæ. Da enim oppositum, scilicet, quod aliquid ex se sit conforme regulæ primæ, iam aufert omnem potētiam ad peccandum. Vnde voluntas creata, quæ non est de se regula prima, fit impotens ad peccandum per quoddam pondus, quod est defectus illius gratiæ, quæ facit conformitatem ad diuinam voluntatē, & per essentiam est ligata, coniuncta, & cōformis primæ regulæ: & ideo gratia dat formaliter esse gratum, quia dat talem conformitatem ad diuinam voluntatem. Et ex hoc apparet impossibilitas beati, vel Angeli ad peccandum: quia stante gratia in eo gradu, quo facit perfectam conformitatem ad diuinam voluntatem, permanet voluntas determinata ad actus conformes primæ regulæ, quæ est voluntas ipsa diuina. Vnde gratia per essentiam est conformis diuinæ voluntati, & illud, quod per essentiam esset: ergo ipsum esset conforme voluntati diuinæ per essentiam. Sic ergo si ponatur impeccabilitas in libero arbitrio, oportet, quod sit prima regula, vel ligatum, & coniunctum formaliter per suam essentiam ipsi regulæ; puta, si illud per essentiam sit gratia, vel determinetur ad talem conformitatem per additum, si de se non sit conformis regulæ primæ: ergo per oppositum potentia ad peccandum inest libero arbitrio, aut quia non est prima regula, aut quia de se non est conformis illi, nec per additum.

Ex his infero, quod natura intellectualis, vt intelligitur sine gratia, necessario intelligitur in potentia ad peccandū, & ratio à priori est; quoniam ex conditione sua ex hoc, ꝙ non est prima regula, illa est in potentia ad oppositā contradictoriè, & ad actū bonū, & malum: ergo si debeat carere potētia ad peccandū, necessario oportet, ꝙ determinetur ad actū bonū: illud non habet ex se; quia da oppositū, iā ex se non esset indeterminata ad bonū, & malū, & sic esset prima regula: ergo esset determinata, & indeterminata, ꝙ est cōtradictio: ergo oportet, ꝙ determinetur aliūde: illud autē, quo determinatur, non est aliud, quā illa gratia: ergo.

Dices, quare magis gratia determinat ad actū bonum, quam quæcumque entitas alia creata.

Respondeo. Actus dicitur bonus theologicè ex conformitate ad diuinam voluntatē, quæ est regula actuum humanorū. Illud ergo, quod ex se facit conformitatē actus ad diuinam volunratē, illud per se determinat ad actum bonum. Sic aūt est in proposito: gratia vero per rationē suā propriam, per quā est formalis, habet, ꝙ faciat conformitatem ad volūtatem diuinā. Cuius quidē ratio est, quia gratia est integritas omniū virtutū, & ex ratione sua cōsequēter includit amicitiā, & charitatē ad Deū: propriā autē ratio amicitiæ est facere cōformitatem in ordine ad amicū, vnde amicitia est idē velle, & nolle, 8. Ethic. ergo gratia hoc modo, vt est pondus quoddam in volūtate, facit velle voluntatis conforme volūtati diuinæ, ex hoc determinat actum voluntatis ad rectitudinem, quā non habet voluntas ex natura sua. Ad argumentum in oppositum patet per prædicta. 8. Ethic.

ARTICVLVS II.

Vtrum pœna peccandi sit à Deo.

QVoad secundam quæstionem arguo primo, quod potentia peccandi nō sit à Deo: Quoniam

niam nullum malum est à Deo: sed potentia peccandi videtur esse quid malum: ergo.

Rom. 11. In oppositum est illud Ioannis, vbi dicit Saluator Pilato: Non haberes in me potestatem, nisi datum esset tibi desuper: ergo potestas Pilati in Christum erat à Deo; sed illa erat potestas peccandi, cum esset voluntas occidendi Christum; de qua potestate dixerat Pilatus: Potestatem habeo occidere te: ergo.

Respondeo primo ponam punctum quæstionis: secundo propositiones intentas. Quoad primum, sciendum, quod quidam volunt distinguere in actu peccati ipsum substratum, quod est elicitiuũ actus, & defectibilitatem, & secundum hoc dicunt, quod in potentia peccandi quantũ ad substratum, quod est principium elicitiuum, actus est à Deo, cuius quidem ratio est; quia idem substratum est elicitiuũ actus boni, & mali, & ideo, vt sic non habet malitiam conuolitã: sed quoad defectibilitatem non est à Deo. Quod probant, quia quãtum ad hoc principium includit deformitatem, & hoc per consequens, vt sic includit imperfectionem: illa autem deformites, & imperfectio nõ potest inesse à Deo: ergo oportet, quod iusit creaturæ secundum suam rationem. Illud autẽ, per quod conuenit creaturæ, siue libero arbitrio creato illa deformitas, & imperfectio, dicunt, quod est ex nihilo esse; non habet autem creatura, quod sit ex nihilo ex parte Dei, sed est ex se, secundum propriam rationem: Deus autem non potest dare creaturę oppositam rationẽ, non ex defectu diuinæ potentiæ; sed quia creatura non est capax, & hoc modo dicunt, quod posset concedi, quod Deus est causa illius defectibilitatis, non quidem positiua, sed priuatiua; quia non dat oppositũ creaturæ; sed quia non dat, hoc est, quia repugnat creaturæ, vt dictum est.

Alii dicunt, quod in potentia peccandi est considerare absolutum, & respectiuum; quoad primũ est à Deo, quia sic est entitas positiua; quoad secundum non est entitas aliqua positiua, quia respectus ille est ad non esse, & nihil: Quæstio ergo mota est, vt videatur, quid sentiendum sit de modis istis dicendi.

Nunc secundo pono conclusionem primam negatiuam, scilicet, quod potentia peccandi non includit defectibilitatem formaliter, & intrinsecè, sed tantum connotatiuè per modum termini. Hanc propositionem probo per hoc, quod potentia peccandi est potẽtia ad peccandum. Potentia autem ad peccandum non includit defectum in recto; sed connotatiuè in obiecto. Vnde potentia ad peccandum est potentia ad defectum sicut ad obiectum. Et quod nõ includat formaliter talem defectum; patet, quia defectus ille non est idem, quod esse ex nihilo, vel tendere, quantum est de se, in nihil, nec esse limitatum, sicut probatũ est quæstione præcedẽti: nullus autẽ defectus alicuius cõmuniter attribuitur creaturæ intrinsecè ex generali eius conditione. Confirmo hoc, quia sicut ex parte actus deformis substratũ eius, nec eius deformitas est à defectu, sed à positiuo, ex parte principii per se quidem, & primo substratũ, & ex consequenti deformitas; sic nec principium, in quantum est principium talis actus, includit defectum aliquem intrinsecè, sed tantum extrinsecè in ipso actu, & denominatiuè ex consequenti in principio.

Dices. Habilitas ad peccandũ dicit defectibilitatem quandam in libero arbitrio. Respondeo, Dico, quod aptitudo ad peccandum non est accipienda ad deficiendum formaliter intrinsecè, sed extrinsecè, scilicet ad actum defectuosum.

Secunda Propositio quoad propositum intentũ est, quod potentia peccandi quoad illud, quod importat intrinsecè, & formaliter est à Deo, & hæc est opinio Magistri in litera. Hanc propositionẽ probo primo sic: Quicquid creatura habet à se formaliter, totum habet à Deo effectiuè; alias tota creaturæ entitas non esset à Deo, & accipiendo, quicquid habet creatura ex natura sua, vt talis est. Verbi gratia, quicquid habet liberum arbitrium ex conditione sua prima, nullo addito, vt probatum est quæstione præcedenti: sed potentia peccãdi inest libero arbitrio ex natura sua prima: ex natura sua enim habet, quod possit esse conforme primæ regulæ, & difforme indifferenter, quia nec est prima regula, nec essentialiter conformitas ad primam regulam: ergo potentia peccandi inest hoc modo libero arbitrio à Deo effectiuè.

Secundo ad idem. Si potentia peccandi non sit à Deo; aut hoc est, quia potentia non est à Deo; aut quia aptitudo ad peccandum non est à Deo: non primo modo, quia certũ est, quod natura liberi arbitrii, & eius potentia est à Deo: nec secundo modo, quia talis aptitudo intrinsecè nõ dicit, nisi naturam liberi arbitrii, licet extrinsece connotet deformitatem, & quoad hoc concedo, quod non est à Deo: hoc tamen teneo, quod quoad omne intrinsecum potentia peccãdi, quicquid dicit in libero arbitrio, est à Deo. Ad argumentum patet ex prædictis.

ARTICVLVS III.

Vtrum omnis potestas, & Principatus secularis sit à Deo.

AD tertiam quæstionem arguo primo, quod nõ omnis potestas, & principatus secularis sit à Deo, sic: Relatio nõ causatur ab eo, à quo nõ causatur suum fundamentum, alias relatio posset esse per se terminus productionis, quod falsum est per Philosophum; sed relatio dominii & seruitutis fundatur super actus volũtatis seruorum pariter, & dominorũ inuicem mutuo consentientium, actus autẽ non est huiusmodi à Deo immediatè, sed mediatè, sicut à libero arbitrio: ergo. 5. Physic.

In oppositum est illud Apostoli: A quo omnis potestas in cælo, & in terra, &c. Ioan. 14.

Respondeo, primo videndum est, quid formaliter importet hoc nomen, Potestas: secundo ponendæ sunt propositiones duæ cũ aliquibus, quæ ex eis deducuntur.

Quantum ad primum pono propositionem istam, scilicet, quod potestas, dominium, & seruitus, non dicunt relationem realem; sed relationem rationis. Hanc propositionem pono propter duos modos dicendi in ista materia: dicunt enim quidam, quod voluntas potest causare realem relationem, sicut nonnulli dicunt de matrimonio, quod est relatio realis causata per actum voluntatis, siue per consensum mutuum duorum.

Alij dicunt, quod sunt relationes reales, non tamen causatæ per actum voluntatis; sed exigunt præcisè actum voluntis eo modo, quo paternitas est relatio consequens actum generationis, non tamen causata per illum. Non videtur mihi, quod relatio aliqua possit esse hoc modo realis, nisi illa, quæ est ipsummet agere, tamen in speciali de istis relationibus, de quibus est propositum nostrum probo, quod non sint reales, & vt arguam contra vtrumque modum prædictum formo rationem sic. Aut enim sunt reales, quia causatæ per actum voluntatis; aut quia sunt sequela consequens actum voluntatis: non primo modo; ratio est, quia voluntas creata non videtur, quod sit productiua alicuius extra se. Confirmatur, quia relatio non producitur, nisi quia producitur fundamentum, quia secundum hoc amando te causarem relationem in te, nullum tamen absolutum causando in te: ergo causarem in te relationem, non causando fundamentum.

Secundo ad idem, quia non est magis potens voluntas in appetendo, quam intellectus in apprehendendo: sed intellectus apprehendendo obiectum nihil causat reale in obiecto: ergo nec voluntas.

Secundo, non potest dari modus secundus, scilicet dicendo, quod huiusmodi relationes sunt consequentes actum voluntatis, sed ille est minus irrationabilis, & sic tenerem illam viam. Ex hoc modo posset sustineri opinio de matrimonio, & sic relatio realis, vt quidam dicunt, tamen arguo contra istum modum dicendi. Primo, quia ratio dominij potest esse, vbi non est consensus voluntatis, sicut patet in depositione principatus. Et confirmo hoc, quia si tales relationes manerent actu transeunte, non posset dominium deleri per dissensum, quia dissensus non potest per se agere relationem: ergo remanentibus Sorte, & Platone semper remanebit dominium Sortis ad Platonem.

Secundo pono propositiones ad oppositum, & prima est ista: Ordo rationis exigit, quod inter homines sit Principatus. Hanc propositionem probo sic: In agibilibus ratio agendi accipitur ex fine, vt Philosophus dicit 1. Physic. sed ad consequendum finem, quem intendit tota Communitas hominum in mundo viuentium, necessario oportet esse principatum: ergo ordo rationis exigit, quod inter homines sit principatus; sicut ordo rationis exigit, quod ea, quæ necessario sunt ad finem, ponantur in esse ad hoc, quod habeatur finis. Maior patet. Probatio minoris, quia finis communitatis hominum videtur esse bene viuere, & bene operari secundum rectam rationẽ; sed finis ille non attingitur sine Principe: ergo.

Ad cuius euidentiam sciendum est, quod Princeps habet duos actus sibi proprios. Vnum, qui est dirigere; alterum, qui est coercere, & punire: & quoad actum primum necessarius est Princeps ad vnum bonum viuere totius Communitatis. Ratio huiusmodi est, quia omnes homines sunt præditi naturali sensu, & lumen rationis à Deo viget in omnibus, quod omnes possunt scire se regere sufficienter in viuere secundum rectam rationem, & ideo necessario est superior mouens, & dirigens, vt, qui se nesciunt in finem dirigere, dirigantur ab vno superiori, & hæc est ratio Philosophi 1. Polit. quod præditi mente sunt apti ad regendum: potentes vero corpore ad obsequendum. Secundus verò actus Principis, qui est coercere, & punire, est necessarius. Cuius ratio ex hoc sumi potest, quod hominum genus non est totaliter liberale, nec secundum totum suum ambitum est amator veritatis, & ideo contingit multos operari illiberaliter, vel non virtuosè: ea propter ad hoc, quod retrahantur illiberales ab operationibus huiusmodi, necessariæ sunt pœnæ ad terrendum, & leges ad ligandum; & per consequens necessarius est superior aliquis, cuius actus sit punire, & coercere, & cogere ad legem obseruandam. Formetur ergo ratio ad propositum sic: Isti duo actus, qui sunt dirigere, & coercere, sunt necessarij ad bene viuere Communitatis totius: sed actus isti duo constituunt rationem Principatus, & Prælationis: ergo congruit secundum rectam rationem naturalem, quod inter homines sit prælatio, & Principatus.

Secunda ratio ad idem est ista: Illud congruit esse secundum rectam rationem inter homines in statu naturæ lapsæ, quod fuisset in statu naturæ integræ: sed in statu innocentiæ fuisset Principatus, non quidem dispositus ad bonum sui, sed Politicus, & licet non quoad secundum actum, qui est coercere, tamen quo ad actum, qui est dirigere, fuisset necessarius. Etsi enim non fuissent tunc illiberales, & vitiosè agentes, ac per consequens non fuissent leges positiuæ ad coercendum, nec per consequens Princeps fuisset necessarius quo ad istum actum, qui est coercere illiberales. Vnus tamen ibi fuisset debilioris luminis naturalis, quam alius, & aliquis fuisset naturaliter præditus naturali sensu super alium, & per consequens fuisset aptus natus regere illum in bono viuere, secundum rectam rationem: puto enim quod non omnes fuissent ibi æquales in bonitate ingenij, & animæ aptitudine, & ideo congruè fuisset ibi potestas, & prælatio in vno ad aliorum directionem: ergo hoc magis congruit in præsenti statu.

Ex hoc potest inferri primo, quod non est verum, quod dicunt quidam, quod si Adam non peccasset, semper primogenitus fuisset Monarcha: ratio est, quia ibi non fuisset Prælatio, nisi ad dirigendum alios, qui quidem actus pertinet ad præditos ratione super alios: nunc autem bene possibile fuisset quandoque, quod tertius genitus fuisset melioris ingenij, & nobilioris animi, quam primogenitus; & ideo illum fuissent secuti alij, vt ad ipsorum directionem.

Secunda propositio principalis est ista. Ordo rationis exigit, quod sit vnus Monarcha, & vnus Princeps, & in hac propositione concordarunt omnes Iuristæ, sequentes ius gentium, quod est propinquum valde æquitati iuris naturalis. Hæc propositio potest probari ex eadem maiori, qua fuit probata propositio præcedens. Nam in agibilibus necessitas, & congruentia eorum, quæ sunt

sunt ad finem, accipitur, & commensuratur ex fine: tunc autem ad finem totius communitatis hominum, qui est rectè viuere, & operari secundum rectam rationem vniuersi, congruit vnitas Principis, & Monarchiæ. Videmus enim, quod impeditur Iustitia ex multitudine Principatuum, quoniã malefactor euadit iustitiam proprij Principis confugiens ad alterius Principatum.

Secundo impeditur pax in vita communitatis hominum; quoniã ex modica causa, imò iniusta, cõspicitur sæpè Principẽ insurgere contra Principem, maxime vbi non est superior communis ambobus. Videmus etiam, quod ex hoc potest Princeps in Principatu suo tyrannizare, quia non est superior, ad quem fieri possit appellatio. Vnde vbi in Ciuitate, vel Communitate esset Princeps aliquis tyrannus, si desit superior, iuste, & secundum rectam rationem tota communitas potest consurgere ad eius corruptionem, vel si incorrigibilis est, ad perpetuam depositionem.

Vltimo dico, quod si non oporteat totam Communitatem hominum reduci ad vnum Principem, congruit tamen, quod reducatur ad plures, sub quodam ordine, & sub quadam vnitate; & super hoc fundatur ratio de hierarchia Monarchiarum: fuit enim actus iustus secundum ius rectæ rationis, & ius gentium, quia ex hoc probatur, quòd secundum rectam rationem ille, qui videt aliquam vnam nationem non consequi finẽ naturæ humanæ, scilicet rectè viuere, & operari, quia scilicet sunt in eis homines illiberales, & corrupti, & vnusq; uisque agit, vt sibi videtur; in tali casu licitũ est ei, qui hoc viderit, siue vicinis nationibus rectè viuẽtibus subijcere sibi illos ad hunc finem, vt scilicet recipiant vnum bonum viuere per iustas leges eis impositas, & contra tales multo fortius licet bellare secundum rectam rationem, quam licet contra detinentes iniustè rem suam, & proprium ius.

Ex hoc patet, quod Romani, qui fuerunt zelatores summæ iustitiæ, adeo vt iustitiam in proprios filios, & personas suas exercerent, iustè subijcerent sibi nationes alias exorbitantes à iustitia. Hinc est, quod Iuristæ loquuntur de potestate Imperiali; non enim de dictamine rationis est, quod Imperator sit Romanus, vel Alemannus, sed qui magis viget in zelo iustitiæ, & dictamine rationis rectæ.

Dices, quod ex hac vnitate Principis sequuntur impedimenta iustitiæ, ex eo videlicet, quod vnus Princeps non potest audire omnes causas.

Respondeo. Potest causas audire mediantibus alijs, quibus iniuste agentibus appellatio est ad ipsum.

Tertia, & vltima conclusio ad propositum, Nunquid omnis Principatus secularis est à Deo, non tantum permissiue, sed etiam dispositiue.

Respondeo: puto quod vniuersales Principatus, & Monarchiæ dispositiue sunt hactenus à Deo. Hæc conclusio satis nota est ex dictis Scripturę sacræ: vnde visiones quatuor animaliũ Ezech. exponit Glos. de quatuor Monarchijs. hoc idem apparet ex Daniel: Itẽ Esdræ de Tiro Rege, Omnia, inquit, regna mihi dedit Dominus: de quo etiam loquitur Isa. Per me Reges regnãt &c. & hoc intendit Apostolus, cum dicit: A quo omnis potestas, &c. Et si loquimur de aliquibus partialibus Principatibus, & tyrannide, non oportet, quod Deus omnes tales disponat immediate: Ratio est, quia secundum Augustinum: Sic Deus cunctas res administrat, vt eas earum opiniones, & motus agere sinat. Dispositio autem humana sufficit immediate ad prouisionem talium Principum; ideo respectu talium magis dicitur Deus permissor, quam Dispositor. Hinc est quod communiter Prælati in suis titulis inscribunt: Permissione diuina: magis quam: Dispositione, licet fortè contrarium reperiatur de regno multum notabili, & hoc ratione specialis rigoris iustitiæ, quæ ibi obseruatur. Talia enim regna ratione huius iustitiæ sæpe immediatè disponuntur à Deo, & ideò quando cessat, vel obliquatur iustitia in talibus regnis, satis timendum est de translatione regni.

Ad argumentum in oppositum responsum est per prædicta.

c.cap.4. de Nabuch.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum Obedientia sit virtus.

CIrca quartam, & vltimam quæstionem. An scilicet obedientia sit virtus? Sine argumentis pono tres Conclusiones. Prima est; quod obedientia est virtus: Secunda quod specialis virtus: Tertia, quod moralis virtus. Primam Propositionem probo sic; quando actus aliquis est talis, quod potest rectè, & non rectè elici secundum rectam rationem, ex tali actu multiplicato potest per assuefactionem, & initium generari: sed actus inferiorum circa Prælatos potest rectè, & non rectè elici, rectè quidem, quando consistit in medio dictato, & inuento à ratione: non rectè autem, dupliciter, scilicet secundum excessum; vel defectum, & quia homo raro excedit: ratio enim plus agit, quam imperet dominus; & quia plurimum deficit, minus agendo, ideo vitium consistens in excessu est innominatum, & habetur nomen de vitio secundum defectum, quod dicitur inobedientia, ideſt defectus ab obsequendo imperio Principis; ideo cũ circa tales actus extrema sint vitium, actus, qui tenet medium, est actus virtuosus: exemplum est in aliis: nam intemperatus, & agrestis sunt extrema, & vitiosa, ideo medium ibi est virtus.

Secunda conclusio est, quod est specialis virtus, & sub iustitia. Sciendum est ergo, quod iustitia vno modo aspicit Principem in ordine ad subiectos, & hoc modo exigit in Principe, quod sciat leges condere, & virtus circa hoc dicitur virtus positiua.

Alio modo iustitia aspicit subditos in ordine ad Principem. Hoc dicunt quidam, quod obedientia est legalis iustitia, ita quod iustitia legalis sit habitus, quo subditus obedit superiori; sed hoc non bene intelligo. Vbi considerandum est, quod vt habetur 5. Ethic. Lex est iudex inanimatus, Princeps autem iudex animatus: & ideo cõcludo, quod non tantum obedire Principi est legalis iustitia; imo etiam obedire legi. *5.Ethic.*

Confirmo hoc per illud Aristotelis 1. Polytic.

Ille

Ille dicit ibi, quod pauciora sunt committenda Principi: & hoc, quia voluntates hominum sunt flexibiles ad malum, ideo in omni statu pauciora sunt committenda arbitrio iudicis, & omnia deberent committi legi, vt intendit Philosophus ibi: ergo secundum Philosophum, eiusdem rationis sunt præcepta iudicis, & lex in ordine ad subditos: ergo si obedientia dicitur respectu iudicis, & lex in ordine ad subditos, æquè debet dici respectu legis.

Vlterius sciendum est, quod sicut temperantia est duplex, quædam communis, quam habet omnis virtuosus temperatus, quę est abstinere, quando oportet, & sicut oportet; quædam verò specialis, quæ est supererogationis, sicut est ieiunium: sic obedientia quædam est communis, ad quam tenetur quilibet respectu superioris, & talis est non tantum respectu iudicis, sed legis, vt dictum est; & hoc dicitur Politica, & est legalis iustitia.

Alia vero est Obedientia specialis, quæ est supererogationis, & est illa, super quam cadit Votam. Obedientia ergo est virtus specialis contenta sub iustitia. Ratio est: quia actus iustitię est reddere vnicuique quod suum est; sicut autem Princeps debet subiectis reddere vnicuique, quod suum est, scilicet bonos dirigendo, & malos coercendo, & hoc dicitur iustitia Principis, scilicet Lex positiua, & est virtus sub iustitia contenta: sic è conuerso, subiecti debent reddere Principi, & legi, quod suum est, scilicet executionem præceptorum, & statutorum, quando oportet, & sicut oportet; & hæc est Obedientia, & legalis iustitia sub iustitia contenta.

Tertio dico, quod est virtus moralis. Ratio est: quia est inter duas malitias extremas, superabundantiam: scilicet, & defectum. Qualiter autem ratio hæc concludat dicetur in Tertio, & sequenti Libro, vbi de moralibus virtutibus agetur, Domino auxilium præbente: cui est honor, & obedientia impendenda in sæcula sæculorum. AMEN.

Explicit Secundus Liber Sententiarum, secundum lecturam fratris Petri Aureoli recollectam, eo legente in scholis Parisijs, cui sit salus, & ei, qui scripsit, in fine sæculi. AMEN.

PETRI AVREOLI VERBERII ORDINIS MINORVM ARCHIEPISCOPI AQVENSIS S.R.E. CARDINALIS.

COMMENTARIORVM IN TERTIVM LIBRVM SENTENTIARVM.



ROMAE.

Ex Typographia Aloysij Zannetti. M D C V.

Sumptibus Societatis Bibliopolarum D. Thomæ Aquinatis de Vrbe.

SVPERIORVM PERMISSV.

Imprimatur si placet R.P.M. Sacri Palatij.
B. Gypsius Vicesgerens.

COmmentaria Petri Aureoli S.R.E. Card. in Secundum, Tertiũ, & Quartum Sententiarum libros, necnon Quodlibeta eiusdem, iussu Reuerendiss. P.M.S. Palatij Apost. recognita fuerunt per me Fr. Petrum Capullium Cortonensem Sac. Theol. professorem, ac Seraphici Romani Collegij S. Bonauenturæ olim Rectorem, nunc Episcopum Conuersanensem, & iudico quod tutò & cum fructu in lucem prodire possint.

Ita est Fr. Petrus Capullius Episc. Conuersanen. qui supra.

Imprimatur
Fr. Paulus de Francis de Neap. Magister & Soc. Reuerendiss. P.M.S. Palatij Apost.

INDEX LOCORVM
Sacræ Scripturæ.

Prior numerus indicat paginam, alter eiusdem columnam; postremus vero versum sub illa littera signatum.

Ex Veteri Testamento.

Deut. 4. Dominum Deum tuum adorabis, & illi soli seruies.] *De adoratione simplici.*
Deuter. 6. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, ex tota anima tua & ex omnibus viribus tuis. 515. d. e
Quid significent, & quomodo ibi ponantur.
Psal. 2. Beati omnes qui sperant in eo 509. f
De spe in Deum.
Psal. 15. Non dabis sanctum tuum videre corruptionem] *de qua corruptione intelligat.* 473. 475 1. a. b
Ibid. Caro mea requiescet in spe] *de qua requie.* 473. 2. d e 475. 1. a. b
Psal. 75. Ego dixi, Dij estis, & filij excelsi omnes.] *Dij Grammatice etiam vera est, & quid significet.* 335. 1. a
Esa. 43. Per me reges regnant, & legum conditores iusta decernunt. 330. f
Esa. 54. Verè languores nostros ipse tulit, & dolores ipse portauit.] *De dolore Christi vero.* 457. 2. c
Thr. 1. O uos omnes qui transitis, attendite, & videte, si est dolor similis dolori meo] *de dolore Christi.* 457. 2. e

Ex Nouo Testamento.

Marci 13. De illa die nemo scit neque filius hominis.] *De Christo ad reuelandum.* 431. c. 2
Luce 1. Ecce concipies & paries. Hic erit magnus & filius altissimi vocabitur.] *de maternitate Beatæ Virginis.* 386. 2. d. e
Luce 2. Proficiebat Iesus ætate, & sapientia, apud Deum & homines.] *de scientia experimentali.* 435. 1. b
Luce 12. Transeat a me calix iste; verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu. 462. 1. d] *Fuit actus voluntatis non simpliciter, & inquietudine, & libramine.* d. e
Ioan. 1. Verbum caro factum est.] 358. e. 372. f
Ibid. Vidimus eum plenum gratiæ & veritatis] 417. 1. a
Ioan. 10. Potestatem habeo ponendi animam meã & iterum sumendi eam] 416. 1. e
De Christo vt Deo.
Ioan. 11. Non haberes in me potestatem, nisi desuper tibi datum fuisset.] 328. 1. a
Ioan. 14. Philippe qui videt me, videt & patrẽ meum. 324. 2. e. f. 325. 2. a
Rom. 5. Sicut per vnum hominem peccatum introiuit in orbem terrarum. 463.
De Merito Christi.
Rom. 7 Peccatum non cognoui, nisi lex diceret, Non concupisces. 439. 1. e
1. Cor. 13. Nunc autem manent tria hæc, fides spes.] *de spe.* 509. 2. e
Gal. 4. Cum venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum. 372. f
Heb. 1. Ego ero illi in patrem, et ipse erit mihi in filium] *De adoptione Dei actiua.* 404. 1. b
Heb. 12. Et iudicem omnium deum, et spiritus iustorum perfectorum et Testamenti noui mediatorem Iesum. 463. 1. e
De merito Christi.
1. Ioan. 1. Non est datus ei spiritus ad mensurã] *degratia finita habituali Christi.* 411. 1. c. 413. 2. c. 415. 2. f
Apo. 11. Habeo contra te pauca, quia charitatem priorem reliquisti. 515. 2. e
De amissa gratia.

REVE-

REVERENDISSIMO PATRI
F. IOSEPHO PISCVLLIO
MELFITANO
Artium & Sacræ Theologiæ doctori totiusque Ord. Conuentualium Generali Ministro.

Societas Bibliopolarum Vrbis F.

VETVS est, & comprobata sententia, nihil esse iniquius, aut indignius, quam clarissima Ingeniorum monumenta in tenebris delitescere: scitia enim terrarum orbis, & regitur, & ad virtutem dirigitur, vt idem contra distruitur, inscitia, & in vitia præceps delabitur. Et recte quidem cum ipsamet doctrina comparetur lumine, sine quo rerum omnium facies suis veluti destituta viribus, aut immutatur, aut omnino perit, & verè munus est famæ præclaras Ingeniorum laudes immortalitati commendare; attamen fama quoq. vetustate consumitur, & venenato temporis morsu interire compellitur. Vtinam haberemus, quę interciderunt, tot sapientissimorum Theologorum scripta: pręclare sane Christianæ reip. consultum foret. Et vt mittamus antiquorum, & ad recentiora accedamus, Aureolus aureus illæ sacræ theologiæ flosculus, vix ope Capreoli a temporis iniurijs vindicatur, ommino immortalitate dignissimus, si doctrinæ pondus, Ingenij virtutes, bonorum omnium consensus perpendantur cum postea fere interierit. Cui malo nos medicinam afferre volentes, vt qui reip. litterariæ prodesse contendimus, Aureolum verum imprimi typisque mandari curauimus. Quærebatur patronus sub cuius auspicijs opus splendidius prodiret in lucẽ: tu ipse statim occurristi: te potiorem habuimus neminem. Tua enim doctrina veluti cæleste sydus ad se se omnium mentes oculosque conuertit, quemadmodum glorioſa ordinis Min. Conu. nauis tuo ducta Inmine secundis velis fertur in portum, ita hic libere duce, inuidiæ tempestate neglecta, excipietur gloriæ sinu. Nam tua omnia merita connumerari qui possunt? pręsertim epistola? tu post exactum feliciter Sacræ Theologiæ doctoris tam in Cœnobijs tuis, quam in Romano Gymnasio, & post Regentis studiorum munus, Austriæ prouinciam ordinis tui moderatus es, tũ Galliam, Polloniam, & Germaniam vtraque generalis Visitator eiusdem Ordinis obisti, & in Germania hæreticorum expugnando errores, de Christi Ecclesia ita meritus fuisti, vt tibi vniuersi Ordinis negotia in Vrbe procuranda credita sint, ac tandem eiusdem tui Ordinis tot patrũ vnanimi consensu, & applausu, omnis cura, & regimen commissum: in quo onere tanta prudentia, tantaq. humanitate erga omnes ita te præbes, vt iure merito omnes te diligant, & summopere obseruent; adeo quod etiam fel. rec. Clemens VIII. in suis & Sanctæ Sedis negotijs, & in Italia, Germaniaque & Polonia vsus sit opera & diligentia tua. Accipe igitur nostræ in te obseruantiæ non exiguum pignus, quod si probari cognouerimus, maiora prouocabit. Vale.

COMMENTARIORVM IN TERTIVM LIBRVM SENTENTIARVM.

Auctore

F. PETRO AVREOLO VERBERIO
Ordinis Minorum, Archiepiscopo Aquensi
S.R.E. Cardinali.

SVPER TERTIO LIBRO MAGISTRI SENTENTIARVM
Quæstiones acutissimæ simul, & doctissimę.

DISTINCTIO PRIMA.

AD euidentiam totius Distinctionis primo, & præcipuè est posibilitas Incarnationis. Circa istum tertium librum, quęro primo decem Quæstiones, quarum prima ad vnionem in generali pertinet. Et est quæstio prima.

Diuisio Quęstionum Distinctionis Primę.

QVAESTIO PRIMA.
De Vnione in genere.

Vtrum possibile sit aliqua sic vniri, quod inter illa non sit alia vnitas, nisi hypostatica.

QVAESTIO II.
De natura assumpta.

1 *Vtrum naturam singularem de genere substantiæ sit possibile vniri alteri naturæ.*
2 *Vtrum omnem naturã de genere substantiæ sit possibile alteri vniri hypostatica vnione.*
3 *Vtrum omnem naturam de genere accidentis sit possibile alteri vniri hypostaticè.*

QVAESTIO III.
De persona assumente.

1 *Vtrum vnionem hypostaticam naturæ creatæ sit possibile terminari ad diuinum suppositũ.*
2 *Vtrum sit possibile talem vnionem terminari ad suppositum naturæ creatæ.*
3 *Vtrum sit possibile prædictam vnionem terminari ita ad vnum suppositum in diuinis, quod non ad aliud.*
4 *Vtrum vnio naturæ creatæ possit terminari ad suppositum alterius naturæ creatæ.*

QVAESTIO IIII.
De comparationẽ naturæ ad personam.

1 *Vtrum sit possibile vnam naturam vniri pluribus suppositis.*
2 *Vtrum sit possibile plures naturas vniri eidẽ supposito in diuinis vnione hypostatica.*
3 *Vltimo quæram de facto.*

QVAE-

compositionem confiniat affirmatio & negatio, definitio autem, vt dicitur 1. Poster. non dicat esse, vel non esse, videtur quod ibi non sit compositio.

1. Post. cap. 10. quasi in fine.

Dico ad hoc, quod definitio est cõposita, sed non cõplexa, differt enim complexũ à composito, quia complexũ importat habitudinem prædicati ad subiectum, compositum vero solũ dicit copulationem, quæ non semper est prædicati cum subiecto: ergo licet definitio non sit cõplexa, quia non est ibi habitudo prædicati ad subiectum, nisi aspectum, ideo non dicit esse, vel non esse, prout esse est inhærentia; non tamen sequitur, quod non sit cõposita ex conceptibus pluribus, vt generis & differentiæ, eo quod cõponi in plus se habet, quam complexum esse.

Nunc probo principalis rationis minorem, quod homo includat conceptum substantię, & qualitatis, quia nomen, vt homo, significat substantiam, & qualitatem, &c. Item homo dicit compositũ ex quo est, & q̃ est, Boetius; sed impossibile est conceptus, quo est & q̃ est, esse eundem conceptũ simpliciter: ergo.

Itẽ, in conceptu sic sumpto est conceptus habẽtis & habiti; sed illi sunt duo diuersi conceptus: ergo. Probo minorem: Sicut se habet res habita ad habentem, sic conceptus habiti ad conceptũ habentis: sed impossibile est, quod realiter idem habeat seipsum,

4 phys. tex. 24 & 25.

4. Phys. Item confirmo hoc à minori: minor enim, differentia est inter idem sibi ipsi comparatum, quã inter habitum & habentem: sed intellectus comparando idem sibi ipsi necessario formar duo extrema: ergo. Item secundum Doctores modernos, omne, quod est citra primum, est compositum ex quo est, & quod est: aut ergo ex quo est, & quod est rei, aut quo est conceptus, nunc autem homo significat quod est, & quo est, vt ait Petrus Helias.

Item: sicut se habet conceptus participij ad conceptum substantiæ, & accidentis, sic se habet nominis conceptus ad conceptum substantiæ, & qualitatis: sed participiũ duo includit, vt patet, quia exponitur per suppositum & actũ: ergo à simili, nomen cũ exponatur per substantiã & qualitatẽ, vt homo, ideſt habens humanitatem, vt dicit idem Pet. Hel.

Contra: tunc simul sumptum non esset in genere, vt album, si duo diceret. Item, simul hoc sumptum, esset multiuocum. Item sufficit, quod sumatur idem bis, vt est, dum idem copulatur sibi ipsi: frustra ergo ponis diuersitatem. Respondeo, quod duo dicens nõ est in genere, dico quod verũ est, si illa duo sunt duæ essentiæ; modo duo conceptus possunt fieri circa eandem essentiam, sicut est in proposito.

Ad aliud respondent quidam, quod non est inconueniens nomen esse multiuocũ, quando vnum est ratio intelligendi aliud, sic in proposito vna est ratio intelligendi suppositũ. Contra: Suppositũ habet conceptum precisè distinctum à natura, vt patuit superius: dico ergo, quod sicut ex essentia formæ & materię fit vnũ, & essentia vna quodãmodo ex duabus naturis copulata, nec tamen illud vocatur simpliciter duo, sed vnum, sic dico de conceptu simul sumpti.

Ad motiuũ autem dicendum naturam esse rationem intelligendi suppositum, dico quod non est verum vniuersaliter. Dico enim, quod suppositum exprimitur aliquando quantum ad suũ conceptum solum, vt patet per significata pronominis; aliquando exprimitur quantum ad conceptum suum, sed suæ naturæ copulatur. Item dico, quod conceptus suppositi exprimitur per cõceptũ naturę, vt dicebatur.

Ad aliud: Cũ dicis, quod sufficit idẽ sumere bis, dico, quod secus est de ratione identitatis, & habitudinis, quia prima ponit necessario identitatem, &

A hæc identitatẽ importatã per nomẽ; habitudo vero habitionis necessario in significatione nominis includit diuersitatẽ, vnde si habitum habetur realiter, erit inter ipsum & habentẽ diuersitas realis. Si autẽ habetur secundum rationem, erit ibi diuersitas rationis: è contrario autem est in habitudine identitatis: si enim habitudo identitatis fuerit realis, erũt extrema realiter eadem: si secundum rationem, erunt extrema eadem secundum rationem. Ideo sufficit in habitudine identitatis bis idẽ sumere, & habebitur habitudo, non autem sic est in proposito.

B Item videtur ratio clara: Identitas est relatio æquiparantiæ, modo relatiua talia sic se habẽt, quod eadem æqualitate, & consimili habitudine, modo & aspectu, quo primũ aspicit, secundum: nil autem tantum aspicit ad subiectum æquali aspectu & modo, & habitudine consimili quantum idẽ seipsum: ergo potissimè inuenitur ratio habitudinis & idẽtitatis, vbi idẽ sipiipsi cõparatur, siue (quod tantum valet) vbi idẽ sumitur bis, non sic autem est in proposito. Relatio autẽ habitionis est relatio superpositionis, & suppositionis, vbi primum non aspicit secundum

C modo quo secundum aspicit primũ, maxime in proposito, vbi est relatio habẽtis & habiti; sic enim suppositum est habens, quod nunquã habitum; natura vero sic habita, quod nunquã habens: ergo cum de ratione bis sumpti sit, q̃ idẽ vniformiter aspiciat seipsum, impossibile est relationẽ, quæ est habitionis cadere in bis sumpto, quę relatio requirit & habet q̃ nunquã vnum extremũ potest aspicere aliud, modo quo illud aspicit ipsum: dico ergo quod conceptus simul sumpti est copulatus, sicut patuit supra.

Vt autẽ melius videamus propositũ. Dico vltra,

D quod talis conceptus est ex quadruplici cõcepta copulatus, quorum duo primorum, vnus aliũ includit, & ambo primi duos alios. Exẽplũ: In homine enim includitur conceptus animalis rationalis, cõceptus suppositi, & cõceptus naturæ: animal autẽ rationale conceptus sit primo, quia prima componentia respectu suppositi, quorum conceptus animal includitur in rationali, & quilibet istorum includit in se conceptum naturæ & suppositi, vnde dicitur animal, & animalitas, rationale & rationalitas.

Vlterius diuersimode se habent isti conceptus re

E spectu suppositi: quidã enim aspiciunt ipsũ in recto, vt dicitur q̃ animal ita venit quod aspicit hominẽ, quod homo est quantum; sic etiã dico de rationali.

Similiter simul sumptum aspicit in recto, vt dicitur, ego sum homo, cõceptus autem naturæ cadit in obliquo, ideo nõ dicitur, Ego sum humanitas. Similiter suppositũ cadit in recto, ideo subijcitur dicẽdo, Ego sũ homo, & prædicatur. Ideo bene dicitur, homo est hoc habẽs humanitatẽ, non tũ natura subijcitur, nec prędicatur, quia sẽper cadit in obliquo, vnde cũ dico homo, nõ dico humanitatẽ in hoc, vt dicũt quidã, sed dico hoc habẽs humanitatẽ, eo quod

F homo sit habens, humanitas autem habita: semper autẽ denominatio cadit super principale subiectiuè.

Nunc autẽ videre oportet, qualis sit habitudo inter naturã, & suppositũ, & primo ostẽdo, quod nõ est est negatiuè: secundo ostẽdo, quid est affirmatiuè. Ad cuius euidẽtiã sciẽdũ, q̃ duplex est habitudo duorũ, quædã identitatis, quædã vnionis. Dico autẽ, q̃ habitudo quæ est inter naturã & suppositũ, nõ est habitudo identitatis, voco autem hoc habitudinẽ identitatis illorũ, quæ sunt vnũ simpliciter, & idẽ realiter, vt definitionis, & definiti, sicut albedo & color disgregatiuus; habitudo autẽ vnionis est eorũ, quæ nõ sunt simpliciter vnum, vt corporis & animæ, quæ non

vniuntur vt vnum vnitate simplici, sed vnitate copulationis. Modo quod non est illa habitudo, quę est naturæ & suppositi, non est habitudo identitatis. Probatur maior: est identitas eiusdem conceptus ad se, vt suppositi ad suppositum, & naturæ ad naturã, quã naturæ ad suppositũ: sed talis identitas habitudinis nõ dicit habitudinem identitatis, sed vnionis: ergo. Similiter, quia cõcipiendo naturã non cõcipis suppositũ: ergo nõ est habitudo identitatis. Itẽ cõcipiẽdo habitudinẽ suppositi nõ cõcipis necessario habitudinẽ identitatis: ergo identitas nõ est formalis ratio habitudinis. Itẽ Doctores antiqui dubitauerũt: Vtrũ in rebus creatis idẽ sit quo est, & quod est realiter, & tamẽ dicunt ꝙ citra primũ in omni ente est cõpositio, ex quo est, & ꝙ est, & tamen identitatẽ non viderunt; imo multi sunt arbitrati, quod suppositum, & naturã differant realiter: non est ergo vnitas idẽtitatis. Sed dico, quod est habitudo & vnitas vnionis inter suppositum, & naturã. Sed quia quædã vniuntur, vt materia & forma: quædam vt subiectum & accidens: quædã vt partes in toto, ideo dico quod hæc vnio nulla istarũ est. Primo dico, quod nõ est vnio, quæ est materiæ & formæ: quia habitudo materiæ & formæ est habitudo modificabilis, & modi, vt patuit quæstione de materia; suppositum vero non concipitur vt purũ modificabile; sed vt hoc accipitur non vt huius, & natura non concipitur, nisi sicut purè qualificans. Itẽ, materia & forma cõparantur in obliquo ad suppositũ: suppositum autem in recto, vt patuit supra. Nec vnio ista est sicut accidentis subiectum, quia in conceptu subiecti concipitur qualitas & natura, conceptus autem suppositi est spoliatus natura, & qualitate.

Itẽ, suppositum non est sicut accidens, quia accidens vt huius est, suppositum vero non: sed homo, & accidens est modificatio, suppositum non. Itẽ nec est vnio vt partium in toto, quia pars de toto non prædicatur, suppositum autem prædicatur de simul sumpto, quia possum dicere, hoc totũ est homo, vel è conuerso. Item, ex partibus fit tertium, non sic ex natura & suppositio, quare nulla istarum trium est habitudo suppositi ad naturam.

Nũc ostendo, quid est affirmatiuè: Dico, quod isti duo conceptus suppositi & naturæ nõ veniunt eodẽ modo, quia conceptus suppositi venit in recto, conceptus naturæ in obliquo. Itẽ, conceptus suppositi vt hoc, naturæ vero vt huius; ex quo sequitur quod conceptus suppositi est principalis, naturæ vero nõ. & ꝙ vnũ, vt natura, habet habitudinẽ alterius, reliquũ vero, scilicet suppositũ vt huius. Ex quo etiam patet, quod inter ipsa est relatio non æquiparantiæ, quia in cõceptu naturæ ad suppositũ est relatio secũdum rẽ, in conceptu vero suppositi ad naturã est relatio secundũ rationẽ: quod patet, quia vbi est indigentia in aliquo respectu alterius, ibi est relatio realis, & dependentia, hic autẽ nõ, nisi solũ rationis. Modo cõceptus naturæ ad suppositũ se habet vt huius, quia dependentiã importat. Itẽ conceptus suppositi se habet vt habens, conceptus vero naturæ vt habitũ. Modo, semper ꝙ est principale, est habens, vt in lib. Principiorũ dicitur, & 7. met. propter quod dicitur, quod habens naturã est modus habendi alicuius, quia vtrũque habet & habetur; non autem sic realiter refertur habens ad habitũ, sicut è conuerso: est ergo illa habitudo habitionis, siue vnio habitionis, sed hoc nõ sufficit, quia habere dicitur multis modis, vt patet 6. Princip. Dico autẽ, sicut dicitur in sex princip. iis, idẽ est habere aliquid & illud esse, vnde idẽ est habere annulũ, & esse annulatum, & esse locum, & habere locatum; & habere locatum, idem quod esse locatum, vnde vbi nihil aliud est quã vbiatum applicari loco. Sic dico, quod ista habitudo est naturam haberi à suppositio, quod idem est quod est suppositum naturatum esse.

Sed nec hoc sufficit nisi habeatur propria eius definitio, & dico quod difficile sit abstrahere à quidditatibus, nec auctor ille definit aliquid de habere, nisi per extrema, sic sit modus specialis habitionis, & ad extrema aspicere. Et ideo dico, ꝙ eius est definitio, cuius est habitio naturæ, vt natura est, quia nihil aliud est albedinẽ habere quam esse tale, puta albũ ex autho. sex Principiorum: ergo habere naturã est esse naturatum, & habere humanitatem est esse hominem, & nihil aliud. Sed hoc non sufficit, quia habere dicitur multis modis. & arguo contra: Quia Deus habet omnẽ naturã virtualiter, & eriã sub ratione possessi, quale ergo habere est, vel modus habendi istẽ? Difficile est, & ideo oportet procedere à simili, vt quid est vbi, vel ad quem locatũ poni in loco. Sic dico, quod habere naturã est in suppositio sup positari, sicut annulũ in digito haberi est digitũ annulo ornari; & sic dico, ꝙ specialis habitio naturæ in suppositio est suppositari naturã, & non potest aliter definiri, vnde illa sunt prima: Impossibile est aliter definiri vbeitari, nisi loco contineri; & suppositari, nisi naturam esse in suppositio, & ista sunt ex natura rei, sicut paternitas est, qua pater est pater, & non est aliud quærendum.

Ex hoc patet, quomodo natura habet rationẽ formæ, quia de ratione formæ sunt duo, scilicet quod sit modus, & cõplementum, & quod denominet, & sit quo & forma: hæc autem competunt naturæ, vt est cõsequens compositũ, quæ est forma suppositi: si ergo quæritur, quid addit suppositum super naturã, si quodlibet sumatur per se, nihil; si simul, tunc addit aliquid, quod non est alterius, sed per se subsistens, quod concipitur vt hoc, non vero vt huius: & hæc de principali primo articulo.

Nũc videndæ sũt opiniones aliorũ circa prætacta.

Est ergo opinio antiqua satis, & Magistrorum, ꝙ suppositũ vt hoc includit vltra intentionem naturæ, vt humanitatis, accidentia. Mouentur autẽ primo, ex hoc quod operari attribuitur suppositio, operari autẽ contingit per formas accidentales, vt per instrumenta, vt patet de sensu, & sensato. Item: Ista nõ est vera, homo non est humanitas, propter aliquid ꝙ homo includit vltra quidditatẽ, scilicet propter accidẽtia cõmunia. Quia sicut indiuiduũ addit super speciẽ accidentia propria, vt patet ex Boetio super Porphyriũ, sic homo super quidd tatem accidentia cõmunia. Contra: definitio, & definitum sunt idẽ, nec differunt, nisi sicut explicitum & implicitũ: sed definitio non includit aliquod accidens. 7. met. ergo nec definitũ. Itẽ tunc ista, Sortes est homo, esset per accidens, quia prædicatũ esset per accidẽs, vt dicitur 1. Poster. Itẽ, si solũ per accidẽtia differret suppositum à natura, tunc ratio suppositandi esset per accidens. Itẽ, cum Christus assumpserit omnia accidentia cum humanitate, tunc assumpsisset suppositũ, si ratio suppositati est ex additione accidentium.

Ad primum in oppositũ dico, quod est ibi fallacia figuræ dictionis, eo quod mutas, quod, in quo; aliud est quod agit, & aliud quo agit, suppositũ enim agit tanquam quod, sed accidens agit tanquam quo.

Ad aliud cũ dicis, quod homo prædicatur de accidentibus, non humanitas, dico, quod non est inconueniens, quia natura comparatur eis, quibus cõparatur in obliquo, non in recto: suppositũ autem aspicit

cit

Sex. Prin. c. 7. & in præd. cam. cap. vlt. & 7. met. tex. 59 in medio textus.

Sex. Princ. cap. vlt.

Cap. de specie, & de differentia.

cit cõparata sibi in recto: ideo hic est prædicatio, ibi non; suppositũ autem aspicit cõparata sibi, cum cõparatur accidentibus, vt habens accidentia, vel vt habens habito, & hoc non conuenit naturæ.

Ad primũ dico, quod minor est falsa, quod nullũ accidens est de intellectu substãtiæ, siue vniuersalis, siue singularis, nec hoc vult Porphyrius, nec Boetius; sed quod solum sint quædam communes affectiones substantiæ indiuiduæ.

Ideo alij dicunt, quod nec natura, nec suppositum includunt in suo conceptu accidentia; sed differunt, quia natura dicit quidditatem rei præcisè absque intellectu alicuius extranei, vel accidentis tã actuali, quam accidentali. Omnia enim alia à quidditate excludit; suppositũ vero tantum dicit præcisionem accidentalẽ, non aptitudinalẽ, ita quod licet in suo intellectu, actu accidentia non includit, nec tamen excludit aptitudinem inhærendi sibi accidentia.

Contra hoc arguo vt supra. Item aptitudo & habitudo ista quã tu includis in supposito cũ sit relatio includetur in definitione, quod est contra rationem & Philosophum. Ad rationem ergo, quando dicis, quod humanitas siue natura dicit quid præcisum, dicendum, quod verum est de subsitrato tali habitudini, vnde aliud est talem habitudinem habere, aliud in quantum talis. Alij dicũt, quod homo. quod est suppositũ, addat quid positiuum, & absolutum. Sed contra: quia nihil fuit absolutũ in homine, quod Christus non assumpsit: suppositum autem non assumpsit, quare non dicit quid positiuum. Itẽ dicunt omnes, quod si Christus dimitteret naturam humanam, fieret suppositum, & non per aliquid additum ex se, nec ab alio.

Est etiam alia opinio moderni, quod suppositum vltra naturã dicit negationem duplicis dependẽtiæ tam accidentalis, quã aptitudinis: sed contra dico, quod purã negationem nõ addit: ostensum est enim supra, quod conceptus, qui est le habere per modum hoc, & substrati, non est pura negatio. & de hoc inquæst. 2. aliquid dicetur. Dico ergo ꝙ solo conceptu distinguuntur. Sed vtrũ sint duo conceptus realiter distincti. Dicunt quidã, quod sic, quia quæ separari possunt realiter, sunt distincta: cõceptus suppositi & naturæ sunt huiusmodi, quod patet in Christo; vbi cõceptus naturæ humanæ separatur à cõceptu proprij suppositi: est ibi enim natura humana ita habita, quod nõ est ibi suppositum humanũ, dico habens. Item sola distinctio conceptuum impedit prædicationẽ: sed natura non prædicatur de suppositio, vnde nõ possum dicere, quod homo est humanitas, quare distinguũtur realitas cõceptus suppositi, & cõceptus naturæ. Itẽ, in omni alio citra primũ est compositio ex quo est, & quod est: sed ista cõpositio non est solũ rationis, qua in primo reperitur cõpositio rationis: ergo est compositio realis. Respondeo: dico, quod si cuilibet conceptuum responderet res aliqua: ergo qua ratione vnũ est separabile ab alio, & reliquum ab eo: sed impossibile est suppositũ separari à natura, & quidditate sua: ergo.

Item: Res qua differt suppositum, si esset realiter distinctũ à natura, aut esset substantia, aut accidens; nõ substãtia, quia tunc essent duæ substãtiæ in eodẽ; nec accidens, quia tunc esset natura habita ad accidente, & accidens esset habens, quod est impossibile.

Ad rationes dico: ad illud de Christo, quod non oportet, quod sit distinctio realis, sed rationis, quia in Christo dabit aliquid, quod sufficiet ad faciẽdum illud, quod faceret suppositum humanum, vtpote diuinum suppositum, quare non valet.

Ad aliud de prædicatione, dico, quod ratio nõ tollit prædicationem, sed modus oppositus inclusus in conceptu. Restat videre, quid dicat habitudo suppositi ad naturã, vbi suppositum, & natura realiter distinguuntur. Et vt magis restringamus; qua vnione vniuntur omnia, in quibus differunt realiter, quod est, & quo est, & certum est, quod est relatio.

Dicunt quidã, quod est quidã illapsus, quia Deus illabitur cuilibet creaturæ, & est sibi intimior; sed ita innititur in Christo, vt non sinat eam esse in se. Quidã dicunt, quod est quidã innixus, & iam arguitur contra. Quinã dicunt, quod est dependẽtia naturæ ad suppositũ nõ esse ad effectũ, vel è conuerso. Et ego dico, & pono diffinitionẽ, quod vnio suppositi ad naturã est esse alterius modo supradicto, & intrinseco, & quidditatiuo: primo ergo reddam rationem suppositorum in illa definitione, & prima primi: secundo probabo definitionem istam esse propriam.

Primo ergo reddo rationẽ illorũ, quæ in definitione supponuntur, & primo primi, scilicet, quod illa habitudo est, vbi. Nota, quod cõceptus generis & differentiæ sint alterius, vt simul sumpti. sed sic sunt alterius, quod cadunt in recto: respiciunt enim simul sumptum, vt inferius, & ita hoc, vt cum dicitur homo est animal. homo est rationalis: natura autem cadit ad suppositum, vt huius, non vt hoc, quia dicitur, Sortitas est fortis, non Sortes est fortitas.

Secundo dicitur vbi sciendũ, quod quædam sint alterius non modo simplici, vt dicitur 1. Polit. Dñs est serui nõ simpliciter, sed cũ additione, vt si dicã, Dñs serui dñs, sed seruus dicitur simpliciter: quia 2. Topic. quod nullo addito dico, simpliciter dico. Dñs autem nõ sic dicitur sine additio, & hoc intelligitur vniuersaliter in omnibus relationibus tertij modi. Quidam autẽ dicuntur alterius simpliciter sine additione, vt dicitur seruus dñi, & scientia scibi is, & creatura Dei. Nunc in proposito, quidditas, siue natura dicitur suppositi modo simplici: suppositũ autẽ nõ dicitur naturæ modo simplici, id est nõ sine additione. Tertio dico intrinsecè. Nota, quod quidã dicunt, alterius modo simplici, vt accidentia quadam respectu subiecti, non tamen intrinsecè, sed extrinsecè, vt indumentum, & talia quæ extrinsecè, non intrinsecè dicuntur alterius. Sed quædam dicuntur modo simplici intrinsecè; idest, sub nomine importante realitatẽ rei intrinsecã, sicut est natura, quæ dicitur esse suppositi modo simplici, & intrinsecè, quia nominat intraneitatem rei, cuius est suppositum.

Quarto dico, modo quidditatiuo, quia sunt quidã, qui dicunt alterius modo simplici, & intrinsecè, sed non modo quidditatiuo, vt caro & os, & huiusmodi dicuntur animal modo simplici, & intrinseco, nõ tamen quidditatiuo, quia non dicunt quidditatẽ eius, sed solæ res abstractæ vltimata abstractione dicũtur alterius modo simplici, & intrinsecè, & quidditatiuè, cuiusmodi est natura respectu suppositi. Secũdo reddo causam modi definiẽdi. Vbi nota, quod aliter definitur substantia, quia sine additamento, & aliter accidens, quia cum additamento, vt patet 7. metaph. Accidens autem absolutũ aliter definitur quã respectiuũ, quia absolutũ cũ vnico additamẽto, respectiuum cum duobus: cum enim relatio dependeat ex subiecto, & termino, oportet vtrumque in definitione ipsius ponere, vt eius totalis dependentia terminetur, alias talis definitio non esset terminus. Est autem regula, quod accidens concretum definitur per subiectum positum in recto, vt cum quæritur, quid est simus? nasus curuus: accidens autem in abstracto definitur per subiectum positum in

2. Top. cap. vlt. in fine.

7. met. tex. 12 & 13. a. vsque ad tex. 16.

obliquo, vt similitas, nasi curuitas: bene igitur est dictum, quod relatio naturæ ad suppositum est esse eius, quod est pertinens ad quamlibet habitudinem, quia etiam in definitione accidentium in abstracto cadit subiectum, vt differentia propria. Ideo accipiendæ sunt differentiæ ad istam habitudinem specificandam ex parte subiecti eius habitudinis, quod est natura respectu termini habitudinis, quod est suppositum: vt dicatur non quodlibet esse eius, sed esse eius; ideò, eorum quæ insunt, modo simplici.

Et nota, quod sicut dicitur 8. metaph. sicut ex additione cuiuslibet vnitatis transit numerus in speciem aliam; sic in definitione qualibet ex additione cuiuslibet specificæ differentiæ resultat nomini definitum; nam cum dico substantiam corpoream, habeo speciem vnam, si autem addo, generabilem, habeo speciem aliam, vt ignem. Si dico elementatam, habeo aliam vt lignum; si inanimatã, habeo plantã: si sensibilem, habeo animal: si rationalem, homo; & sic tot addam differentias, donec habeam definitionem propriam, quæ ita vni speciei conueniat, quod non alteri. Modo autẽ in proposito dico, quod hæc habitudo, vel relatio non est suppositionis, quia talia non dicuntur simpliciter.

Item, huiusmodi non ad hoc, sed oportet dicere modo quidditatiuo. & tali modo definiuntur sex principia, quia vbi est circumscriptio, non quæcunque, sed circumscriptiua, non est definitio.

Nunc tertio ostendam istam definitionem esse propriam & veram, probo sic. Definitio affirmatiua dicitur esse propria cuiuslibet rei, cuius negatio negat quodcunque à definito. Modo da mihi aliquid, quod sit alterius modo dicto, quin sit ibi habitudo suppositi & naturæ, certè non poteris dare. Item 7. metaph. definitio est æqualis cuicũque attribuitur, ita quod se mutuo aspiciunt: sed accipio nũc aliqua hypostaticè vnita, vt est ramus stipiti, & aquæ pars alteri parti aquæ, & albedo subiecto, omnia illa in nullo conceptu conueniunt, qui faciat ea esse suppositaliter vnita, nisi in hoc quod sunt alterius, modo simplici, & intrinsecò; non enim conueniunt in continuatione, vel informatione; aliam autem partem definitionis addendo habetur ratio specialis istius habitudinis.

7. met. tex. 20.

Item: illa est definitio propria, qua posita in subiecto, denominabitur subiectum à similitate, vt posita nasi curuitate sequitur nasus simus; sic ponas definitionem de vbi in aliquo, & statim illud erit vbeatum: sed pono naturam aliquam, quæ de se non est alterius suppositi esse vnitam modo prædicto, est impossibile, quin statim sequatur vnio hypostatica, & habitudo talis vnionis in re illa sine cõtradictione.

1. de anim. tex. 11.

Item dicitur, quod distinctiones logicæ sunt vanæ, quia non conferunt ad cognoscendũ accidẽtia propria; definitio autẽ philosophica est propria, qa per ipsã cognoscimus accidẽtia propria, quæ insunt rei. Nunc arguo: Illa definitio, quæ reddit causam accidentium est propria: sed ex definitione data manifesta sunt omnia attributa hypostaticæ vnionis. Probatio istius, attribuitur enim hypostaticè vnito non habere esse de se, sed supposito tantum per ipsum, vt manus per corpus. Item, intellectus non gaudet nec tristatur, sed homo per intellectum: posita ergo de aliquo prædicta definitione, quod sit alterius, &c. statim habes propositum. Sic dico de operari, posito enim de quocũque, quod sit alterius modo quidditatiuo non solum per illud erit; sed etiã per istud operabitur, sed mediante isto. Item, quod sic alicui vnitur, est illi ratio essendi: sed impossibile est aliquid ineſſe alicui, vt quidditas, quin illud sit ei ratio essendi, & habeat esse quidditatiuũ per illud. Est ergo vnio naturæ, & suppositi relatio quædã rationis, vbi extrema sola ratione distinguuntur: sed vbi extrema realiter differunt, talis relatio est realis.

1 de anim. tex. 64.

Nũc ego quæro, Vtrũ talis vnio sit possibilis nulla etiam præuia vnitate, & arguo quod sic. Talis relatio est possibilis secundum rationem: ergo secundum rem. Probatio cõsequentiæ, quia in colũna est dextrum secundum rationem: ergo in animali erit secundum rem.

Sed contra arguo: Identitas est possibilis secundũ rationem: ergo poterit dari relatio cõsimilis secundum rem, quod idem realiter habeat vim duorũ extremorum, quod est contradictio, quod sint eadẽ, & duo. Respondeo, quod non est simile, quia relatio idẽtitatis formaliter includit distinctionem, & de se includit vnionem, sed relatio habentis, & habiti est è contrario, eo enim ipso ponit distinctionem: modo relatio identitatis vnionẽ includit, non enim est inconueniens duo esse, & sibi referri secundum rationem, quod tamen non sit in re nisi vnũ, quod nõ est in ratione habentis, & habiti. Ideo in relatione eiusdẽ ad seipsum facere extrema ipsa realiter duo, est contradictio, ex eo quod ibi capitur idẽtitas primo conceptu, alias non conciperetur idẽ esse simul idẽ. modo in relatione habentis, & habiti nõ est ipsa repugnantia, cum in talibus eoipso identitas non capiatur, nec repugnat habens & habitum esse duo, sicut repugnat idem ad seipsum. Idem enim ad seipsum de suo conceptu dicit mihi duo, quãuis vnum realiter: habens verò, & habitum potius dicit mihi duo, quam vnũ. Item, quando est aliqua ratio, siue conceptus indifferens ad esse reale, & nõ reale, siue rationis, non est contradictio, si ponitur in re: sed cũ dico esse alterius, tunc nõ statim concludo quod sit solũ rationis, imo indifferenter cõcipio: ergo cũ abstrahat ab vtroque, sine contradictione potest poni & rei, & rationis. Item: Res vna simplex non implicat contradictionem, quia cõtradictio est inter duo repugnantia, 4. metaph. sed dare in re talem habitudinem, est dare simplex: ergo.

4. met. cap. 4. in fine.

Sed dices, quod imo repugnat esse alterius, & esse quidditatiuè, quia esse quidditatiuè non dicitur reale, esse autem alterius simplici modo dicitur reale. Itẽ, esse alterius est accidens, scilicet substãtiæ: ergo contradictio si ponis talem habitudinem in re, nulla autem est, si solũ ratione ponatur. Respondeo, quod hic nulla contradictio, nã ista habitudo non est relatio propriè, sicut nec vbi, &c. nec est alicuius decem prædicamentorũ. Probo ex 9. met. quia relationes habent fundamentum, vel identitatem, vel actionẽ, vel passionem, vel mensuram & mensuratum: sed hæc non est fundata super actionem & passionem, quia sine actione & passione, siue identitate prima facta est ista vnio ad verbum.

9. met. cap. 2. & 3.

Item, relatio non acquiritur, nisi mediante absoluto, saltẽ in altero extremorũ: sed natura assumpta est nullo absoluto addito primo ex parte verbi, vt patet: ergo nulla ex hoc verbo aduenit noua relatio, nec ex parte naturæ, vt ab omnibus conceditur.

Item: positis extremis ponitur statim relatio vera: sed posito verbo, & humanitate nõ ponitur relatio. Item Auicenna dat differentiam inter formas, quæ sunt habitudo, & formas, quæ sunt sola connexio, vt est secundum eum vbi & familia, in quo ergo genere est: & dico, quod non est in genere per se, reducitur tamen ad prædicamentum substantiæ. Probo: forma realis reducitur ad illud genus, in quo eadem

eadem est secundum rationem: sed vnio naturæ ad suppositum reducitur ad prædicamentum substantiæ: probo quia alias infra conceptum substantiæ esset accidens: ergo talis habitudo solum est modus substantiæ proprius. Volunt tamen quidam, quod infra intellectum substantiæ compositæ claudatur accidens; quia vnio materiæ & formæ, quæ eis accidit. Dico, quod non oportet hoc ponere, licet enim talis vnio sit accidentalis partibus, vt materiæ, & formæ, non tamen accidit composito; sed est de intrancitate eius, vt modus proprius. Similiter dico, quod ista habitudo non est relatio, nec accidens simul sumpta, licet sit accidens naturæ per se, & supposito.

Ad argumenta. Ad primum dico, quod esse alterius modo dicto non est reale de genere relationis, & similiter dico ad secundum.

Sed dices, quod esse hominẽ est esse absolutũ, sed si tali habitudine est homo, sequitur quod sit respectiuum. Dico, quod si sic concipis absolutum, vt hominem, vel digitum, sic est absolutum: sed dato esse hominis, non est esse absolutum, sed esse humanitatem huius dicit hanc habitudinem, & respectiuum.

Ad illud quod dicis, quod implicat contradictionem. Idem dico. & si dicis, quod istud esse, siue habitudo est accidens quidditati, & supposito: ergo per accidẽs quidditas facit quid: dico, quod aliqua sunt essentialiter eadem, & tamen ipsa identitas est accidens, vt Sortes, Plato essentialiter idẽ sunt, & tamen illa identitas ab vtroque potest separari, ideo nõ est impossibile aliqua per se esse vnita, & tamen ipsam vnionem cuilibet eorũ accidere, sicut Sortes & Plato sunt idem, & tamen destructo Sorte manet Plato, sic in proposito dico, & ita non includit cõtradictionem; ita est humanitas Christi quidditatiue, sicut forteitas Sortis.

Teneo ergo de quæstione, quod posita sola habitudine secundũ rẽ, qualis est inter conceptũ naturæ, & suppositi secundũ rationẽ Deus põt facere vnionem hypostaticã realiter nulla alia vnione præuia.

Ad argumẽta. Ad primũ dico, quod vniri est duobus modis, scilicet ad personam resultantem, vel ad personã præiacentem: primo modo est impossibile, corpus vniri animæ nulla vnitate præuia, ex quibus resultaret persona, quæ prius non erat. Secundo modo non est impossibile, vt humanitas, quæ vnita fuit personæ Verbi, quę iam inuenit personam præiacentem, ideo non sunt ibi duæ personæ, quia vnitur supposito iam personato.

Ad secundũ dico, quod licet à Philosopho, & Auicenna nõ enumeratur iste modus vnitatis inter modos Philosophi, tamen possibilitas non est propter hoc neganda, quia tunc nondum erat, nec negant, quin possit reperiri.

Ad tertium dico: Quando dicit, quod est causa entitatis est causa personalitatis, dico quod hæc habitudo non dat esse personam, vel suppositum, sed suppositari, vel personari.

Ad quartum dicis: Quando vnũ est ratio alterius, vnũ non est sine alio: dico, q nõ est hic similis vnio, sicut in cõtinuo, nec accidentis ad subiectũ, nec partis ad totũ, sed est ibi secundum rẽ talis vnio, qualis est, vbi suppositũ, & natura differũt secundũ rationẽ.

Ad quintum: Quando dicis de ente, & vno, dico, quod sicut est aliqua vnio, quæ non fundatur in aliquo, vt vbi est vnio locati, & loci, & tamẽ talis vnio nõ fundatur in vbi, sed est ipsum vbi. Ita dico, quod ista vnio est de genere substantiæ, quia sic naturam vniri supposito est formaliter illa vnio.

Ad sextũ: Qñ dicis, quod nulla inueniuntur individua sine præuia vnione. Respondeo, antecedens verũ est: sed cõsequentia est falsa. Et quãdo probas, quod est locus à superiori destructione, dico, quod non est superius. sed se habet per additionem.

Ad septimũ dico, quod omnes propositiones sic acceptæ sunt de inhærentia vera de facto, nõ tamen sequitur, quin possibile est aliter fieri. Vel dico, quod propositiones affirmatiuæ huius sunt necessariæ, non tamen concedo istud de negatiuis, non enim sequitur, non est, nec fuit: ergo impossibile est fieri, & hoc de totali quæstione sufficiat.

Quæstionis II.

ARTICVLVS I.

Vtrum naturam singularem de genere substantiæ sit possibile vniri alteri naturæ hypostatice.

AD secundam quęstionẽ. Dico autem naturam singularem propter partes, quæ non vniuntur vt natura, & arguo quod non. Impossibile est suppositum proprium separari à natura: ergo & alteri vniri. Probo maiorẽ, quia quæ realiter sunt eadẽ, impossibile est vnũ ab alio separari licet differãt penes conceptũ, vt homo & rationale; albedo & color. Probo consequentiam, quia impossibile est esse suppositum & alteri vnitum, imo est contradictio. Item: impossibile est rationem primæ substantiæ separari ab ea. Probo, quod supponitur in titulo quæstionis, q illa substantia sit singularis, & prima substantia: ergo impossibile est primam substantiã alteri vniri. Probo consequentiã, quia prima substantia est, quæ omnibus substat, vt dicitur in prædicamentis, & nihil sibi, ipsa autem omnibus, non autem alteri vniri potest, quia tunc alterũ sibi subiaceret.

Item: Impossibile est rationem primæ substantiæ separari à ratione generis. Probatur: quia ratio generis à specie non separatur: ratio autẽ totius generis substantiæ est per se esse tertio modo, quod idem est, q esse solitarium, & nulli inniti, ex 1. Poster. ergo impossibile est naturam huius alteri vniri. *1. Post. c. 4.*

Item, impossibile est naturam esse singularem, & cum hoc separari à ratione vnitatis, patet quia ens & vnum conuertuntur: ergo à ratione suppositali, quæ est esse, hoc patet, quia Comment. eodem positiuo dicitur ens, res, & vnum, & hoc Auicen. vnum addit solum in diffinitionem: ergo manẽte positiuo faciente hoc manet ratio suppositalitatis. Vera est ergo cõsequentia, scilicet, quod impossibile est rem separari à ratione vnitatis: ergo & à ratione suppositi: ergo impossibile est talem naturam alteri vniri: patet, quia iam separaretur à natura proprij suppositi. vt ad Philippenses: Humiliauit semetipsum formam serui accipiens. *4. met. cõ. 3.* *Ad Philippenses. c. 9.*

Respondeo primo recitabo dicta aliorum. Secundo ponam quod mihi videtur.

Quantum ad primum dico, quod possibile est naturã singulare de genere substantiæ vniri alteri supposito, vt est de facto, & fide tenemus: tota ergo difficultas quasi versatur circa possibilitatẽ istius vnionis, quod valde videtur difficile. Hanc autẽ difficultatẽ conati sunt diuersi diuersis modis ostendere, & reperio tres modos inueniendi possibilitatem hanc.

Est ergo vnus modus quorundam sumptus à ratione recessus ab vniuocatione, assumentes pro principio, quod quanto aliqua extrema plus distant ab inuicẽ, tãto minus confusa, & magis distincta sunt,

secundū proprias essentias ad vnionem concurrūt. Exempla multa sunt ad hoc, vt dicunt, verbi gratia: quia Sortes, & Plato parū distant non sunt vnibilia, sed alia, quæ magis distant, vt sunt contraria, possunt vniri, ex ipsis potest fieri medium: & cum sunt in eodem genere, vt albū & nigrū vniuntur in fusco. Itē materia, & forma, quæ nō sunt in genere nisi per reductionē, ideo quia multū distant vniuntur, & magis & inconfusè remanent quod erant in principio.

Itē sunt alia magis distātia, vt albedo & subiectū, & sic vniūtur ad inuicem, quod quodlibet manet in actu, & ita magis inconfusè vniūtur: si ergo sunt aliqua summè distātia possunt vniri, & inconfusè vniri: sed sic est suppositū diuinū, & natura humana: sunt enim multum distantia, & recedunt ab vnione. Ista autem opinio multum vadit longe à proposito, nec causam assignat, & ideo contra istam opinionem arguo sic: Magis distant substantia, & accidens, quàm materia & forma, & tamen materia & forma, cum faciunt vnum per essentiam, magis adinuicem vniuntur. Item: magis distat forma ignis à vera essentia, quam à forma alterius elementi: sed potentia illa impossibile est vniri; elementa autem naturaliter vniuntur in mixto: ista ergo opinio non dat causam vt causam, quia distantia extremorum non est ratio vnionis, tunc enim quanto magis distarent; tāto magis essent vnibilia, quod patet esse falsum.

Arguo adhuc quod duo sunt modi vnionis, vel vnus, qui est elementorum in mixto, vel quorumcūque extremorū, quæ in tertio vniuntur, vel miscentur, & alius qui est materiæ, & formæ. Ratio vnionis primi modi non est distantia, sed frangibilitas, vt franguntur b, & a, & in pronuntiatione huius syllabæ, quæ est ba, sic franguntur formæ elementorum, ex quibus forma media constituitur.

Item: distantia non est ratio eorum, quæ vt materia, & forma vniuntur, vel vt accidēs cum subiecto: sed præcisa ratio istius vnionis est potētia, & actus: & hanc rationem ponit Philosophus de materia, & forma, quomodo vnum faciunt, nec aliam assignat, nisi quia vnum se habet vt actus, alterū vt potentia. *5.met. tex. 5. & 6.*

Est alius modus quorundam, qui hanc possibilitatem aliter ostendunt, accipientes pro principio, quod idem est iudicium de natura, & suppōsito, sicut est de materia & forma. Ostendunt autem quod est quædam forma, quæ propriam materiam excedit, vt forma animæ; aliquando materia excedit, vt patet in generabilibus; aliquando æquantur suæ materiæ, vt patet in cœlo. Sic dicunt quod suppositum aliquando excedit naturam, vt quando ignis fit aqua; aliquando natura excedit suppositum, vt anima rationalis, quæ aliquando non est suppositum, ex quo volunt naturam dari, quæ diuino munere excedat proprium suppositum, & alteri vniatur, sicut in ista vnione beatifica.

Item contra illud; sed nec ista ratio valet: primo, quia suppositum diuinum non esset necessarium, ex quo talis natura diuina in vnione excedit omne suppositum. Item contra illud, quod dicit, quod materia excedit formam; dico, quod materia nō excedat nisi aptitudine, vt quia diuersas formas appetit: ita quod ille appetitus nihil dicit entitatiuè, alias sequitur opinio Platonis, quod priuatio sit principiū reale distinctum à materia. Item quod dicit, quod forma excedit materiam, vt anima, suppōsito quōd anima sit forma in materia. Contra: aut anima informat materiam propriam, & corpus per se, aut simul cum materia sua.

A Propter quod dico, quod nec materia formā, nec forma materiam se excedunt entitatiuè, nisi appetitu, & secundum hoc nihil ad propositum. Item contra illud, quod dicit, quod natura excedit suppositū, aut hoc est ita, quod simul sit in duobus suppositis, quod est impossibile; aut quod cadere potest à proprio suppōsito, & hoc est quod quæro, quare est petitio principij.

Item contra illud, quod dicit, quod suppositum excedit naturam, vt seruet substantiam sub natura ignis & aeris. Contra: in generatione aeris ex igne
B sola materia est subiectum permanens vnum, materia autem non est suppositum: ergo. Alij autem sic istam possibilitatem deducunt; dicunt enim, quod, licet impossibile sit rem vnius generis fieri rem alterius prædicamenti: non tamen impossibile est rē vnius prædicamenti inducere modum alterius prædicamenti. Exemplum: licet res de genere substantiæ non fiat res generis accidentis, nec è conuerso, tamen res substantiæ modum accidentis potest inducere: & è conuerso, vt patet de differentia substātiali, quę nominatur à Philosopho inter modos qualitatis 5. Metaph. sicut etiam patet de accidente in
C Sacramento altaris, vbi accidens non inhæret substantiæ. *5.met. tex. 19.*

Nunc in proposito, natura humana secundum quemdā modum accidentis potest inhærere alteri, & sic in supposito sustentari; quod est propriū accidentis: ergo. Sed cōtra: Impossibile est differentiam diuidentem genus ex vna parte, inducere rationem differentiæ diuidētem genus ex alia parte: ergo impossibile est subiectum induere modum accidētis.

Item: Ens contrahitur ad accidens per modum
D specialem accidentis, ita quod accidens nō est aliud quam Ens acceptū sub ratione illa: ergo omne ens sic specificatum tali ratione est de genere accidentis: ergo substantia, dimisso modo substantiæ & entitatis suę apponens modum accidentis, ex ipso fiet de genere accidentis.

Itē: Non est magis substātiæ propriū propriè pro priū substantiæ, quam propriè proprium accidens.

Ad hoc autem quod dicitur, quod accidens in Sacramento manet seperatum, ex quo sequitur, quod habet rationem suppositi per interemptionem, nā
E omne separatum habet rationem suppositi, vt anima à corpore separata, cum de ratione suppositi sit non dependere nec actu, nec habitudine; anima autem dependet à corpore, & accidēs plus à subiecto saltem habitudine: nō ergo propter separari induūt modum substantiæ subsistentis. Item naturaliter substantia induit modum accidentis propter modū alterius: sic enim est accidens alterius, quod est solum modus quidam, & affectio ipsius. Item: natura dat esse quid ei cuius est: natura autem de genere substantiæ sic est alterius accidens, quod ipsa est
F quidditas eius, & nō modus solū: ergo. Cōfirmatur hoc, quod natura humana in Christo verè quiddificat suppositum verbi, & per ipsam est quid.

Ad hoc quod dicis, quod differentia substantialis est qualitas; dico, quod si accipis qualitatem, secundum quam quales dicimur de genere accidētis, nego assumptum, nec Philosophus hoc vnquam intellexit; nisi accipias qualitatē pro omni eo, quod determinat, & specificat indeterminatum, & confusū, & si sic accipis, dico, quod non solum habet modum qualitatis, imo est ipsa qualitas, vel determinatio quædam, & ex hoc non habes propositum. Itē alius modus inducitur ab eodē. Ratio indiuidui est prior

quam

quam ratio suppositi, quia circa suppositum est indiuiduum, & non è conuerso: ergo natura, vt indiuidua, prior est, quam vt suppōsita. Cum ergo Deus possit separare prius à posteriori, poterit influere naturæ, vt stet individua, & non suppōsita; & cū non habeat suppositum in natura propria, inclinabitur ad aliud suppositum scilicet Verbi.

Contra: quod Deus prius non potest separare à posteriori, patet maximè in conceptibus, vt non potest albedinem à colore, nec animal ab homine separari, nec è conuerso; quia tunc esset albedo sine colore, & esset vnum pulchrum nihil, & sic propositio non est vera: Vel est propositio assumpta ex puris particularibus, vel ex falsa propositione, quia vt supra dictum est, homo est suppositum, & non est indiuiduum.

Aliter dicunt alij circa istam posibilitatem, & quasi in illud redit cum præcedenti; dicunt enim, quod actum dicit, vnitur subiecto per modum formæ informantis, & per modum suppōsito adiacentis: modo Deus potest vnum modum separare ab alio, vt scilicet adiaceat, & non informet, eo modo, quo dicimus diuinam essentiam esse rationem visionis in patria per formam subsistentem non inhærentem.

Contra primo de accidente. Dico enim, quod impossibile est accidens sic vniri suppōsito, vt non informet, probo sic; quia Impossibile est effectum formalem separari a causa formali: nunc ratio, & causa formalis, quare accidens vniatur suppōsito, est informatio. Probo: illud est ratio formalis effectus, quo posito ponitur, & remoto remouetur, nunc impossibile est, quod accidens informet, quin eo ipso suppositetur in subiecto, alias si non informaret, esset separatum à subiecto, & sic nō
D suppositabitur in illo, ideo ostendi quæstione prima, quod nulla alia vniri possunt sine præuia vnitate, quæcunque sint, excepta vnione suppositi ad naturam, quod etiam dico de essentia diuina.

Ideo alius modus dicit, q talis natura singularis humana potest vniri tali vnione, quod probat sic. Illud est possibile naturæ singulari de genere substantiæ, quod non includit contradictionem, nec sibi repugnat: sed vniri alteri, vt suppōsito, non repugnat naturæ singulari de genere substantiæ:
E ergo. Probatio minoris, quod quando dico Sortes est suppositum, vel quando dico naturam suppositam, quæro quid addit suppositum super naturam, dico quod nihil absolutum, sed solum addit negationem dependentiæ ad aliud. Sed triplex est dependentia, vel negatio dependentiæ, quædam est actualis inhærentiæ, alia habitualis, & naturalis, alia potentialis, & aptitudinalis. Exemplum, lapis non est in centro, hic negatur depēdentia actualis lapidis ad centrum, sed non ex hoc sequitur, quin lapis sit in potentia aptitudinali, vel habituali ad ipsum centrum, scilicet, vt sit in centro: si vero dico; ignis non est in centro, hic negatur actu esse in centro, & cum hoc ex natura rei negatur potentia aptitudinis naturalis, quia ignis nullam habet inclinationem naturalem ad ipsum centrum, sed ex hoc non tollitur potentia obediētialis, quin posit poni in centro, nō. n. repugnat igni ex natura rei. Si vero dico, Angelus non est in centro localiter, hic primo negatur dependentia actualis, quia negatur actus verbi, negatur etiam dependentia aptitudinalis, vel habitualis, quia Angelus non habet habitudinem, siue inclinationem, vt sit in cen-

A tro; negatur vniuersaliter dependentia obedientialis, quia per nullam potentiam angelus est in loco, ideo nec in centro. Modo dico, quod negatio dependentiæ actualis non constituit suppositum, quia tunc anima separata esset suppositum, sed negatio istius duplicis dependentiæ, scilicet accidentalis, & habitudinalis suppositum constituit; vt omne illud sit suppositum, quod nec actu, nec habitudine dependet: sed dictum est statim, quod res non dependens naturaliter, nec habitu potest dependere dependentia obedientiali. vt dictum fuit de igne, quod non
B est in centro naturaliter, nec actu, nec habitudine dependentiæ ad centrum, & cum hoc ex potentia obedientiali potest poni actu in centro. Sic dico, natura singularis de genere substantiæ, quæ actu est suppositum, ex eo quod alteri non inhæret, nec habitudine naturali dependentiā habet ad suppositum, alterum potest ex obedientiali potentia vniri alteri, & sic erit actu dependens, & alteri inhærens.

Item idem Doctor deducit conclusionem istam sic: Aliquid potest repugnare alicui, dicitur, vel ex
C hoc, quod ab eo negatur absolutum, quod est ratio formalis illius, vt album negatur de nigro, quia sibi albedo repugnat: omne enim album albedine formaliter est album. Aliquando negatur proprietas aliqua à subiecto ex sola negatione non dantis, vt si dicam, aer non est lucidus de nocte, ex hoc solum, quia non est sol, qui det. Ista autem negatio, quæ est ex sola absentia dantis, inuenitur in subiecto: aliquando enim negatur proprietas a subiecto ex absentia dantis, ita tamen, quod subiectum de se sibi determinat alteram partem, vt si graue sit generatum extra centrum, sic non erit in centro: vel quia
D non est dans, vel non est impediens remouens, quod tamen sibi determinat esse in cētro. Aliquando autem sic negatur aliqua proprietas à subiecto propter absentiam dantis, quod tamen subiectum est in potentia neutra ad illam, vt sunt omnes formæ rerum naturalium in potentia ad formas artificiales.

Modo ad propositum, esse alterius aliquando repugnat naturæ de genere substantię ex aliquo positiuo, vt in diuinis proprietas personalis, vt paternitas dat incommunicabilitatem; aliquando autem
E tali naturæ repugnat non esse alterius, propter hoc solum, quod potens dare non dat, vt in creaturis, in tantum quod talis natura in creaturis est in potentia neutra ad recipiendum de se ex eo, quod non determinat sibi ex natura rei alteram partem.

Istud est satis subtiliter dictum, sed deficit in duobus principaliter; primo quia propositum non euacuat: secundo quia supponit quædam non vera. Primum ostendo sic. Dicit enim in prima deductione, quod natura de genere substantiæ habet annexam negationem dependentiæ actualis, & habi-
F tualis, sed non obedientialis, & hoc tamen est propositum nostrum, vtrum sibi repugnet ex natura rei, quare petit principium.

Item in secunda deductione dicit, quod talis natura est independens, quia agens non dat independentiam, quam non sibi determinat, sed est in potentia neutra ad vtrumque, & tamen hic quæro, vtrum sit posibile naturam huiusmodi alteri vniri; ita quod sibi non determinet non vniri: omnis enim res est in potestate ad illud, quod sibi non repugnat, & sibi oppositum non determinat, videtur ergo petere principium.

Item contra hoc, quod dicit talem naturam esse

in po-

in potentia neutra, vt sit alterius, arguo sic. Omne, quod est indifferens ad secundo opposita, ita naturaliter inest sibi vnum sicut aliud: ergo sic erit naturæ humanæ naturaliter esse alterius, sicut non esse: ergo esse eius in verbo erit naturale, & non miraculo sum, quod est falsum.

Item licet accidens actu possit non esse alterius, vt patet in sacramento altaris, tamen semper habet annexam naturalem dependentiam, vt sit alterius; sic licet substantia per diuinã potẽtiam sit alterius, tamen semper in ea remanet naturalis aptitudo, vt sit hoc, & non alterius. Et confirmatur, quia si natura humana in Christo dimitteretur à verbo ipso, nullo addito esset hoc, vt omnes volunt.

Item dicitur, quod materia respectu formarum artificialium est in potẽtia neutra. Contra, Author. 6. principiorum, omnis forma artificialis vel est per incisionem, vt statua; vel per appositionem, vt pictura: sed vbi incisio, & appositio, ibi violentatio: vbi autem violentatio, ibi non est natutalis inclinatio: non enim est indifferens violentatum respectu eius, ad quod violentatur. Item dicit, quod suppositum addit ad naturam solam negationem. Contra: pronomen significat merum suppositum, vt dicit Priscianus, & Petrus Helias Commentator suus, pronomen non significat negationem meram. Item: conceptus suppositi est conceptus habentis, & eius quod est, vt patet ex resolutione simul sumpta: sed negatio non est conceptus habentis, nec eius, quód est: ergo.

Item: Istæ duæ Propositiones Sortes est Sortes, & ista, Tu es Sortes, sunt propositiones diuersæ, quia per secundam scio aliquid, quod ante non sciebam, per primam autem nihil scio plusquam ante. Sed tunc sic, quod duæ propositiones sunt aliæ, aut differunt in subiecto, aut in prædicato, aut in vtroque: sed ista nec in prædicato, nec in vtroque differunt: ergo in subiecto, quod est, Sortes es tu: sed si sunt diuersa subiecta, & conceptus sunt diuersi: ergo non est idem tu, quod Sortes, sed Sortes dicit suppositi, & naturam: ergo ly Tu, solũ significat suppositum, vel naturam: non naturam: ergo suppositum: non ergo dicit negationem meram suppositum, cum sibi respondeat conceptus positiuus significatus per ly tu.

Item; cum sortes prædicetur de ly tu, si tu merã negationem diceret, prædicaretur Sortes de meranegatione. Dices, quod pronomen significat primam, sed Sortes vltra sorteitatem non nisi negationem. Contra. In conceptu de Sorte intelligo ta. Sed instabis dicendo, quod tunc Sortes erit demonstratiuum, sicut tu, quia tu includit demonstrationem. Respondeo, quod aliud est significare, aliud est demonstrare; modo conceptum suppositi, qui est conceptus spoliatus, aliquando contingit significare demonstratiuè, vt si dicam tu, vel ille; aliquando qualificatiuè, vt si dicam tu, vel ille Sortes: aliquando per accidens, vt per participium.

Itẽ ipse dicit alibi, quod per hypostasim dat entitatem, & incommunicabilitatem, vt paternitas. Modo dicit, quod dicit meram negationem: sic ergo imaginor, quod Sortes idem dicit, quod habens Sorteitatem, quorum vnum cadit in recto, reliquũ in obliquo; modo si conceptus suppositi diceret negationem puram, & conceptus habentis, non sit negatio pura, vel in conceptu de Sorte implicatur conceptus alius à natura, & suppositi; vel idem erit conceptus habentis & habiti, & tunc idem haberet se, & idem respectu eiusdem cadet in recto, & obliquo.

Nunc pono, quod mihi videtur, & pono punctum difficultatis primo, secundo pono rationem meam pro hoc.

Propter primum dico, difficultas quæstionis primo ex hoc oritur, vt enim ex superioribus patet, esse alterius, vel se habere ad alterum, quod est idẽ, modo simplici, & quidditatiuo est habitudo quædã & relatio, modo videtur difficile, quomodo talis relatio immediate possit fundari de nouo in natura singulari de genere substãtiæ, & hæc substãtia, quæ non est alterius, adueniente relatione fiet alterius quidditatis, & tale impossibile est, quod fiat quidditatiuè, quod sit quidditas eius, & id sit, quod per id.

Secundus punctus istius difficultatis ex hoc accipitur. Cum enim concipio istam habitudinem solum rationis, sicut concipio Sortem à Sorteitate solum ratione, & conceptu differre. Modo est difficile videre, quomodo realiter possit dari habitudo, quæ sit relatio rationis inter realiter distincta, qualis concipitur inter Sortem, & Sorteitatem, quæ differunt solum ratione, & distinguuntur solo conceptu. Ratione primi puncti oriuntur dubia, quia aut dabitur sibi ista relatio, mediante absoluto aliquo dato; aut immediatè: sed neutro modo hoc potest fieri; non immediatè, quia relatio immediatè non fundatur in substãtia, sed modo vnius, vel modo potentiæ actiuæ, & passiuæ, vel modo mensuræ, & mensurati: omnes autem illi modi accidũt substãtiæ, quia vbique datur medium: & Confirmatur de identitate, de qua minus videtur, quæ fundatur super formam, vt in suppositis duobus numeratur, quæ numeratio accidit formæ. Item, natura præcidit omne accidens, & excludit; non enim dicitur humanitas alba, & sic de alijs, sed illa habitudo est accidens, quia potest adesse, vel non adesse. Item, relatio non potest esse in aliquo extremo, nisi adueniente aliquo absoluto: non ergo immediatè, nec mediatè aliquo, quia tunc non esset per illam naturam quidditatiuè tale suppositum diuinum, scilicet Christus, quia quo aliquid est quidditatiuè aliquid, immediatè datur, quia alias quidditas non inesset immediatè.

Item, quod est alterius, vt quidditas, est eius immediatè. Item, quando repugnat alicui esse fundamentum huius relationis, per nullam potentiã potest sibi dari, quod sit fundamentum, in quantũ tale. vt albo repugnat, vt tale, quod sit fundamentum paternitatis: sed esse huius repugnat substãtiæ, quia oppositum eius est de sua essentia; scilicet, esse per te.

Alia difficultas ratione secundi puncti, cum illud esse huius modo simplici, & quidditatiuo sit quid definire illud, & facere quid, est dubium quomodo quidditas aliqua possit quidditare realiter distinctum, cum quicquid est sit semper idem cum eo, cuius est, vt probatur 7. Metaph. *7. Metaph. text. 20. & 21.*

Nunc pono rationem meam, quod nullo modo modo sit incompossibile naturæ singulari de genere substantiæ vnius alteri modo simplici, & quidditatiuo, probo sic: Impossibilitas est in aliquo subiecto semper ratione alicuius negationis inclusæ in subiecto respectu illius, ad quod dicitur incompossibile, vt dicitur 4. Metaph. album enim est impossibile fieri nigrum, quia albedo non est nigredo, & vniuersaliter in omni oppositione includitur negatio, *4. Metaph. text. 26.*

gatio, vt dicitur ibidem. Formo ergo rationem sic, In quocunque subiecto non inclu itur negatio istius relationis, quæ est esse alterius, modo simplici, & quidditatiuo, talem relationem non est impossibile dare illi subiecto, quia possibili posito in esse nullum sequitur impossibile: sed negatio istius habitudinis non includitur in natura singulari de genere substantiæ. Probo, omnis negatio inclusa vel est de primario intellectu, vel de secundario; talis autem negatio non est de intellectu primario, quod patet, quia nec vnum est simpliciter de primo conceptu entis. Item, nulla negatio, cum importer relationem ad extrinsecum, est de primo conceptu absoluti; nec de secundario intellectu, vt sequatur tale subiectum. Probo: aliquid est subiectum negationis, aliquando modo subiectiuo, & causatiuo, idest, quod talis negatio causatur ex natura subiecti; aliquando est aliquid subiectum negationis subiectiue solum: primo modo ens est subiectũ indiuisionis, quia indiuisio causatur ex natura entis, quia eodẽ positiuo est indiuisum, & ens ex Commentator 4. Met. com. 2. Secundo modo aer est subiectum lucis, quia solis subiectum, lux enim non causatur ex natura aeris. Vel per alia verba planius possumus dicere, Negatio est in subiecto, vel quia negatio non includitur, vel quia cum hoc, quod non includitur, excluditur ex natura rei. Ad propositum quando negatio est in subiecto solum subiectiuè, & non causatiue non repugnat affirmatio opposita tali subiecto, vt aeri tenebroso non repugnat lucidum esse, sed solum repugnat, quando negatio est in subiecto subiectiuè, & causatiue, idest quod oriatur ex natura illius: sed naturæ singulari de genere substantiæ sic ineſt ista negatio, non esse alterius, quod solum includitur subiectiuè, non autem includitur causatiuè. Probo: Si substantiæ inquantum substantia, repugnat vniri alteri: ergo omni substantiæ repugnat: sed ego reperio naturã de genere substantiæ, vt hanc aquam, cui non repugnat alteri vniri modo suppositi, vt alteri aquæ, ex quibus vnum suppositum constituatur de necessitate, & prima amittit rationem suppositi; alias si rationem suppositi retineret, cum hæc aqua adiuncta alteri aquæ fit pars eius, habebit quælibet pars suum suppositum pari ratione, & sic erunt infinita suppositа in eodem, quod falsum est: ergo amittet rationem suppositi. Ex quo sequitur, quod ex natura illius aquæ non oriebatur esse hoc, antequam alteri aquæ vniretur: ergo sequitur conclusio principalis, quod substantiæ (inquantum substantia) non repugnat alteri vniri, & amittere rationem suppositi. Contra hoc sic arguo: Auicenna 1. Metaphysicæ suæ ait: accidens & substãtia sunt oppositа, & se habent, vt affirmatio, & negatio: ergo, ꝙ accidens affirmat ex ratione propria, negat substantia ex sua ratione: sed accidens est vnibile per modum suppositi, & oritur ista affirmatio ex natura accidentis: ergo negatio istius, quæ est non esse vnibile per modum suppositi, ineſt substantiæ, & ex natura eius oritur. Respondeo, Dico, quod ista ratio non est contrã me; nam accidens, vt accidens, non habet de ratione sua, quod insit, vel quod sit vnibile per modum suppositi, sed solum per modum informantis; licet forte ex hoc, quod informat, sequitur vnio in suppositо, sed hoc non ineſt accidenti, vt est in suppositо, sed solum vt ineſt in subiecto per modum formæ, & non partis, nec per modum quidditatis, immo hoc repugnat accidenti. Si ergo, quod accidens affirmat, substantia negat, cum ineſse suppositо accidens non affirmat maxime per modum partis, & quidditatis, scitur, quod vniri suppositо modo partis, & quidditatis, non repugnat substantiæ, vt substantia est, sed solum per modum cuiusdam modi, & affectionis: hoc enim per se accidenti ineſt, & ex natura eius oritur.

Dices, quod vniri alteri, vt suppositо, non repugnat substantiæ, vt substantia est, sed vt completa est, quia partes substantiæ vniri, vt partes, non est impossibile. Dico, quod non solum substantiæ incompletæ repugnat, imo nec completæ vniri alteri, vt suppositо. Probo, quia hæc aqua est substantia completa, & hic ramus, qui inseritur, est substantia completa. Quæ est ergo ratio propria substantiæ, vt diuiditur ab accidente, & a substantijs imperfectis, cniusmodi sunt partes, vnde erit ratio substantiæ completæ magis, quam incompletæ, & etiam accidentis, & dico hic, quod secundum quod dicitur 5. Metaph. perfectum est, cui nihil deest. Est autem perfectum simpliciter, & huic nihil deest simpliciter; est etiam perfectum in genere, & huic nihil deest in illo genere: Deus autem est perfectus simpliciter, vt ibidem dicitur, sed in genere eorum, quæ per se sunt in genere, illud erit perfectum, cui nihil deest, vel quod non indiget alio, vt sic: igitur ex hoc accipio rationem perfectæ substantiæ, & in hoc distinguitur à substantia, quæ est pars, & ab accidente, scilicet, nullo indigere, vt sic. *5. Metaph. text. 21.*

Non ergo est ratio specifica substantiæ non esse in altero, vel per se esse, sed solum non egere altero, vt sic, & per istam rationem distinguitur ab omni eo, quod non est substantia, & à substantia imperfecta. Ex quo apparet, quod accidentia in Sacramento altaris, quãuis sint separata à substantia, & sint extrema per se, non propter hoc habent specificum modũ perfectæ substantiæ, quia modus perfectæ substantiæ, non est solum separatum esse, & per se existens, sed vt dictum est, non egere aliquo vt sic: accidentia autem, quantumcunque sint separata à substantia, semper tamen dependent, quare & semper egent. Idem dico de partibus quibuscunque substantiæ completæ.

Nunc concludo propositum, cum non egere non plus dicat, quam posse esse per se sine alio: hoc autem non excludit alteri posse vniri, vt quidditas; si ergo non excludit, nisi sibi ineſt oppositum eius ex natura rei, & per consequens ineſt sibi solum subiectiue: quod autem sic ineſt, potest nõ esse, vt dictum est supra: ergo illa negatio alteri non vniri substantiæ non ineſt, cum sit in potẽtia neutra: ergo & eius oppositum, scilicet alteri vniri, non est sibi incompossibile.

Contra hoc sic arguitur, quia ex dictis sequitur, quod natura humana in Christo sit naturaliter vnita, & sic non est miraculosè: ex quo non plus sibi determinat ineſse, quã non ineſse, vtrũque est sibi ex æquo naturale: sed naturaliter natura singularis de genere substãtiæ est per se hoc: ergo erit sibi naturale alteri vniri, ex quo non repugnat sibi. Dico, ꝙ non omne est naturale, quod non repugnat, sed solum illud vocatur naturale, ad quod res est in potentia naturali. Imo res quandoque determinat sibi oppositum, & tamen non oportet, quod eo ipso, quod non sunt in potentia naturali, repugnent: ignis enim nõ est in potestate naturali, vt sit in centro, nec accidens, quod sit sine subiecto, & tamẽ non repugnat igni, vt sit in centro, & accidẽti separari.

Vbi

Vbi nota, quod quædam dantur supernaturaliter, & violenter, vt illa, ad quæ res non est in potentia naturali, & vltra hoc res sibi determinant oppositum, vt si graue detineatur extra centrum, & ignis approximatus non comburat: quædam dantur supernaturaliter, non tamen violenter, vt illa ad quæ res, licet non sit in potentia naturali, tamen non determinat sibi oppositum. Nunc dico, quod illa possibilitas non est impossibilis primo modo, sed secundo, & sic patet quo ad primum punctum difficultatis prætactum.

Et cum dicis, quod iste respectus fundatur in creatura mediatè, vel immediatè, dico quod immediatè. Et cum dicis, quod relatio non fundatur in subiecto immediatè: dico non est verum, & tu probas per 5. Metaph. quod relatio fundatur in subiecto. . . . vel modo potentiæ actiuæ, vel passiuæ, dico, quod si verum est, solum est verum de relatione propria, quæ est de genere relationis accidentis, talis non est hic. Et dicis vlterius, quod accidens præsupponit esse, concedo, & dico, quod talis habitudo fundatur super rem naturæ, quam denominat, & non suppositum. Et cum dicis, quod relatio non aduenit de nouo, nisi per absolutum. Dico, quod verum est de relatione, quæ oritur positis extremis, & quæ vere est relatio, non aduenit de nouo: modo ista habitudo solum est connexio quædam; & tunc dico, quod non omnis connexio fundatur per potentiam absoluti, vt si vnio duo ligna, erit ista vnio nullo addito absoluto. Et cum dicis vltra, quod tali naturæ repugnat fundamentum, dico, quod non est ista repugnantia in tali natura, vt causata ab ea, sed solum subiectiuè, vt superius dictum est, & sic non repugnat, vt quamuis non sit naturale vltimæ sphæræ, non circumscribi, tamen si Deus aliam conderet sphæram, eo ipso poneretur circumscribi nullo absoluto addito à parte eius. & ex hoc confirmatur, quod illa negatio, non circumscribi, non causatur ex natura vltimæ sphæræ, sicut causatur non circumscribi Angeli ex natura sua, sed est in simplici repugnantia.

Etiam propter secundum punctum non tollitur ista possibilitas, & confirmatur, quia nisi esset possibile quidditatiue quidditatè suppositum realiter distinctum, non dubitaret Aristoteles 5. Metaph. vtrum idem sit quidditas; nec Hilarius 7. de Trinit. Tunc dico, quod omne suppositum aliqua natura quiddificatur: est autem quandoque, quod suppositum quiddificatur aliqua natura, iam alia natura quiddificatur. Quandoque vero suppositum nudum quiddificatur natura propria, & isto modo oportet, quod idē sit quidditas, & ipsum cuius est quidditas, & hoc intendit Aristoteles. Et confirmatur, quod ipse dicit 7. Metaph. quod in entibus solitarie illud est quidditas, & cuius est quidditas; primo autem modo non requiritur identitas, vt ipse dicit ibidem; hoc factum est verum, quod vltimo est deuenire necessario ad quidditatem, quæ sit idem cum supposito, quia est resoluere vsque ad vltimam quidditatem.

Nunc ad alia principalia. Ad primum cum dicitur, quod impossibile est proprium suppositum separari; dico, quod verum est realiter, tamen quantum ad conceptionem potest concipi, vt quo, non tamen, vt quod.

Ad secundum dico, quod illa natura non est omnino prima substantia.

Ad aliud cum dicis, quod proprium est substantiæ esse per se, concedo de substantia, prout est hoc, sed possum istum conceptum separare, & remanebit mihi conceptus naturæ, qui est illud, quo; sed non esse hoc, vt patuit.

5. met. tex. 20.

7. met. tex. 20. & 21.

ARTICVLVS II.

Vtrum omnem naturam singularem de genere substantiæ sit possibile alteri vniri hypostatica vnione, & quidditatiue supposito diuino.

AD secundam Quæstionem quæro: Vtrum omnem naturam singularem de genere substantiæ sit possibile vnire hypostatica vnione, & quidditatiue supposito diuino, & quod non, probo sic: Natura irrationalis est de genere substantiæ singularis: sed ipsa non potest vniri: ergo. Minor patet, quia ex vnione naturæ cum diuino supposito sequitur communicatio idiomatum: sed si natura irrationalis, vtpote asinus, esset vnibilis, Deus diceretur asinus, & rudibilis, hoc videtur inconueniens, quare non est vnibilis.

Item substantia quintæ essentiæ est singularis de genere substantiæ, vt sol, sed non est vnibilis: ergo. 5. met. tex. 6.

Minor patet, quia quod est necesse ex se 5. Metaphysicæ, nullum tale est vnibile. Item ablata causa, & ratione formali aufertur effectus, & ablato fundamento aufertur relatio: sed secundum Augustinum, ideo creatura rationalis vnibilis est, quia est imago Trinitatis: sed creatura irrationalis non est imago Trinitatis, quia imago Trinitatis attenditur penes potentias animæ intellectiuæ: ergo. Maior patet, quia ablata albedine, impossibile est, quod remaneat relatio similitudinis: ergo.

Item: Nō omnis natura de genere substantiæ est capax omnis perfectionis, cuius est capax natura intellectualis. Item: Illud, quod non est capax minoris vnionis, nec maioris: sed actus beatificus, & vnio beatifica est minor, quam hypostatica: ergo, quod non potest eleuari ad beatificam vnionem nō potest eleuari ad hypostaticam: sed non omnis natura de genere substantiæ est capax istius vnionis, nec potest omnis natura eleuari ad fruitionem beatificam, vtpote natura irrationalis, quare nec à diuino supposito assumi in vnione hypostatica. Contra, quando aliqua conditio, vel proprietas repugnat omnibus speciebus per rationem generis, si est in vna, & in omnibus, quia in omnibus est ratio generis: sed esse alterius quidditatiuè repugnat, vel conuenit omni substantiæ generaliter, quia substantia: ergo si in vna inuenitur, vel est esse alterius quidditatiue, & in omnibus potest esse: sed est in vna natura rationali, vtpote in humana, ergo in omnibus potest esse.

Respondeo extendēdo nomen substātiæ ad creatam, & increatam: Primo inquiram, quamuis Deus nō sit in genere, inquiram de natura, vel substantia intrinseca: vtrum sit alteri vnibilis. Secundo de creata. Tertio de omni. Quarto: Vtrum intellectualis, vel humana sit magis vnibilis.

Quoad primum, Vtrum substantia, vel natura increata sit alteri vnibilis: sciendum, quod natura humana in verbo cadit à proprio supposito, & suppositum diuinum quiddificatur per humanitatem. Modo quæro, quare non fuit ita è conuerso, scilicet, quod natura increata quiddificaret suppositū in natura creata, quiddificaretur natura diuina, & esset natura humana, sicut suppositum diuinum quiddificatur natura diuina, & natura humana?

Et circa hoc est opinio cuiusdam Doctoris moderni, qui dicit, quod non est possibile hoc, scilicet, quod suppositum humanum quiddificetur natura humana, & diuina; ita quod ibi non esset suppositum diuinum, ratio autem sua est ista, quia suppositum in diuinis dicit aliquid positiuum, quia essentia diuina determinatur ad suppositum per aliquid positiuum, suppositum autē humanum, vel in creatura dicit puram negationem: ergo si essentia diuina terminaretur ad suppositum in creatura, vel humanum terminaretur non ad positiuum, sed magis ad negationem: sed hoc est impossibile: ergo natura diuina non potest terminari ad suppositum humanum. Sed quia, vt dictum est, suppositum in creaturis dicit puram negationem; ideo non repugnat sibi, scilicet naturæ humanæ, quod terminetur ad suppositum diuinum, & ideo sibi repugnat esse alterius, quia terminatur ad aliquid positiuum, vtpote ad diuinum suppositum: nec adhuc repugnat sibi dependere ad illud, naturæ vero diuinæ repugnat dependere ad suppositum alterius naturæ, eo quod natura diuina suppositatur aliquo positiuo, puta proprietate personali, quæ dat incommunicabilitatem naturæ creatæ, non repugnat, quia non suppositatur aliquo positiuo, sed solo negatiuo, puta proprietate personali, quæ inest, quia agens non dat sibi potenti recipere, nisi intelligatur ad hoc aptitudine naturali.

Contra, non obstat, quod essentia diuina terminetur aliquo positiuo ad esse hypostaticum Patris, tamen potest terminari, & esse in alio supposito, vtpote Filij, & Spiritus sancti: ergo non repugnat (sic exponit iste) suppositari in pluribus.

Item contra quod dicit, quod suppositum in natura creata nō dicit aliquid positiuum, sed puram negationem, vel hoc intelligit formaliter contra, quod fuit argutum superius, quod conceptus suppositi est conceptus habentis: negatio vero non potest talem conceptum habere, quia non possum dicere, quod negatio sit habēs: aut intelligit subiectiue, quod falsum est, quia negatio fundaret affirmationem, quod impossibile est; aut intelligit causatiuè, scilicet, quod nō habet, quod non dat agens, & ex hoc habetur propositum, sicut fuit dictum, quare adhuc restat dubium.

Et idcirco dico aliter, quod hoc est impossibile, quia impossibile est aliquam relationem realem de nouo aduenire naturæ increatæ, quia tunc Deus esset recens, & mutabilis, quia aliquid sibi de nouo realiter aduenire: sed quicquid est in Deo est ipse Deus; esse autem alterius modo intrinseco, & quidditatiuo est vere quidditare illud, & cum talis habitudo aduenire sibi de nouo, inciperet esse nouiter Deus, vel de nouo Deus, quod est absurdum. Ex hoc patet, quare repugnat supposito diuino quiddificari quidditate realiter alia, & creata.

Secundo ex speciali modo: hæc enim habitudo est relatio quædam: modo autem quædam sunt relationes æquiparantiæ, vt amicus amici; quædam habent fundamentū æqualiter, & vniformiter participant à quolibet extremo, vt similitudo super albedinem; quædam est relatio superpositionis, siue secundum analogiam, quæ includit ex parte extremi superpositionem, ex parte alterius suppositionem, vt dominus serui: sed habitudo naturæ ad suppositum est relatio suppositionis includens ex parte naturæ suppositum, quia est habitudo habiti ad habentem, & minus principalis ad magis principale, & eius quod est alterius ad id, cuius est: natura autem diuina nō potest referri ad suppositum creatum relatione, vel habitudine suppositionis, nec quasi minus principalis ad magis principale, nec eius quod est alterius ad id cuius est: ergo non est vnibilis alteri supposito, quia natura diuina tūc diceretur habita, suppositum vero creatum diceretur habens, quare impossibilis talis vnio.

Item: quando aliqua sic referuntur, quod correlatiua dicuntur ad inuicem, non tantum sub nominibus relatiuis, sed etiam sine nominibus relatiuis, tunc sunt relationes æquiparantiæ, sed quando in vno est sub nomine relatiuo, & in alio nō, sunt relationis suppositionis, & superpositionis, vt seruus dicitur domini, & hoc quod sequitur, est exēplum de primo de secundo, vt seruus istius: sed si natura diuina esset vnibilis alteri supposito, scilicet creato, non solum diceretur natura suppositi, & referretur sic ad solum correlatiū, sed etiam diceretur istius natura, non è conuerso, scilicet natura suppositi creati, vt dicatur istius naturæ.

Item: quando duæ formæ vniuntur, principalis & dignior retinet nomen suppositi, alia non: ergo ratio suppositi est dignior: vnde forma substantialis totius dicitur suppositum respectu aliarum: dicimus enim, albedo istius naturæ, & similiter de comparatione aliarum formarum accidentalium, tunc arguo, quod ista habitudo sit impossibilis naturæ increatæ, sic: Nulla habitudo suppositionis potest poni in aliquo fundamento, nisi illud habeat indignitatem, & rationem minus principalis, vel principalitatis respectu tertij, vt patet de seruo, qui dicitur seruus, & hebes mentis secundum Aristotelem in politicis: sed essentia diuina non potest habere indignitatem respectu cuiuscunque suppositi creati: ergo impossibile est, quod quiddificet aliquod suppositum creatum. E conuerso est de creata natura, quod illa est indigna respectu suppositi diuini; ideo non repugnat sibi quiddificare diuinum suppositum.

Confirmatur per Nicenum Concilium: fuit enim ibi quæsitum, quare manet natura humana cadens à proprio supposito, & non fuit suppositum humanum quiddificatum natura increata. Respondet Concilium, quia dignus suppositum consumit indignius, hoc est, nō permittit: Modo ego in isto contra istam, & ostendo, quod si natura diuina quiddificaret suppositum creatum, quod propter hoc non esset, nec diceretur minus nobilis, vel indigna; arguo enim sic: Illud quod quiddificat, actuat, & determinat aliud, non videtur habere rationem ignobilioris, nec indignioris, quam illud, quod actuatur, & determinatur per illud, nec per consequens videtur referri ad illud secundum suppositū: sed magis per superpositionem, sed si natura diuina vniretur supposito creato, quiddificaret, actuaret, & terminaret ipsum: ergo.

Cōc. Nicen.

Item: quicquid perfectionis est in Deo, totum est ratione essentiæ, & naturæ diuinæ, & non ratione alicuius habitudinis relatiuæ: sed si naturæ diuinæ aduenirent perfectio per suppositum humanum, videretur sequi, quod esset indignior ipsis suppositis, quod est falsum: sed hoc sequeretur, scilicet, quod esset indignior, si natura suppositata in supposito creato esset indignior ex hoc, quod habitudine, & relatione suppositionis referretur ad suppositum, quod videtur esse multum inconueniens: ergo.

Item videtur, quod persona Filij in diuinis sit indignior

dignior Persona patris ex hoc, quod filius referatur ad Patrem secundum suppositionem: ergo.

Item videtur, quod persona Filij in diuinis sit indignior persona Patris, ex hoc quod Filius referatur ad Patrem, &c. Hoc non soluo modo, & hoc de primo articulo sit satis.

ARTICVLVS III.

Vtrum sit possibile naturam irrationalem vniri diuino supposito hypostatica vnione.

AD tertiam quæstionem quæro: Vtrum sit possibile naturam irrationalem vniri diuino supposito hypostatica vnione: hic primo ponas rationes aliorum, & ostendam, vtrum sufficiant. Secundo ponam, quod mihi videtur. Primo ergo sunt hic duo modo dicendi. Quidam dicunt, quod non potest vniri, quia si vniretur diuino suppposito, ex illa vnione sequeretur communicatio idiomatum, quia tunc esset verum dicere, quod Deus esset asinus, vel lapis. Item sequeretur, quod tunc esset verum dicere, quod Deus esset perfectior vnitus lapidi, quam vnitus rationali creaturæ. Probo, quia si vniretur, vel assumeret lapidem, vel aquam cum quælibet pars lapidis sit lapis, tũc posset dici, quod quælibet pars lapidis esset Deus, quia in talibus esset perfectior communicatio idiomatum, & vnio perfectior, quam hominis, quia quælibet pars hominis non est homo. Ideo cum vnitur homini, vel assumit hominem, non potest ista communicatio fieri idiomatum, dico, quod rationes istæ non concludunt primo modo, quia non plus reputo inconueniens, quod Deus dicatur lapis, quam quod dicatur mortuus, & crucifixus, & tamen hoc non tollit, quare nec illud. Nec secunda ratio videtur concludere, quia non arguit, quod communicatio idiomatum esset simpliciter perfectior in se, sed solum ex exigentia modi, vt quia lapis, & aqua sunt naturæ homogeneæ, & quia hoc est perfectionis in lapide, quod quælibet pars lapidis sit lapis, sicut est perfectionis in homine, quod quælibet pars eius nõ sit homo. Alij adducunt aliam rationem: dicunt enim, quod si natura irrationalis esset vnibilis, sequeretur contradictio, quod probant per Boetium lib. de duobus naturis, qui dicit, quod persona est rationalis naturæ indiuidua substantia: sed constat, quod si vniretur natura irrationalis diuino supposito, quod ipsa esset persona, quia in diuinis suppositum, & persona sunt idem: ergo natura irrationalis esset persona, & sic cum de ratione personæ sit, quod sit naturæ rationalis, vna & eadem natura, esset rationalis, & irrationalis, istud est contradictio: ergo. Respondeo huic rationi, & dico, quod si vniretur natura irrationalis, nulla esset contradictio, nec inconueniens; quia potest aliquid repugnare alicui per se, quod tamen poterit sibi conuenire per accidens: Ad propositum, licet ergo ratio irrationalis non sit per se personalis, tamen per aliud potest personari, & albedo personatur per sortem, & tamen nec per se, nec formaliter est persona: Vel dico, quod si vniretur verbo; verbum non suppleret ibi rationem, & locum personæ, sed suppositi. Vel dicam quod possunt vniri personæ, non tamen esset persona intrinsece, sicut albedo. Vel dico, quod licet esset persona, extrinsecè, & hoc nullum habet inconueniens.

Quidam alius Doctor dicit, quod vniretur suppposito, sed non personæ; intelligit forte, quod non constitueretur persona, sed vnitum personæ. Ideo dicit, quod si ita esset, quod sequeretur aliud inconueniens, quia proportio est inter essentiam, & potentiam, quia sicut essentia se habet ad esse: ita potentia ad operari. Si ergo essentia eleuatur ad esse summum, scilicet ad esse hypostaticum, quod est esse nobilissimum, scilicet ad subsistere, & existere in diuino supposito; ita potentia ad agere, vel operari beatificum: sed potentia naturæ, vel creaturæ irrationalis non potest eleuari ad illud esse, & operari beatificum: ergo nec essentia ad esse hypostaticũ. Et confirmatur, quia in natura rationali est quædã necessaria dispositio, quia est imago Dei, & etiam capax gratiæ ad istam vnionem hypostaticam: ista autem natura irrationalis nullam istarum habet, nec est imago Dei, nec est capax gratiæ, vel alicuius habitus infusi, quare non potest vniri.

Respondeo non habeo pro inconuenienti, quia non oportet, quod si essentia est eleuata ad esse in genere, quod potentia eleuetur ad agere in eodem genere, nec etiam in alio genere, quia potentia visiua in Christo non videbat Deum, & tamen ipsa erat Deus. Potest tamen dici, quod sicut Christus in esse erat Deus, ita etiam Deus dicebatur videre: & si dicas de illapsu, dico, quod est quidam illapsus generalis, qui est manutenentia, & internus per præsentiam; & est alius illapsus specialis, scilicet per præsentiam, & specialem manutenentiam, scilicet vniri quidditatiuè; & ita sicut eleuatur essentia ad esse hypostaticum, ita eleuatur potentia: illa enim eleuatio potentiæ est ibi quoddam opus, siue nexus ad potentiam Dei, quod non erat ante. Ad illud autem inconueniens, quod adducunt de imagine, & gratia, quæ fuit tanta in Christo, quod nulla creatura irrationalis esset ipsius capax. Dico, quod duplex est dispositio, quædam est necessitatis, & quædam congruitatis, & hoc propriè non est; dispositio, autem, quæ est necessitatis ista nõ est medium inter quidditatẽ, & illud cui datur esse quidditatiuum sine medio: sed illa, quæ est dispositio cõgruitatis, est bene ibi, & ista non est, vt dixi propriè dispositio, sed quædam sequela, quare adhuc remanet conclusio, quod possit assumere naturam irrationalem.

Ideo est hic alia opinio, quæ dicit, quod potest vniri natura irrationalis diuino supposito quidditatiue, cuius ratio est, quia corpus Christi in triduo fuit vnitum diuininitati, scilicet suppposito diuino: sed corpus est naturæ irrationalis, & creatura: ergo & potest vniri natura irrationalis. Respondeo ad istam rationem, dico, quod Consequentia non tenet, quia verbum, scilicet diuinum suppositum non erat ipsum corpus vnitum, inquantum corpus; sed quia habitudinem habebat ad animam rationalem.

Sed forte dices contra hoc, quod quando aliqui duo sunt distincti, vnus potest dari sine alio, vel absque hoc, quod alius detur: modo corpus Christi in illo triduo habebat duplicem respectum, vnum ad animam, & alium ad suppositum: & isti duo sunt distincti, & diuersi, quia habent diuersos, & distinctos terminos, scilicet suppositum diuinum, & animam rationalem, quare vnus poterit dari secundus absque hoc, quod primus detur: quare corpus non erit in suppposito per habitudinem ad animam, vt dicebas. Respondeo, & dico, quod vnus respectus disparatus potest esse ratio fundandi alium respectum

Quæstionis I.

ARTICVLVS I.

Vtrum possibile sit aliqua sic vniri, quod inter illa non sit alia vnitas nisi hypostatica.



DEuidentiam ergo tituli sic procedo: Duo declaro in ipso titulo contenta.

Primo, id quod dicitur naturam vniri hypostatica vnione. Secundo, hoc quod dicitur, vnionem esse possibilem.

Quod ad primum: Nota quod in rebus est vnio hypostatica, præcedente tamen, & præuia alia vnitate, quod patet in ramo, & in vino; sit enim vnum vnione hypostatica cum stipite, cui inseritur; sed ista vnio fit interueniente alia vnione, scilicet continuitatis, non enim hypostaticè vnirentur, nisi continuitate ad inuicem ligarentur. Item, si manus alicuius abscissa per aliquam potentiam, vnde abscissa fuerat, hypostaticè vniretur, ideo vniretur, quia continuaretur.

Item, si aqua aquæ vniretur hypostaticè, vt scilicet e duabus aquis fiat vna, hoc ideo erit, quia fiet earum continuatio, alias separatis remanentibus, nunquam facient suppositum vnum, & hypostasim.

Idem dicitur, cũ anima vnitur corpori, ex qua vnione suppositum vnum constituitur. Quod autem ista vnio fiat mediante vnione informationis patet: nisi enim corpus ab anima informaretur, hypostaticè; ad inuicem minimè vnirentur: sic ergo præuia alia vnione, dubium non est, vtrum aliqua in rebus vniantur hypostaticè.

Sed quod nulla vnitate præuia aliqua hypostaticè vniantur, de hoc videtur magnum dubium. In hoc, vt mihi videtur, versatur difficultas eius, quam quærimus quæstionis.

Secũdo nota circa hoc, quod dicitur possibile, quia non curo, vtrum repugnet personæ, vel naturæ. Sed quæro de formali ratione hypostaticæ vnionis in se, scilicet, Vtrum sit possibile reperire hypostaticam vnionem formaliter, nulla præuia vnione alia.

Et arguo primo, quod non sic: Impossibile est dari aliquam realitatem, seu entitatem personalem, quæ sine concursu vtriusque entitatis sit solũ personalis: ergo impossibile est dari vnitatem personalem solum sine concursu alterius vnitatis. Probo consequentiam: Ens, & vnum conuertũtur adinuicem essentialiter, ita vt sint vnum subiecto 4. metaph. tex. com. 3. Imo ratio vnius præsupponit essentialiter rationem entis: ergo similiter entitas, & vnitas conuertũtur: Vbi ergo non est dare entitatem, nec vnitatem; cũ ergo duo aliqua non possint adinuicem esse cum ratione personali vna sine ratione præuia alicuius specialis entitatis: ergo nec vniri adinuicẽ personaliter sine alia vnione præuia, quæ poterit esse vnio etiam ratione entitatis illius, quæ præcedit personalitatem necessario, & est ratio eius.

Probo antecedens, quod scilicet non erit dare entitatem personalem sine ratione alicuius entitatis præuiæ. sic: De qualibet re est quærere quid, & quod non est quid, est nihil. 7. metaph. tex. com. 14. & 15. quid autem ad quidditatẽ pertinet, & ad naturam: ergo per hoc nulla erit entitas personalis, quia non esset quid, nec naturam haberet, nec per consequens entitatem, & esset contradictio. Item Boetius: Natura est vnamquamque rem informans differentia specifica, quæ scilicet cõplet definitionem speciei: ergo vt supra.

Item arguo secundo principaliter sic. Aristoteles 5 metaph. tex. 7. enumerat modos vnius sufficienter: sed nulla sit ibi mentio de vnitate hypostatica: ergo. Dices, quod Philosophus enumerat modos philosophicos solum. Contra: Arist. determinat de modis vnius secundum quod diuersimode aspicit ens, de quo agitur in metaphysica: tale autem ens ambit, & circuit omne ens, non solum philosophicum, vt dicis. Item 4. metaph. tex. com. 3. Vnitas addit supra ens solam negationẽ Et Auicen. Vnum super ens solum indiuisibiliter dicitur.

Item Commentator super tertium metaphys. com. 16. dicit. Eadem penitus res dicitur ens, & vna. Ex hoc sic arguo: Impossibile est reperire realitatem, quæ det vnitatem, quin det entitatẽ: ergo impossibile est dare aliquid quod det vnitatem personalem solum, quin illud det entitatem.

Item quãdo aliquid est formalis ratio alicuius impossibile est illud reperiri sine illa formalitatione, vt si habere angulũ extrinsecum, est formalis ratio, quare triangulus habet tres, impossibile est separare, siue reperire triangulum habere tres, sine hoc, quod est habere angulum extrinsecum, aliter scientiæ mathematicæ non essent certæ, quia non sequeretur conclusio necessaria ex præmissis: sed forma vel ratio hypostaticæ vnionis est vnitas, aut quæcũque sit illa, vt patet inducendo per singula. Ratio est, quare ex ramo inserto, & stipite; ex aqua cum alia aqua; ex partibus carnis animalis excisis & separatis fit vnum hypostaticè, est ratio vnitas continuationis: quia nisi continuarentur, ratio hypostatis non efficeretur. Similiter albedo fit vnum suppositũ cum subiecto præcedente ratione vnionis, quia albedo subiecto vnitur, vt informatio; nisi enim informaret, vnum subiecto non esset. Similiter dico de anima & corpore, similiter de omnibus, quæ vnum suppposito faciunt: ergo impossibile est vnitatem hypostaticam separari à qualibet alia vnitate.

Item. Ens & vnum conuertuntur, vbicunque enim infra ambitum entis inuenitur ratio entitatis, & vnitatis. Arguo tunc. Omnis entitas est alicuius decem prædicamentorum, ergo & omnis vnitas similiter: sed talis vnitas non est alicuius decem prædicamentorum. Quod non substantiæ, patet, quia tũc ex natura diuina & humana fieret vnũ per essentiam. Nec erit talis vnitas alicuius aliorum nouem prædicamentorum, vt patet intuenti, ergo.

Item, Impossibile est aliqua vniri solum vnitate indiuiduali, ergo nec solum suppositali. Consequentia patet, quia est locus à destructione consequentis. Indiuiduum enim consequens est ad suppositũ, & personam, quia omnis res singularis in specie sua est indiuidua, sed non omnis res talis est suppositum, vel persona, vt hæc albedo. Antece-

dens probatur inductiuè per omnes modos quibus duo vniuntur vnitate hypostatica, vt dictũ est supra.

Item: propositio est necessaria, quæ sumpta est à singularibus, & non habet instantiam: probo, quia tales sunt communes hominum animi conceptiones, & principia scientiarum vt dicitur primo Metaphisicæ; ex sensu fit experimentum, & ex experimentis memoria, & ex memoria fit vniuersalis propositio; sed in singularibus nulla est vnitas solum personalis, vt satis superius est ostensum: ergo illa propositio est necessaria: si necessaria: ergo sua contradictoria est impossibilis, ergo est impossibile reperire vnitatem hypostaticam nulla præuia alia vnitate. Contra: talis vnio est: ergo oppositum est possibile. Probo, potentia præcedit actum: ergo à posteriori sequitur si est, ergo est possibilis: sed vnio est ex fide: ergo est possibilis.

Item Lucæ. 1. Non est impossibile apud Deum omne verbum & loquitur ibi specialiter de Incarnatione, vt patet ex præcedentibus: ergo talis vnio est possibil.

Ad euidentiam dicendorum primo præmitto, quoddam logicum secundo elucidabo propositũ: Circa primum sciendum, quod quatuor sunt quæstiones scientificæ, & vna non scientifica, quæ quatuor se inuicem præsupponunt, & omnes præsuppo nunt illam non scientificam. & istæ quæstiones enumerantur 2. Poster. tex. 1. Si est, & quid est, an est, & propter quid est.

Quæstio autem non scientifica est, quæ quærit de quid nominis, quam omnes quatuor nominatæ præsupponunt. scilicet, quid importetur per nomen.

Quomodo autem prædictæ quæstiones se habeant, & in quo differant, & quomodo adinuicem reducantur, quære de hoc in principio 2. Post. rex. 1. In qualibet enim materia istæ sunt quatuor quæstiones prædictæ præsupponentes, vt dixi, quid dicitur per nomen, quæ est quæstio ab istis alia. Ideo nunc ad maiorem propositi manifestationem, quæro, quid dicatur per nomen hypostaticæ vnionis, Vtrum scilicet talis vnio dicat coniunctionẽ duorum realiter ad inuicem distinctorum, vel talis vnio sit inter illa, quæ differunt sola ratione. Secundo, quid dicat inter illa, quæ sunt realiter distincta. Tertio quæro, Vtrum talis vnio sit possibilis.

Circa primum sciendum est, quod ali aliqui istã vnionem intelligunt vnionem vniuersalis, & particularis: sed isti male intelligunt, nam vniuersale suam habet hypostaticam vnionem diuisam ab ea, quæ est singularis. Homo enim vniuersalis est, & se habet vt suppositum respectu humanitatis, Si enim quæritur, quomodo se habent homo, & humanitas, respondetur recte, quod vt suppositum & natura, vt habens & habitum, & vt delatiuum & delatum. Sic etiam & singulare humanitatis suam propriam habet hypostaticam vnionem, quod patet, quia in assumptione humanitatis à Christo remanet natura singularis absque supposito proprio, quod si haberet, esset sine dubio singulare, cum ipsi dicant, quod vniuersale se habet vt natura, singulare vero vt suppositum.

Sunt & alij, qui aliter dicant intelligi istam vnionem, vt scilicet sit vnio singularis, & naturæ specificæ, & Sortis, & humanitatis, ita quod singulare sit suppositum, vt Sortes, humanitas vero natura. Isti etiam decipiũtur, ostensum n. est supra, singulare propriam habere naturam diuisam ab ea, quæ est vniuersalis, sicut enim Sortes est hic homo, sic forteitas est hæc humanitas, humanitas autem simpliciter magis natura propria homini, quam huius hominis; dico ergo, quod vnio hypostatica, vt hic intendimus, non dicit nisi vnionem naturæ ad proprium suppositum.

Hic autem, vt clarius perscrutemur istam vnionem, volo ostendere, quomodo ad inuicem se habent natura & suppositum. Circa quod primo pono, quod mihi videtur, secundo tangam opiniones aliquas aliorum.

Quo ad primum dico tria inferius per ordinem declaranda.

Primum est, qnod suppositum non dicit, nisi conceptum distinctum à natura, & quodlibet eorum sumpto separatè, & seorsum, scilicet compositum ex vtroque. Et secundo inquiram cum hoc, quid sit quidlibet illorum receptiuũ. Tertio inquiram, quomodo se habeant ad inuicem, & cuiusmodi sit illorum habitudo adinuicem.

Quantum ad declarationem primi, dico quod suppositum de se distinctum habet conceptum, quod probo sic. Quod contingit distinctè, & præcisè significari, contingit præcisè concipi. Probo, nam Philosophus lib. 1. Per iherm. cap. 3. de verbo in fine. Idem dicit Scotus quæst. 2. super primum lib. Perihem, si ad oppositum inferius in fine capituli de verbo. Significare est intellectum constituere, quod ergo præcise, & distincte significatur, præcise & distincte intelligitur, sed suppositum contingit præcise significare, ergo & præcise concipi. Minorem probo; Pronomen significat meram substantiam, vt vult Donatus, Priscianus etiam in secundo maioris voluminis, proprium est pronominis primum significare. Item Commentator 8. Metaph. com. 7. Pronomen suppositum significat. Item quando dico quis est, & tu respondes, ille, vel ego, tunc aliquid concipio, & tamen nullam naturam, quia non concipis quod sis angelus, vel homo, & tamen aliquid distinctum significo, & priuatum, non aliqua res determinata. Cum ergo natura sit qualitas; & qualitas non significetur, & suppositum significetur: ergo alius est conceptus suppositi à conceptu naturæ, vnde cum dico nos tres, non pluralificatur ibi natura, sed suppositum propter excellentiam.

Sed contra: Iste modus arguendi est per modos significandi grammaticos, cum ex significato nominis arguis; cum ergo grammaticus huic nomini (Deus) attribuat pluralitatem numeralẽm, vel numerum, sequitur secundum hoc sequendo Grammaticales fictiones, quod plures sint Dij: si consideratio Metaphysici sequatur considerationem Grammatici.

Item: Conceptus præcedit modum significandi: ergo arguitur à posteriori. Dico ad hoc, quod Grammaticus respectu Metaphysici se habet, vt vtens; non vt docens. Supponit enim considerata à metaphysico: considerat enim metaphysicus, quicquid habet rationem entis; concipit enim circa vnum & idem ens rationes varias, & conceptus; quibus diuersimodè grammaticus imponit nomina. Vnde sicut scibile præcedit scientiam, sic nominabile nomen, & ex consequenti consideratio metaphysici considerationem grammatici. Quicquid ergo grammaticus significat nomine, hoc à metaphysico apprehensum est cum conceptu, nec est

est aliqua nominis significatio, quæ non fundetur super conceptum aliquem specialem.

Quod vero arguis de hoc nomine, Deus, dico quòd grammaticè conceptus potest plurificari sine illo, cui attribuitur, vnde cum dicit (Dij) in plurali plurificatur hoc nomen, sed modus participandi hoc nomen Deus. vnde in Psal. 75. Ego dixi Dij estis: nec propter hoc grammaticus decipitur, quia eadẽ forma potest imaginari per modum stantis, vel per modum egredientis, & sic nomina alia imponi.

Quod vero arguis secundo, quod conceptus cum sit prior, arguo à posteriori, dico, quod nullum sequitur inconueniens, imo sic oportet aliquando arguere, vt, cum video Petrum & Ioannem, statim non concipio, quid sint, sed prius quod sint; & tamen apprehẽdo illos vt distinctos ab inuicem: ideo non est inconueniens circa talia à posteriori argure re, cum Aristoteles 1. Ethic. c. 6. contra Platonem arguat, ostendens ipsum artes destruere ponendo separatas quidditates.

Item per rationem, sic, Ratio suppositi, vt ostendam infra, est esse hoc: ergo sic deduco rationem secundum Themistium super 1. Poster. cap. 2. Præcognitio de quid nominis est distincta à præcognitione, quæ est de quid rei, ex hoc, quod quid nominis potest esse notum peritis & indoctis, quid autem rei solum doctis & peritis: nunc autem à simili, ex hoc quod esse hoc de re qualibet notum, & certum esse potest tam indoctis & paruis, quam doctis & peritis; esse autem huius, vel naturæ in supposito non quibuslibet esse patens: ideo esse hoc, qui est conceptus suppositi, manifeste patet esse distinctum à conceptu naturæ, vt certum ab incerto.

Nunc inquiram, quid sit iste conceptus suppositi, & dico, quod est conceptus præcisus ab omni qualitate spoliatus, & intelligo per præcisum terminatum in intellectu. & dico, spoliatum ab omni qualitate, quæcumque sit, & hoc probo per aliqua quæ supposito attribuuntur.

Attribuitur enim supposito esse in recto, vt est Sortes, non forteitas, & Homo, non humanitas. Itẽ attribuitur supposito operari per naturam tãtum, vt dicitur 1. Metaphys. cap. 1. parum post medium: Ignis enim calefacit, non igneitas, sed tamen per igneitatem: ex quibus omnibus colligimus conceptum suppositi præcisum esse, & spoliatum à conceptu naturæ, & qualitate, quæ natura est, & per consequens à qualibet alia: quia illa ratio omnium est prima, ex quo intellectus eidem supposito attribuit, quod non attribuit, sed denegat conceptui naturæ. Nec video, quomodo fieri possit sine contradictione, attribuere hoc isti, & non illi; sed ab illo negare, & ipsa considerare, non vt duo quodammodo disparata.

Vlterius probo idem per diuersa nomina, quibus suppositum diuersimodè nominatur. Aliquando enim dicitur suppositum, non quod verbo supponat, vt dicunt grammatici, sed naturæ se supponens. Itẽ suppositum dicitur delatiuum, quia defert omnem naturam, & qualitatem. Item dicitur substratum, quia naturæ substratum, & hypostasis, sicut dicitur, illud solidum quod est in vrina, & multis nominibus alijs; ex quibus satis patet propositum: alias da oppositum, scilicet quod eorum conceptus sit vnus, intelligere non poteris, quid supponatur, & cui supponatur, nec delatiuum, & quod defertur: de necessitate enim, cum dico delatiuum & delatum, delatiuum cadit ex vna parte, & delatum ex alia; scilicet qualitas omnis quæ defertur; alias sicut dicitur suppositum delatiuum, diceretur delatum, & sicut diceretur qualitas omnis natura delata, sic diceretur deferens, quod satis est inconueniens, & absurdum.

Ad hoc etiam faciunt omnes rationes supra cum auctoritatibus grammaticis; patet ergo conceptũ suppositi esse alium à conceptu naturæ; patet etiam cuiusmodi sit iste conceptus, vt dictum est.

Sed contra hoc sic obijcit Philosophus 2. Metaphysicæ: Eadem est rei dispositio in esse, quæ in veritate: sed realiter, & in entitate nihil est, quod denudatur ab omni qualitate: ergo nec intelligibile, præter omnem qualitatem.

Item quæro de illo sic spoliato, aut est aliquid, aut nihil; si nihil, habeo propositum; si aliquid: ergo natura aliqua, quia natura est vnamquamque rem informans differentia specifica. Boetius vbi supra.

Item impossibile est aliquid expoliari à conceptu entis: ergo & quidditatis. Ens enim, & quid conuertuntur. 7. Metaphysicæ.

Item tunc sequitur, quod materia sit suppositũ, & talis ratio suppositi idem sit, quod materia, quæ (vt visum fuit quæstione de materia) est potentia modificabilis, & ab omni qualitate spoliata.

Respondeo, quod talis ratio suppositi assignata sit ex conceptibilibus enim multis, quæ intellectus aspicit à conceptu naturæ diuisa, & spoliata format quadam similitudine rerum rationem conceptus communem suppositi: quemadmodum & Themistius 1. de anima cap. 4. dicit, quod genus est conceptus quidam ex tenui singularium similitudine collectus; cui in re nulla respondet hypostasis: sic rectè est de ratione communi suppositi, cui quanquam in re nihil reale respondeat hypostaticum: colligitur tamen ex similitudine quadam multorum conceptuum conceptus suppositi, alius à conceptu naturæ propriæ, & quorumlibet distinctorum, quæ distincta necessario percipit intellectus ex ratione certi & incerti; quod enim certitudinem habeat conceptus intellectus, incerto & incognito remanente conceptu naturæ, necessario adinuicem disparantur, vt tactum est superius argumentando.

Ad rationes factas in contrarium respondeo: Ad primũ quo dicis, quod eadem est rei dispositio, &c. Dico, quod si identitates huius dispositionis vniuersaliter accipis, habet instantiam, quia homo, & rationale sunt in re vnum simplex, & tamen intellectus accipit ipsa vt duo. Videtur ergo esse intentio Philosophi, quod verbum propositum debet referri quoad esse respectiuum, vel absolutum quidditatum, vt si rei quidditas sic dependet à subiecto, & prædicato, vt duobus, à quibus abstrahitur quidditas ipsorum, & ista est sua intentio recte ibi, vbi probat principia esse maximè vera, & veritatem ipsorum à nullo dependere, quia eorum entitas à nullo dependet, propter quod concludit statim, quod dispositio rei in esse est sua dispositio in veritate.

Ad aliud, cum dicis, quod illa ratio, vel est aliquid, vel est nihil; dico quod est aliquid: & cum arguis vltra: ergo natura aliqua, dico, quod non sequitur; quia illud tale ens est purè substratum, quia sit magis specialis modus entis, quam ens in se, & cum dicis Ens, & quid conuertuntur, dico,

quod

quod verum est realiter, non tamen conceptibiliter, cum intellectus separare possit, quæ in re realiter vniuntur.

Ad aliud de materia dico, quod licet materia sit spoliata non tamen est idem, quod suppositum; nam suppositum dicit mihi esse hoc in recto, & esse hypostaticum, quod non dicit materia, & sic patet primum primæ partis primi argumenti, scilicet, quomodo suppositum dicit conceptum distinctum à cõceptu naturæ, & patet cum hoc, qualis sit ille conceptus.

Nunc videndum est de conceptu naturæ: patet autem ex superioribus satis, & patebit ex inferioribus, conceptum naturæ distinctum esse tam à conceptu suppositi, quam à conceptu vtriusque simul sumpti, ideo nunc dicendum est quid sit iste conceptus. Vbi aduertendum est primo, quod ista tria, scilicet quidditas, natura, & qualitas eundem conceptum important eiusdem rei, à diuersis tamen artificibus sub proprio alicuius prædictorum nominum consideratur. Eandem enim rem, & naturam considerat metaphysicus sub nomine quidditatis, vnde dicitur 7. met. tex. 22. cap. de natura, vno modo dicitur quicquid ad interrogationem factã per quid respondetur rerum naturalium.

Item in eodem libro quæritur, Vtrum sit idem quid cum eo cuius est quid, & eodem lib. dicitur substantia vno modo, quod significat quidditatem rei. Item: eadem re sub nomine naturæ vtuntur Theologi, vnde Boetius lib. de duabus naturis, & vna persona Christi, vbi agit de nominibus naturæ, ait: Est alia significatio naturæ, per quam dicimus diuersam esse naturam argenti & auri. & ibidem: Natura est vnumquodque informans natura specifica.

Grammaticus autem hoc conceptu vtitur sub nomine qualitatis, vnde Donatus: Nomen est, quod significat substantiam, & qualitatem: quod exponens Petrus Helias ait: Non intelligit de substantia prædicabili, aut qualitate, sed substantiam: ideſt, rem substratam & susciptentem formam, & qualitatem: ideſt formam, quæ facit esse.

Viso de nominibus importantibus quidditatem, nunc qualis sit conceptus eius est videndum.

Dico ergo, quod conceptus naturæ, vel quidditatis est conceptus de re abstractissimus vltimata abstractione: & dico (vltimata abstractione) ad differentiam eius, qui est vniuersalis à particulari. Dico, abstractissimus, quia abstrahit ab omni accidente, & ratione omni, quæ est natura ipsa; siue ratio talis sit negatiua (quod idem voco, quod indistinctionem) siue sit positiua, quod idem est, quod esse totum aliquod subsistens; propter quod Auicenna 5. metaphysicæ suæ, equinitas nunc est vna, nunc est plures, nunc aliqua aliarum intentionum, licet equinitas solum.

Differt autem à conceptu suppositi conceptus naturæ, quia conceptus suppositi ab omni abstrahit qualitate, & concipitur vt hoc, & vt totum; quidditas autem de se qualitas quædam est, & concipitur non vt hoc, sed vt huius: ita quod in suo conceptu completo habitudinem quandam importat, vt esse habitum, & haberi, & hoc quod ex consequenti.

Sed contra hoc statim Auicenna: Humanitas abstrahit ab omni ratione extranea, habitudo autem est extranea quidditati. Item: tunc non abstrahit ab omni communi ratione, quod est contra dicta. Item; impossibile est concipi rem sub proprietate sibi incompossibili: sed habitudo, & respectus repugnant substantiæ, & est incompossibilis rationi substantiæ, cuius est absolutum: ergo. Respondeo, dico, quod in cõceptu completo naturæ clauditur habitudo, quæ est esse huius, vt dixi, Quod probo sic: Nullum nomen abstrahens à dependentia dicitur ad aliud: sed quidditas dicitur ad aliud, quia conceptus eius differt à conceptu suppositi sub esse hoc & esse huius: ergo non abstrahit à dependentia. Propter argumentum factum in contrarium dico, quod quidditas potest dupliciter accipi: vno modo, vt accipiam illud solum, quod est ipsa quidditas, quod est subiectum habitudinis, & sic est natura tantum. Secundo modo accipiendo conceptum suum completum, & sic necessario importat habitudinem, quia eius esse est in hoc; nec est contrationem cuiuslibet substantiæ: nam & substantia potest esse relatiuum secundum dici, vt dicitur in prædicamentis.

Præterea, vt probabitur infra, ista habitudo non est de genere accidentis alicuius. Cum vero dicis, quod concipitur cum proprietate sibi incompossibili, dico, quod licet substantia (vt in re est) sit realiter independens, tamen (vt in conceptu est) non sibi repugnat. Res enim quidditatis, vt humanitas, siue homo realiter habet annexos istos conceptus ex vna parte, scilicet esse hoc, & totum. Item esse vt habens. Ex alia parte in eadem re reperit intellectus esse huius, & in hoc, & esse vt habitum, qui cum sint conceptus diuersi, poterunt ab inuicem separari. Ideo facta vltimata abstractione, de qua habetur quidditas, in conceptu remanet res, vt comprehensa, vt natura totalis; nec vt hoc, sed vt huius, & vt habitum, & sic cum habitudine, quæ in re erat absoluta. & sic patet secundum, scilicet qualis sit conceptus naturæ, siue quidditatis, & patet quomodo differt à conceptu suppositi.

Nunc videamus de gratia, scilicet, de conceptu naturæ, & suppositi simul sumpti. Dicebatur enim, quod dicit conceptum compositum, vel copulatũ. Dico ergo, quod conceptus simul sumpti est conceptus copulatus. Hoc autem probo, primo sic: Omnis conceptus includens conceptum substantiæ, & qualitatis est conceptus copulatus: sed conceptus simul sumpti est huiusmodi: ergo. Probo maiorem. Diuersi conceptus necessario faciunt compositionem; sed conceptus substantiæ, & qualitatis sunt diuersi, quorum vnum separatur ab alio, quia nihil à seipso separatur; sed conceptus substantiæ, & qualitatis separantur ab inuicem, vt patuit supra; ergo. quare si componantur, & coniungantur, faciunt necessario conceptum copulatum.

Contra; Definitio est conceptus simplex; ergo & definitum simplex, quod est cõceptus simul sumptus. Respondeo, dico, quod definitio non est conceptus omnino simplex. Probo: Philosophus 8. metaph. dat differentiam inter simpliciter simplex, & non omnino simplex. Dico, quod simpliciter simplex, vel nullo modo apprehenditur, sed ex toto apprehenditur, ita quod in eius apprehensione nõ cadit error, vt est punctus. Modo certum est, quod definitio non est huiusmodi, cũ possim partim apprehendere, & partim errare: habito enim genere non statim habetur propria differentia, quapropter contingit habere genus, non habita differentia: ergo talis differentia non est omnino simplex.

Sed tunc restat adhuc dubium. Cum enim circa compo-

respectum, vt patet de paternitate, quæ fundatur in origine; ita dico, quod hæc habitudo quam corpus habet ad animam, est ratio fundandi alium respectum, quem corpus habet ad diuinum suppositū, quia non potest dari sine illa, sicut non potest dari paternitas sine origine. Vel aliter dico, quod est alia natura irrationalis contrariè, alia priuatiuè, corpus enim meum est irrationale, dico ergo, quod illa, quæ est irrationalis, contrariè, non est assumptibilis, sed priuatiuum potest assumi, vt corpus. A

Item, dico, quod non cōcludit, quia in illo triduo nō remansit verbum vnitū corpori, & animæ quidditatiuè, quia tunc non erat verū dicere, quod corpus esset Deus, & anima esset Deus. Similiter, nec erit verū dicere, quod esset animatum; sed erat tunc corpus Dei, & anima Dei, quod hic non quæro de vnione ad suppositum solū, quod sic albedo est vnita; sed quæro de vnione ad suppositū quidditatiua. B

Modo pono, quod mihi videtur, & teneo de isto articulo cum opinione secunda, scilicet, quod natura irrationalis posit vniri quidditatiuè, & intrinsecè diuino supposito, quia sic ponendo nulla includitur contradictio, quod declaro sic vna ratione: Quia si repugnat sibi, hoc est in quātum est quidditas de genere substantiæ; vel in quantum quidditas completa, & terminata; vel in quantum talis quidditas terminata, & completa; vel inquantum talis quidditas, inquantum lapideitas: non primo modo vt sic. n. repugnaret naturæ humanæ assumptæ, quia est de genere substantiæ: nec secundo similiter, quia est quidditas completa, & terminata, sicut homo esset. Nec tertio modo potest repugnare, probo, nulla relatio suppositionis repugnat naturæ irrationali ratione indignitatis, quæ nō repugnat naturæ rationali, quæ magis est digna. Sed illa relatio, scilicet, quod sit assumptibilis ab alieno supposito, non repugnat naturæ rationali, & tamen est ex parte naturæ rationalis assumptæ relatio suppositionis: ergo nec naturæ irrationali debet repugnare cum sit minus nobilis, & minus digna. C

Itē. Aut repugnat naturæ irrationali, quia extrinsecum suppositum, & hoc non, quia nō est de ratione quidditatis, quod sit idem realiter, vel secundum rationem cum supposito, imo accidit sibi, alias nō dubitasset Philosophus, & Hilarius, quare accidit Sorteitati quod concipiatur, vt distincta; sed conceptu, vel realiter cum supposito. Aut repugnat sibi quod quiddificat suppositum tale, scilicet diuinum, & hoc non, quia nō videtur propter aliud repugnare sibi, nisi quia esset indignitas in supposito: sed nō propter hoc, quia quod nihil ponit in supposito diuino, non ponit in eo aliquā indignitatem sic: ergo. D

Item, magis excedit verbum diuinum humanā, quam natura humana naturam irrationalem, quia in primo est infinitus descensus; hic autem non: sed verbum Dei descendit in naturam rationalem in vnione: ergo non repugnabit humanæ naturæ assumptæ à verbo, quod sit vnibilis supposito irrationali, nec hoc obstat: ergo in quantum talis. E

De tertio vero, vtrum omni naturæ singulari de generè substantiæ possit diuinum suppositum vniri hypostatica vnione, & quiddirativā, dicunt quidam quod sic, & ego hoc idem teneo: sed ratio eorū est ista, quia omnis creatura est in potentia obediētiali respectu Dei, Aug. 9. de Trinit. tunc arguitur sic: Omnis creatura est capax illius, quod est capax ratione potentiæ obedientialis: sed hæc vnio non datur, nisi per potentiam obedientialem: sed potentia obedientialis est æqualiter: ergo. F

Lib. 9. de Trini. 5

Contra hoc, quod potentia obedientialis non sit in omnibus æqualiter, quia natura rationalis est in sola potentia obedientiali ad gratiam, & actum beatificum, non autem natura irrationalis.

Item: potentia obedientialis est non repugnātia: sed vna non repugnantia quæ est in vno, non est in alio, vt patet de actu beatifico: ergo.

Nota, quod potentia obedientialis nullum dicit substratum, nec respectum ad formam, nec ad Deū; quod non respectū, patet, quia potentia obedientialis, & præceptiua sunt correlatiua: ergo nō videtur esse aliud potentia hæc obedientialis quam ad diuinum iussum. Dico, quod non dicit respectum, quia etiam fundatur in nihilo, quia ex potentia obedientiali Deus facit ex nihilo aliquid.

Ad rationem dico, quod potentia obedientialis, quæ habet ordinem ad præceptiuam, est executiua: sed non est talis in ijs, quæ Deus facit, & ista potentia obedientialis dicitur metaphoricè, quia non dicitur creatura exequi aliquid per iussum Dei, nisi metaphoricè, quia potetia dicitur, quia potest facere quicquid vult, & illud non resistit; nō est ergo respectus, sed est in Deo potentia præceptiua, & exequens, qua potest facere quicquid vult. Dicit ergo duas formas nō repugnantes a inuicē, vt gratiam, & animam, vel duas formas cōmuni modo, vt truncus est in potentia ad vitulū & naturali, & obediētiali, naturali per diuersas transmutationes: sed sine transmutatione non repugnātia, & ista est in potentia obedientiali, sed non per respectum aliquem.

Ad rationem autem eorum, quando dicit, quod natura rationalis est in potētia obedientiali naturali per diuersas transmutationes: ergo & irrationalis: dico, ꝙ non sequitur, quia diuersæ sunt nō repugnātiæ in natura rationali, & irrationali. Nec Augustinus dicit hoc, quod dicis, bene dico, ꝙ est æquipotēs: sed hoc potest intelligi dupliciter, vno modo æquipotens, hoc est, æqualia potens, & hoc est falsū, quia daret gratiā lapidi: sed æqualiter potens, hoc est verū, quia diuersimodè quodlibet potest diuersis modis: potentia autē naturalis non solum est nō repugnantia, sed etiam ordo, & habitudo conferens ratione aptitudinis, quā habet ad illud, sicut mollicies in cera cōfert ad formam, quāuis nihil coagat, ita potentia naturalis confert & coadiuuat, non coagit, vnde in materia sunt habilitates, & istæ sunt essentia materiæ, ex hoc tollitur violētia, & ita agēs naturale non potest super illa, quæ non repugnant solum, nisi conferat illud, & coadiuuet.

Alij sunt, qui dicūt, quod est assumptibilis, quorum ratio est talis: Quia quāuis quædam naturæ dicantur independentia in genere, non tamen simpliciter est independens ad diuinum suppositum, tunc arguitur sic. Omne quod habet dependētiam ad diuinum suppositū, omne tale est ab eo assumptibile: sed omnis creatura simpliciter est dependens ad diuinum suppositū: ergo est ab eo assumptibilis. Contra per istā rationē possem arguere contra te, quia non omne, quod habet dependentiam ad diuinum suppositum est ab eo assumptibile: quia suppositum creatum ita dependet ab eo, sicut quæcunque alia natura, & certum est, quod nō potest ab eo assumi, quare non sufficit ratio. Dico ergo de hoc, ꝙ omnis natura singularis de genere substātiæ cōpleta est à diuino supposito assumptibilis, dico natura singularis, quia vniuersalis nō est assūptibilis: ratio aūt est, quia ista vnio est realis vnio, sed vniuersale non est reale, quare cum dico etiam completa, quia anima non dat esse quid, quia sicut non est quantū in quantitate,

titate, sic nec quid in quidditate, sed anima vel alia A
forma, non est quidditas, quare non repugnat natu-
ræ singulari cõpletæ, quod sit aptum, nbilis; quia si
repugnat, hoc est quia repugnat nbilitatig in gene-
rali; vel quia cõpleta, vel quia hoc natura substan-
tialis; sed nõ primo modo, quia esse alterius modo
quidditatiuo non conuenit accidenti: ergo non re-
pugnat sit nbili, quod probo sic. Quia quando di-
uiditur aliquod genus per species, & differentia ge-
neralis est in quolibet, tunc si contrahatur per dif-
ferentias diuersas illa differentia generis, poterit
esse sub altera differentia, poterit remanere sub illa B
differentia generis sine hoc, quod competat sibi
differentia illius speciei. Modo est ita hic, quia esse
alterius conuenit substantiæ, & accidenti, & esse al-
terius, vt inhærentis, extrinsecè conuenit accidenti;
esse autem alterius conuenit substantiæ intrinsecè,
& quidditatiuè: ergo cum substantia non contineatur
sub hoc, quod est esse alterius per modũ extrin-
seci, & inhærentis, vel inhærentiæ; ergo substantia
poterit remanere sub ratione generali, quod est esse
alterius manente in natura sua, & specie, & hoc est
per modum esse alterius quidditatiuè: Omnis natu- C
ra singularis de genere substantiæ potest esse alte-
rius modo quidditatis, quare & assumptibilis.

Item, cui non repugnat esse alterius modum par
tis non repugnat ei esse alterius modo quidditatis:
sed aliqua natura stat sub genere substãtiæ, quæ est
alterius modo partis: ergo & aliqua natura stare
potest sub genere substantiæ, quæ est alterius modo
quidditatis. Nec etiam repugnat, quia completa,
probatur, quia illud non repugnat naturæ cõpletæ,
quod sibi additum non tollit completionem suam:
sed esse alterius, non tamen egere, non tollit cõple- D
tionem naturæ de genere substantiæ: ergo: quãuis
esse alterius, vt egere alterius, tollat completionẽ,
vnde dico, quod humana natura in Christo proprie
non dependet, nec video quod possit dari alicui de-
pendentia, quod non eget: vnde ita est independens
natura humana, quæ est in Christo, sicut illa, quæ est
in isto homine, sed dico, quod bene est alterius: sed
ex hoc non dependet proprie, quia non eget: vnde si
ego do tibi cẽtum libras, propter hoc tollo perfe-
ctionem tibi, nõ certè, etiã inquantum talis natura;
quia inquantum talis natura, non habet ordinẽ de E
mundo ad aliquid, nisi per rationem substantiæ, vel
completionis: sed illis duobus modis non repu-
gnat; ergo nec ista.

Nota tamen, quod accidẽs, substantia cõpleta, &
substantia incõpleta differunt, quia accidens est al-
terius, non sicut pars, sed sicut extrinsecũ; sed sub-
stantia est alterius, quod est aliquid intrinsecũ. Mo-
do dico, quod esse alterius, vel est cũ indigentia, vel
non cum indigentia. Si cum indigentia, sit incõpleta
substantia, vt anima, vel aliquid tale dicitur esse al-
terius; si non cum indigentia; sed quia datur, quod F
non repugnat, sic est completa substantia, & hoc
modo est alterius; & hoc dicitur tertio.

Quarto vero quæritur: Vtrũ natura intellectualis
& humana sit magis assumptibilis à verbo, quã to-
tus mundus, vel aliqua alia creatura. Primo dico, q
si loqueris de ista vnione, vel assumptione quantum
ad finem, & ad quasdam circumstantias, & congrui-
tates; sic dico, quod natura humana est magis vni-
bilis verbo, quã aliqua alia: tũ quia tota ceciderat
per peccatum; tum quia non cum tanta adhæsione
voluntatis, & immutabilitate peccauerat, tum quia
sic eam assumendo, & releuando maiorẽ misericor-
diã suam, & pietatem erga eam Deus ostenderet. Si
autem loquaris, & vadas ad naturam rei, quod sit
vnibilis diuino supposito ex natura rei, sic dico,
quod non est magis vnibilis, quam totus mundus,
vel aliqua creatura, vel natura.

Tunc ad argumenta principalia. Ad primum de
lapide, & aqua in communicatione idiomatum, di-
co, quod verum est, quod esset communicatio idio-
matum, nec hoc est aliquod inconueniens.

Ad secundum dico, q cœlũ est vnibile; sed dicis,
quod dicit Philosophus, q est necesse esse secũdario;
dico, q si loqueris, quod ex se formaliter sit necesse
esse, sic est falsum, quia citra primum non est neces-
se esse formaliter, & Aristoteles in hoc errauit.

Ad tertium dico, quod est de cõgruitate, non ne-
cessitate. Ad aliud de vltimata perfectione, dico q
illa vnio non est vltimata perfectio est actus beati-
ficus, quam vnio: vnde dico, quod licet natura
irrationalis non sit capax quorundam, vt gratiæ
& habituum moralium, & huiusmodi, potest tamen
capax esse vnionis, & habitudinis.

Ad aliud de magis & minus dico, quod ista pro-
positio intelligitur vbi magis, & minus sunt eiusdẽ
rationis, vel eiusdẽ coordinationis; hic vero in pro-
posito actus beatificus, & vnio ista hypostatica non
sunt eiusdem rationis, quare actus beatificus repu-
gnat naturæ irrationali, non autem vnio illa, &
ideo non valet, & hoc sufficit de quæstione.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum sit possibile naturam singularem de genere accidentis alteri vniri vnione hypostatica, & quidditatiua.

ARguo primo quod sic, in habẽtibus simbolum
facilior est transitus ex 2. de Generatione;
sed inter accidens, & vnitum hypostaticè, vel possi-
bile vniri hypostaticè magis est consequẽtia, & sim-
bolum, quam cum substantia: ergo. Probo minorẽ:
Esse accidentis est esse huius esse vniti, similiter esse
huius; esse vero substantiæ est esse per se 7. Metaph. 7.met. tex.
ratio vnibilis modo quidditatiuo est, quod sit alte- 7.
rius, quare accidẽs potest vniri alteri quidditatiuè.

Item: Plus repugnat accidenti subsistere, quam
inexistere; sed subsistit, vt in sacramento altaris: er-
go poterit hic inexistere.

Item: Facilius est rem accidentis habere modum
accidentis: sed substantia habet modum accidentis,
quia vnitur verbo: ergo. Item, quod potest in plus
potest in minus: sed accidens vnitur per modũ sup-
positi, & formæ: similiter ergo poterit vniri per mo
dum suppositi solum, quod est in minus, quam per
modum formæ, & suppositi simul, quod est in plus.

Itẽ: Vbi sunt duæ rationes habentes se sicut prius
& posterius, prius potest separari à posteriori: sed
informare, & inhærere sunt duæ formæ, vel ratio-
nes in accidente, informare est prior ratio in acci-
dente, quam supposito inhærere, quare vna ab alia
poterit separari.

Contra, quia modus, & affectio non potest quid-
ditatiuè vniri alteri: sed accidens est huiusmodi: er-
go. Respondeo, & facio tria. Primo ostendam, quod
accidens non potest vniri modo quidditatiuo. Se-
cundo quæram, an alio modo sit vnibile supposito.
Tertio inferã vnum, quod facit dubiũ in proposito.

Primo sic procedo, quod enim posset alicui videri
quod natura accidẽtis non sit vnibilis supposito, eo
quod realiter differat ab eo, Idcirco quæro primo,
an possibile sit quidditatẽ vniri, & supposito realiter
extrinseco, & primo inducã rationes aliquas, quod
talis vnio non sit possibilis: secundo ostendã, quod
hoc est de facto: tertio ostendã modũ possibilitatis.

Circa

Circa primum arguo primo sic. In entibus per A
se idem est quidditas cum eo, cuius est quidditas ex
7. Metaph. ergo vbi quidditas non est idem cum sup- 7. Metaph.
posito, suppositum non est per se vnum: sed quid- tex. 20.
ditas humana in Christo non est idem cum suppo-
sito diuino, quare nec faciunt vnum insimul.

Item, Quod nihil ponit in aliquo, non potest ip-
sum quidditicare: sed humanitas nihil ponit in ver-
bo: ergo. Item quæro, quid ponit? aliquid, aut ni-
hil; si nihil, non quidditicat; si aliquid, aut absolu-
tum, aut respectiuum: sed nullum horum: ergo.
Probatio minoris, quod non absolutum, quia tunc
natura humana esset efficiẽs, quod est falsum, quia B
natura humana non est efficiens: nec respectum,
quia cum natura humana quidditicet, ratio quidditatis esset relatio, quod est falsum: ergo.

Itẽ impossibile est quantũ vna quantitate quan-
tum, alia quantitate quantificari: ergo à simili,
quod est quid, impossibile est alia quidditate quid-
dificari: sed verbum, siue suppositum diuinum verbi, est quidditatum vna quidditate, scilicet diuina:
ergo impossibile est, quod alia quiddificetur.

Secundo dico, quod ita est de facto, & de fide C
tenemus in Christo, vbi humanitas quidditicat ver-
bum, quod patet ex decreto Alexandri Papæ, con-
tra dicentes, quod humanitas in verbo non dicit
quid, sed aliqualiter, vel aliter se habẽs, quod sit de-
nominatio ab extrinseco, vt dicebant, vbi dicitur,
quod Christus (inquantum homo) est quid.

Hoc secundo confirmatur per rationes: Christus
est vniuocè homo cum quolibet alio homine: sed
quilibet alius homo quidditatiuè est homo: ergo &
Christus quidditatiuè erit homo, aliter nõ erit ea- D
dem ratio Christi, & cuiuslibet hominis; sed qui-
libet homo est homo ab humanitate: ergo.

Item, illud est verè quid, quod respondetur ad in-
terrogationem factam per quid; sed si quæram de
Christo, quid est, respondetur, homo: ergo.

Tertio ostendo, quomodo est possibile, quod na-
tura humana, vel humanitas quidditicet suppositũ
diuinum: arguo enim sic, & assumo hanc propositionem: qualis habitudo est inter suppositum, vbi
solum distinguũtur cõceptibiliter, talis est habitu-
do inter naturam, & suppositum, vbi distinguuntur
realiter, sed vbi natura, & suppositum distinguuntur E
conceptibiliter conceptus, natura verè quiddificat
conceptum suppositi; ergo vbi natura, & suppositum realiter distinguuntur, res naturæ verè quiddificat rem suppositi. Maior patet, quia si requiritur identitas, inquantum natura quiddificat suppositum, requiritur identitas insit; vbi natura quiddificat, vel vbi cõceptibiliter natura quiddificat realiter, requiritur identitas realis, quia non aliter se
habet habitudo rationis ad sua extrema, quam habitudo realis ad sua. Probo etiam minorem, quod
conceptus distinctus naturæ quiddificet cõceptum F
distinctum suppositi: conceptus enim de se sunt distincti, vt patuit supra in alijs quæstionibus: ergo
prout se habent, vt quiddificans, & quiddificatum,
aliquid imprimit quiddificãs, quid definito, aut nihil; si aliquid imprimit: ergo extrahet conceptũ sup
positi à propria ratione, ex quo sequitur, quod non
poterit dici conceptus suppositi, & naturæ, cuius
contrarium probatum est superius; si autem nihil
imprimit, non mutabit; ex quo sequitur, quod remanet distinctus quilibet à quolibet.

Nũc dico, quod ita est in verbo natura, natura. n.
humana quiddificat verbum nõ aliquid imprimendo, sed sola additione sui, siue vnione ad ve[illegible]
quæ quidem vnio fundatur in natura; ita [illegible]
sultat vnum ex tali vnione, sicut ex vnione [illegible]
ptiuum naturæ, & suppositi resultat vnus concepti-
copulatus. Hoc modo est difficultas, & oritur circa
iam dicta: sequitur enim ex hoc, quod ex humanitate, & verbo resultat vnum tertium. Item erit ibi
compositio, Dico ad hoc, quod ibi est compositio,
nõ materiæ & formæ sed eius, quod est ex quo est,
& quod est ex natura & supposito. Et hoc cõfirmatur per Damasc. qui hoc dicit planè, aliter enim se-
queretur ille error, quod natura humana in verbo B
non dicat in verbo, nisi aliter se habere, quia fieret
denominatio ab extrinseco, qui est articulus excõ-
municatus: Dico ergo, quod non est inconueniens,
quod ibi sit compositio, non dico compositionem
propriè accipiẽdo, quæ est ex partibus, quia ex istis
partibus fieret tertium, sed compositionem, quæ est
ex quo est, & quod est. Quid ergo est ista vnio con-
stituens? dico, quod constitutum ex ista vnione ha-
bet rationem entis prius non quiddificati, postmo-
dum vero quiddificati, & est ibi transitus eiusdem
C à non quidditate ad quidditatẽm.

Secunda Difficultas, quia si ibi sit vnio realis, tũc
oporteret, quod extrema vniantur; sed ibi nõ vniun
tur, quia verbum non vnitur, quia tunc referretur
realiter ad creaturam, quod est impossibile. Respon
deo dico, quod ista vnio est habitudo esse alterius
modo quidditatiuo, & modo simplici, & intrinseco,
quod est solum ex parte naturæ assumptæ: quæ habi
tudo fundamentaliter est in natura, vt dictum fuit.
Sufficit autẽ ad veram rationem vnionis, quod al-
terũm vniatur, ad hoc vt dicatur vnio, patet per
exemplum: anima enim cõrpori vnitur, & corpus
animæ, & alia est vnio, vna ab alia. Si ergo separen-
tur, vt quod, scilicet auferatur vnio, quã corpus vni-
tur, quod est possibile saltem per intellectum, rema-
nebit vnio ex parte animæ, & erit ibi vera vnio ani-
mæ ad corpus: Sic in proposito, quia ibi nulla est
vnio diuini suppositi ad naturã humanam, sed è con
uerso, scilicet naturæ ad diuinũ suppositũ; ideo re-
fertur natura humana realiter ad diuinũ suppositũ.

Ad rationes vero in contrarium dico. Cum dicit
Philosophus, quod in entibus per se vnum idem est
quidditas cũ eo, cuius est quidditas. Dico quod in-
tentio Aristotelis est ibi, quod in omni supposito est
necesse dare quidditatem, quæ sit illud cum suppo-
sito; sed quod tale suppositum non sit capax alterius
quidditatis, hoc non probant rationes suæ, quas fa-
cit 7. Metaph. Propter quod sciendum, quod prima 7. Metaph.
ratio est, quod si quidditas sit separata ab eo, cuius text. 20.
est quidditas, vt non sit idem illi, sequitur, quod ni-
hil sciatur: Probatur, quia vnumquodque scitur, in-
quantũ sua qualitas scitur, & patet, quod illa ratio
non contradicit, quia aliquid quidditatur quidditate extrinseca, si ponatur quiddificatũ quidditate
propria, & intrinseca, quæ est idem sibi, per quã po-
terit sciri. Secunda ratio Philosophi est, quod nihil
est ens, vel est omne ens sine quidditate, q probat,
quia omne ens per suã quidditatem est ens, vltra si-
cut quidditas potest separari ab vno, & non esse idẽ
illi, pari ratione ab omni, & à quolibet. Ista enim
ratio non contradicit, quia non pono ens spoliatum omni quidditate, vt patet. Tertia ratio Phi-
losophi est, quod sequatur contradictio, quod pro-
bat sic; sequitur enim, quod ens sit non ens: dicit
n. sic: Bonum est cũ ineste quidditas boni; nõ, bonũ à
quo separatur quidditas boni, & ponis quidditatẽ

eius ſeparatam, quæ non ſit idem ſibi, & ſic ponis bonum non eſſe bonum. Iſta etiam ratio nõ obuiat, tum quia non pono quidditatem ſeparari, quia pono quiddificabile quiddificatũ quidditate propria.

Nec ratio quarta cõtradicit, quam Philoſophus inducit, quod ſcilicet ſubſtantia non ſit ſenſibilis, quia ſi poneretur quidditas ſeparata, non diceretur de ſubſtantia ſenſibili, & ſic non eſſet ſubſtantia tali quidditate: dico ſimiliter, quod hoc non obuiat, quia pono quidditatem eſſe alterius modo ſimplici, ideo non pono ſeparatam. Ex quo videtur, quod nulla de rationibus Philoſophi eſt ad propoſitum, quia Philoſophus arguit contra Platonem, qui ponebat quidditates rerum ſeparatas, & per ſe exiſtentes.

Ad aliud cum dicit, quod nihil ponit in illo, &c. Dico, quod fundatur iſta ratio in falſa imaginatione, ſcilicet, quod nihil quidditatur niſi imprimat, quod ſuperius oſtendi eſſe falſum: ſolum enim iſta quiddificatio fit vnitiuè, ex eo, quod natura ſuppoſito vnitur, & ad Ariſtotelem 7. Metaph. cum dicit, quod ponit abſolutum, aut reſpectiuum, dico quod neutrum.

Ad aliud de quanto: Dico, quod non eſt ſimile, quia quantum dicitur aliquid mediante informatione; modo impoſſibile eſt, quod non ſit forma in illo informato in aliquo: quidditas autem non quiddificat informando: ergo.

Nota tamen, quod omnes illæ quatuor rationes, quas facit Philoſophus, quæ ſunt vbi ſuperius 7. Metaphyſicæ, ſumuntur ex parte ſuppoſiti, quia repugnat ſuppoſito, quod quidditas, quæ dat ſibi primam realitatem, nõ ſit idem cum eo, ſed de alijs, quæ non dicunt primam entitatem realem, non video, quod probent, & hæc de primo articulo.

7. met. tex. 20.

Nunc oſtendo, quod impoſſibile ſit accidens vniri hypoſtatica vnione, & quidditatiua: Impoſſibile eſt effectum formalem ſine forma eſſe: ergo impoſſibile eſt, quod quantitas albificet, quia albificare non eſt formalis effectus quantitatis; ſed quiddificare eſt proprium quidditati de genere ſubſtantiæ 7. Metaphyſicæ: ergo impoſſibile eſt, quod accidens quiddificet.

7. Metaph. text. 2. & 53.

Dicetur, quod in inſufficiẽti procedo, quod licet accidens non quiddificet modo ſimplici, & quidditatiuo, nõ ſequitur, quin poſſit intrinſecè, & quantitatiuè, vt quiddificet quidditate proprij generis. Reſpondeo dico, quod hoc eſt impoſſibile, ſicut & primum: arguo enim ſic: Quando aliqua forma determinata habet dare ſuum eſſe per informationẽ, impoſsibile eſt, quod det idem eſſe ſine informatione, quod patet per exemplum, quia verbum in triduo non fuit animatum, quia anima non ſe habebat, vt informans: ſed omnia accidentia apta nata ſunt dare ſuum eſſe per informationem: ergo ſi non informent, non dabunt eſſe ſuum: ſed vnio hypoſtatica (de qua loquimur) eſt abſque informatione, vt ponimus: ergo.

Item: ſicut modi denominandi ſunt diuerſi, vt quidam informando, quidam continendo, quidam ornando, & ſic de ſingulis; & impoſsibile eſt, quod fiat tranſitus de vno modo denominandi ad alium, vt quod denominat continendo, denominet ornando, inquantum tale; quidam vniendo continuitate, vt aqua, & aqua; quidam informatione, vt anima & corpus, & accidẽs ſubiecto; ſic cum ſint multi modi vnionis ſuppoſitalis, quod quædam ſimplici vnione, vt quidditas ſuppoſito, impoſsibile eſt fieri tranſitum de vno modo ad alium, vt quod vnitur informando, vniatur continendo, vel ſimplici vnione, & hæc ratio eſt ad propoſitum, & probat totam rationem dictam illam antecedentem. Et hæc de toto primo articulo principale dicta ſint.

Circa ſecundum: Eſt videndum, Vtrum ſecundo modo poſsit accidens vniri, quam quidditate: & videtur, quod non, quia quando aliqua vniuntur mediante aliquo medio, remoto medio, vltra non ſunt apta vniri: ſed accidens fuit vnitum verbo mediante natura humana: ergo: Contra anima remanſit vnita verbo, & tamen verbum non fuit in triduo animatum, ſic non video quin accidens, vt albedo ſit vnibile verbo, & tamen verbum non dicatur albũ. Confirmatur, quia vniri, quod ſit alterius modo ſimplici intrinſecè, & quidditatiuè, competit multis vt patuit in prima quæſtione, & modo non determino aliquid circa hoc de ſecũdo articulo principali.

Circa tertium infero vnum, quia gratia non eſt medium: volunt enim quidam, quod gratia mediauit inter naturam humanam, & verbum, & ego non teneo hoc, quia quod mediat, eſt primo aſſumptibile: tunc gratia eſſet huiuſmodi, quod non video, non plus modo de hoc: forte alibi dicam.

Nunc ad argumenta principalia. Ad primum, cum dicitur, quod eſt ſimbolum inter vnibilitatem, & accidens; dico, quod non eſt verum. Et cum dicis, quod natura accidentis eſt alteri vniri, & non ſubſtantiæ, dico quod falſum eſt, ſi intelligis de omni vnione, quia accidẽs non eſt vnibile modo quidditatis; ſubſtantia autem eſt ſic vnibilis.

Ad aliud nego minorem, quia accidentia non ſubſiſtunt in Sacramento: non enim omne ſeparatum ſubſiſtit, vt anima ſeparata: & nego minorẽ, nõ enim ſubſtantia ex hoc, quod eſt vnibilis, habet modum accidentis, quia modus accidentis non eſt vniri modò quidditatis; ſed eſt modus ſubſtantiæ, & reducitur ad prædicamentum ſubſtantiæ, vt patuit in quæſtione ſecunda.

Ad aliud dico ad formam argumentandi, quod poteſt in maius, poteſt in minus, & ſic, quod poteſt in duobus, ſimul poteſt in vnum ſolum, concedo, ſi illud vnũ accipiatur vniformiter in primo, & ſecundo. Cum dicis poſtea, accidens informat, & inexiſtit ſuppoſito, & ſic poteſt in duo: concedo, ſi accipias inexiſtere non per modum quidditatis; ſed ſi accipias per modum quidditatis, dico, quod falſum eſt, & concludis: ergo poteſt ſolum in hoc exiſtere; dico, quod non ſequitur, quia quod poteſt in duo, non poteſt in vnum ſolum, ſi vnum illorum eſt ratio formalis alterius; ſic in propoſito, informare eſt ratio, quare accidens inexiſtit, & præterea non eſt vniformis acceptio in primo, & in ſecundo, nam accidens informat, & inexiſtit, non tamen per modum quidditatis; & cum arguis: ergo poteſt inexiſtere ſolum: ergo per modum quidditatis, non ſequitur.

Ad vltimum dico, quod ratio prioris, & poſterioris non ſunt ſeparabiles, quando vnum ex alio dependet; ſed inexiſtere dependet ab informare: ergo. & hæc de quæſtione totali ſufficiant.

Quæſtionis III.

DE PERSONA ASSVMPTA.

Quæſito de vnione hypoſtatica in ſe, & in ordine ad naturam, quæro modo tria in ordine ad ipſum ſuppoſitum.

ARTI-

ARTICVLVS I.

Vtrum hypostatica vnio alicuius naturæ creatæ possit terminari ad diuinum suppositum.

ARguo, quòd non: Omnis relatio coexigit mutuã correspondentiam relationis sibi oppositæ in termino, vel in extremo: sed in diuino supposito non potest fundari relatio in respectu ad creaturam: ergo nec vnio, cum sit quędam relatio: ergo. Maior patet, quia relatiua dicuntur ad conuertentiã, vt in prædicamẽtis, & etiam quia vnitum vnito vnitum, & e conuerso. Et confirmatur, quia relatiua æquiparantiæ maxime sunt huiusmodi. Minor patet, quia in diuino supposito non potest esse ex parte fundamenti aliqua relatio ad creaturam. *cap. de Relatiuis.*

Secundo sic: Omnis respectus extrinsecus aduenies ponit aliquid realis in illo, cui fit vnio, sicut patet, quod dicimus, quod digitus annulatur, non annulus, & est illud reale de prædicamẽto habitus. similiter patet de loco, & tempore, quia relinquitur quando in illo, cui tempore vnitur; sed talis vnio quidditatiua est respectus extrinsecus aduenies, qui non oritur ex terminis: ergo ponit aliquid realis in verbo, etiam in natura cui vnitur, hoc est impossibile: ergo.

Item tertio: Sicut se habet suppositum increatum ad naturam creatam, sic creatum suppositum ad naturam increatam: sed natura increata non potest terminari ad suppositum creatum: ergo, nec creata ad increatum.

Quarto sic: Duæ formæ contrariæ siue oppositæ sunt incompossibiles in eodẽ subiecto: ergo & duæ quidditates in eodem supposito: sed diuinum suppositum habet propriam quidditatem: ergo quidditas humana non potest in eo supponitari. Consequentia probatur, sicut se habet forma ad subiectũ, sic quidditas ad suppositum; tunc arguo, natura diuina, & natura humana sunt oppositæ, quia vna mortalis, alia immortalis: ergo non poterunt secompati, vt in eodem supposito.

Itẽ: Duas formas partiales impossibile est esse in eadẽ parte materiæ simul, quia tunc essent duo suppositа simul: ergo, & duas naturas disparatas impossibile est esse simul in eodem supposito. Antecedens patet, quia eadem pars non potest informari simul forma bouis, & asini. Consequens patet, quod multo fortius adhærent naturæ secundo supposita, quã forma materiæ, quia hæc sunt idẽ: ibi non sunt idẽ.

Item: qualis est habitudo formæ ad materiam, talis est habitudo quidditatis ad suppositũ: sed materia informata forma inamissibili, non potest alia forma informari, vt patet de materia cæli: ergo suppositum habens naturam inamissibilem, est impossibile aliam naturam induere: diuinum suppositum est huiusmodi: ergo.

Item: inter essentiã, & subsistẽtiam est proportio, probo, quia omnis subsistentia est alicuius essentiæ, & omnis essentia subsistẽtia est subsistens: sed subsistẽtia diuini suppositi est infinita, essentia vero creata est finita: inter finitum vero, & infinitum nulla est proportio, quare essentia finita, & creata non potest subsistere in supposito infinito, & increato. Contra. Ioan. 1. Verbum caro factũ est, &c. & Rom. 1. Qui factus est ei ex semine Dauid secundũ carnẽ. *Ioan. c. 10.*

Item: sicut natura diuina se habet ad tria suppositа in diuinis, sic diuinum suppositum ad naturam diuinam, & humanã: sed vna diuina essentia potest esse trium suppositorũ, & non è contra Quod essentia diuina in vno supposito potest esse suppositi alterius, sic ergo vnum suppositũ potest quiddificari natura diuina, & humana. Ista quæstio præsupponit præcedẽtes quæstiones, scilicet, quid sit ista vnio hypostatica, &: Vtrum sit possibilis naturæ creatæ talis vnio ad suppositum. sed quærit ista quæstio, dato q talis vnio sit possibilis, qd potest esse terminus istius vnionis, vtrum suppositum creatum, vel increatum.

Est ergo quæstio: Vtrum suppositum increatum potest esse terminus istius vnionis. Hæc est cõclusio per fidem terminata; sed ostendere rationẽ, & modum possibilitatis est valde difficile. Ideo sic procedo. Primo tangam quatuor modos ponendi istam possibilitatem, & ostendam, vtrum rationes eorum concludant. Secundo pono, quod mihi videtur.

Circa primũ est vnus modus talis, qui dicit, quod hoc est possibile, & habet pro fundamento suo, nam diuinum suppositum, quod potest supplere vnionẽ omnis suppositi creati, potest terminare huiusmodi vnionẽ, sed diuinum suppositũ est huiusmodi: ergo. Maior videtur probabilis, quia quod cõtinet in virtute omne suppositũ creatum, potest supplere vnionem omnis creati suppositi: suppositum diuinum est huiusmodi: ergo. Probatio istius, Quia sicut se habet natura diuina ad diuinum suppositum; sic natura creata ad suppositum creatum: ergo à permutata proportione, sicut natura diuina ad naturam creatam, sic suppositum increatum ad suppositum creatum: sed natura diuina continet virtute omnẽ naturam creatam: ergo & suppositum diuinum omne suppositum creatum: ergo potest supplere vnionem omnis suppositi creati. Et ex hoc videtur, quare suppositum creatum non potest esse terminus huiusmodi vnionis, quia non potest supplere vnionẽ suppositi increati, quia non continet illud in virtute.

Contra istud arguo, quod videtur, quod ratio nõ sit vera, quamuis maior sit vera, sed minorem nego. Sed probas, quod continet in virtute esse tale, potest supplere, &c. ista est falsa. Probo, quia essentia diuina continet primam materiam in virtute: ergo poterit supplere vnionem illius, & sic informari diuersis formis, & esse subiectũ diuersarum formarũ vicissim. Itẽ, cõtinet in virtute albedinẽ: ergo albe faciet.

Item, sol continet calorem virtute, & tamen non potest formaliter calefacere, quare non valet. & ratio est, quia quando aliquid continet virtute aliud, alia dicuntur æquiuocè, quia vnũ virtualiter, aliud formaliter, & in alia, & alia ratione, & ita potest sibi cõpetere sub ratione propria, quod non sub alia, sic in proposito de supposito diuino: licet enim suppositum in se terminatum habeat rationem terminandi, non sequitur illud eandem rationem habere, vt consideratur virtualiter in alio contineri.

Forte dices, quod dupliciter potest aliquid supplere vicem alterius in ratione terminantis, & efficientis, vel in ratione formæ, tunc euadis, quia licet diuinum suppositum non possit supplere vicem alterius in ratione formæ, vel materiæ, tamen potest in ratione termini, & efficientis, quia ita potest calefacere, sicut ignis effectiuè, non formaliter.

Similiter in ratione termini, vt lapideitas, hoc est terminus intellectionis; potest enim Deus supplere vicem lapidis per suam essentiam, lapiditatẽ intellectui repræsentando, & sic supplebit vnionem lapidis se faciendo terminum intellectionis. Modo suppositum non se habet sicut forma, sed per terminum intellectionis supplet vicẽ essentiæ, siue formæ: sed Deus potest supplere illud, quod continet in ratione termini: ita hoc potest illud, quod contiA B C D E F

net in virtute. Non realiter euadit, & adhuc est vi- A
dendum, quomodo suppositum, quod Deus continet
in virtute, se habet ad naturam.

Quæro enim de isto supposito, vt imaginaris, quod dicit rem absolutam aliam à natura, vel modum intrinsecum, vel conceptum, vel negationem meram. Modo, si diceret rem absolutam aliam à natura reputarem probabile, quod Deus per modum termini posset supplere vicem ipsius: sed suppositum nihil reale dicit super naturam: Probo, nihil reale est in homine, quod Deus non assumpsit: sed non assumpsit suppositum, sed naturam: ergo. B
Item: si esset aliquid reale aliud à natura suppositum, tunc esset factibile sine natura, quod non est capabile.

Si dicit modum, vel conceptum, vel negationem, tunc habeo propositum, quod Deus supplere non potest vicem modi, vel conceptum negationis, quia conceptus, vel negatio non continentur in virtute diuinæ essentiæ: ergo nihil est dictu, quod contineat in virtute diuinum suppositum omne suppositum creatum. C

Contra istum modum ponendi arguit etiam quidam modernus Doctor sic: Suppositum in diuinis non dicit perfectionem simpliciter, cuius ratio est, quia in diuinis non est nisi vnú simpliciter perfectum, suppositа vero sunt tria: ergo proprietas relatiua non est simpliciter perfecta: sed quod non est simpliciter perfectum, nó continet omnem perfectionem in virtute, & sic arguitur contra minorẽ, ostendo per hoc eam esse falsam. Ostendo, quod ista ratio, & instantia non concludit, posito, quod suppositum non diceret perfectionem simpliciter, & tamen continet in virtute formas generabiles, & D
multa alia.

Item: paternitas in diuinis non est perfectio simpliciter, & tamen continet omnes paternitates in creaturis in virtute secundum illud ad Rom. Flecto genua mea ad patrem Domini nostri Iesu Christi, ex quo omnis paternitas est in cælo, & in terra. *Ad Ephes. cap. 3.*

Item: continentia suppositi creati, & non perfectio simpliciter non repugnat, quia non arguit continentiam extra genus. Item Augustinus: Ratio verbi in diuinis sub propria ratione verbi est eminentior, & mensura omni verbo creato, vel omnis E
verbi creati; & omnis ratio verbi creati in illo continetur, & tamen non est perfectio simpliciter secundum eum.

Itẽ: subsistentia, & essentia debẽt esse proportionata: sed si diuino supposito creata quidditas quidditatiuè vnitur, subsistentia, quæ est infinita, & essentia creata, quæ est finita, nó est proportionata: ergo.

Item idem Doctor arguit contra prædictum modum secundo sic, omne continens perfectionem omnis suppositi simpliciter, est formaliter infinitũ: suppositum in diuinis non est huiusmodi: ergo non F
continet. Reputo etiam, quod ista ratio non concludit: non enim concedo maiorem, primo, quod suppositа creata de se non dicunt aliquã perfectionem, probo, quia quicquid perfectionis erat in natura assumpta, assumpsit verbum, & tamen non assumpsit suppositum, & si suppositа non dicunt perfectionem, omnia etiam infinita virtualiter continẽs, non erit infinitum, exemplum, vna arte scribẽdi, A, possum scribere, A, infinita ergo habet infinita, A, in virtute. Similiter ignis continet in virtute infinitos ignes, & tamen non est infinitus formaliter, & ratio est, quia omnis ignis est eiusdem rationis, & perfectionis, & ideo nõ dicũt infinitas perfectiones, ergo rationes istius Doctoris non faciunt contra opinionem.

Quare ego aliter arguo contra minorem rationis primæ opinionis sic.

Quando aliqua duo sic se habent, quod non potest vnum eminenter contineri, nisi quia aliud continetur, quod non continet, secundum non potest continere primum: sed Sortes, & Sorteitas non sunt huiusmodi, videlicet, quod illud, quod non continet Sorteitatem in virtute, nisi ratione essentiæ diuinæ: ergo non continebit Sortem, vel suppositum Sortis nisi ratione essentiæ.

Item: quæro quando dicitur, quod suppositum diuinum continet eminenter omne suppositũ, quia aut intelligit, quod contineat virtualiter rationes suppositi in generali; aut intelligit, quod contineat virtualiter hanc rationem suppositi in speciali: Primo modo non, quia iam habet eam formaliter: hoc enim non habet virtualiter, quod habet formaliter: ergo hoc est, quod, continet istam rationem suppositi in speciali, & hoc non, quia nulla est ratio specialis suppositi, nisi ex quidditate, nullam autem perfectionem ratione suppositi habet, quare nihil est dictu, quod eminenter contineat.

Item, cum suppositum non dicat, nisi, vel negationem, vel quendam conceptum indeterminatum habentis, vel subsistrati præcisi, a qualitate spoliati, nihil est dictu continere virtualiter; vndè hæc ratio supponit, quod suppositum dicat rẽ absolutam per se, non supplet ergo eminenter, sed formaliter, quia est habẽs sic naturam humanam secundum rẽ, sicut conceptus, quem exprimit, cum haberet eam secundum rationem.

Et ideo est alius modus ponendi istam possibilitatem, & accipit rationem suam ex perfectione simpliciter: Nihil perfectionis est in creatura, quin sit ponendum in Deo: sed posse naturam aliquam sustentare, ponitur in creatura esse perfectionis, vt substantia naturã accidentis sustentat: ergo hoc ponitur in diuinis, posse fulcire, & sustentare naturam aliam, quia in creatura hoc facere est perfectionis. Ista ratio non concludit, quia sustentare naturã aliquã non est perfectionis simpliciter: ratio huius est, quia nulla perfectio simpliciter numeratur in diuinis, sed est vna in tribus, sustentare, vel terminare conuenit tribus personis in diuinis, suppositum enim verbi terminat vnionem naturæ humanæ, ita non suppositum patris; ergo terminare non dicit perfectionem simpliciter de se.

Item, quod est perfectionis, prius ordine rationis competit essentiæ, quam personis: sed terminare in diuinis competit essentiæ ratione suppositi, nec est ibi ratio essentiæ, quod posset incarnari.

Item posse terminare vnionem naturæ humanæ, non dicit perfectionem simpliciter, quia hoc nõ est nisi naturam esse istius, & illud quiddificari, & esse hominem, posse autem esse hominem, vt dicit perfectionem simpliciter, &c. vnde hæc ratio, & opinio fallitur, quia imaginatur, quod ista sustentatio sit solum quoddam fulciri.

Ad rationẽ de sustentare, dico, quod non indigere fulcimento est perfectionis in substantia, non autem posse sustentare, quod patet, quia perfectiores substantiæ non sustentant, vt patet de Angelis.

Ideo sunt alij, qui sic deducunt hãc possibilitatẽ: dicunt. n. quod creatura est respectu Dei in potẽtia obediẽtiali, Deus aũt respectu creaturæ habet omnipotentiã: ergo vnio hypostatica naturæ humanæ ad suppositum alterius naturæ solum illud supposi tũ habet per terminum vnionis, cuius est in omnimodà potentiali obedientia passiua: diuinum autẽ suppositum solù est huiusmodi: ergo. Ex hoc apparet, quod aliud suppositum creatum non potest esse terminus huius vnionis: vnde apparet ex hoc, quare angelus non potuit habere naturam humanam. Contra hoc arguo sic: Natura humana respicit illud pro termino, respectu cuius est in potentia obedientiali secundum te: sed secundum respectum suppositorum in diuinis est in potentia obedientiali: ergo tria suppositа diuina habet pro termino istius vnionis, quia vna est trium suppositorum diuinorum potentia actiua correspondens isti potentiæ passiuæ, quare tria suppositа simul respicit pro termino, ita quod non vnum præcisè, sicut non est præcisè in potentia obedientiali vnius suppositi solum: reputo enim impossibile, quod ista potentia obedientialis ita respiciat istud suppositum, quod non alia, quare ratio nulla videtur esse. Vnde dico, quod ista positio fallitur in hoc, quod nõ distinguit inter principium & terminum: quia ista vnio respicit tria principia diuina pro principio productiuo, vel electiuo istam vnionem, quia tria suppositа fuerunt istam vnionem operata; sed pro termino respicit ita vnum suppositum, quod non aliud, scilicet suppositũ filij; & potentia ista obedientialis non habet ordinem ad terminũ, sed ad principium, quod patet: nam actiuum & passiuum sunt correlatiua, modo natura creata, quanquam sit in non repugnantia ad hoc, vt sit huius suppositi, non tamen est in potentia, quæ conferat agenti, ideo non potest trahi ad esse huius per vim alicuius naturalis D
agentis, ex eo quod non est in potentia naturali ad esse alterius. Ideo alia est potentia obedientialis in creatura, quæ est respectu agentis increati, vt agẽs increatum possit trahere naturam ad esse alterius: ergo natura humana respicit istam potentiam sub ratione, qua illud potest trahere eam ad esse alterius, & non sub ratione termini: quia alia est ratio terminandi, & alia principiandi effectiuè, & licet sit vnum & idem terminans, & efficiens in diuinis, non tamen sub ratione qua efficit, terminaret, quia terminare potest solum suppositum vnum, trahere E
vero naturam ad suppositum est effectus indiuisus trium personarũ. Ista autem potentia obedientialis nõ respicit nisi principium, sed Angelo repugnat solum ratione principij, quia non posset producere; sed in ratione termini, non video, quare non.

Est ergo alius modus dicendi moderni Doctoris, qui sic probat istam possibilitatem: In omni genere dependentiæ dependens in ratione talis dependentiæ, potest illam dependentiam terminare in illo genere: hoc patet in genere dependentiæ effectus ad causam: nam ad istud fiat resolutio omnis F
effectus in genere illo tanquam ad primum independens: sed omnis natura creata habet dependentiam ad aliud: ergo poterit diuinum suppositum terminare dependentiam illam: suppositum vero est independens respectu cuiuscumque naturæ creatæ: ergo. Ista autem ratio supponit, quod hæc vnio, scilicet naturæ ad suppositum, sit dependentia, & quod natura dependeat sic vnita, quod non teneo, quare arguo sic. Cuiuscumque datur dependentia, datur imperfectio: sed natura humana ex hoc, quod assumitur à verbo, non habet imperfectionẽ, quam ante non haberet: ergo nec dependentiam,

Probatio minoris, quod si natura assumpta à Verbo deponeretur, non esset minus perfecta, quam sit vnita: ergo nulla est dependentia. Sed forte dices, quod dependere non dicit imperfectionem. Contra: Egere aliquo dicit imperfectionem: sed omne dependens est egens illo, à quo dependet: ista autem natura nõ eget aliquo ad suum esse perfectum necessario: ergo.

Item arguo, quod contradicit sibi, quia dicit, q. omnis perfectio est in supposito ratione essentiæ: sed imperfectionem tollit à supposito essentia, & B
proprietas relatiua, licet non dicat perfectionem, & ideo suppositum nõ dependet: ergo supponit huiusmodi dependentiam esse imperfectionem.

Dices, quod ista dependentia suppletur, & termi natur per suppositum, ideo aufertur imperfectio. Contra: quia non tollitur dependentia, sed natura, quod habet suppositum, habet esse terminatum & completum, ipsa tamen natura remanet dependens. Contra etiam, quia non propter terminari aufertur dependentia: probo, quia materia quantumcumque terminetur, semper est imperfecta in C
genere suo.

Item: compositum est illud quod terminatur. Item, nihil fit de non relato relatum, sine aduentu alicuius fundamenti absoluti in altero extremo saltem, & patet inducendo. Item, non fit de aliquo non dependente dependens, nisi ablato aliquo absoluto, quod determinabat illam dependentiam: sed Deus potest imprimere naturæ humanæ, quod sit alterius nulla facta mutatione: ergo.

Item: si vnio est idem, quod dependentia, vbicunque est dependentia, erit vnio: sed anima separata D
dependet ad corpus: ergo existens separata erit corpori vnita.

Ideo notandum, quod ego non pono, quod sit áli qua dependentia naturæ ad suppositum, nec indigentia, sed quædam habitudo, quod sit alterius quidditatiuè, & intrinsecè, quod non est dependere.

Exemplum: annulus vnitur digito, & fit digitus annulatus ex vnione tali, non tamen possumus dicere, quod annulus dependeat à digito; sic in proposito, quidditas vnitur supposito, & suppositum quiddificatur illa quidditate, non tamen ex hoc, quod est ibi vnio, est ibi dependentia, & vt plurimum hoc est manifestum in vnione, siue relatione, quæ non statim ponitur positis extremis.

Item, ipsemet destruit rationem suam, quia certum est & ipse concedit, quod essentia diuina non potest terminare istam vnionem, in quantum essentia: sed certum est, quod essentia diuina est indepen dens: ergo. Hæc de primo articulo.

ARTICVLVS II.

Vtrum sit possibile talem vnionem terminari ad suppositum naturæ creatæ.

CIrca secundum articulum procedo sic. Primo pono, quod mihi videtur. Secundo ostendam, quod hæc est intentio Sanctorum.

De primo dico, quod suppositum diuinum potest terminare vnionem naturæ hypostaticæ, & ponio hoc pro principio, quod ratio terminandi vnionem naturæ ad suppositum, est ratio suppositi realis; ita quod quia in diuinis est reale suppositum, & est trinum suppositum, & vna natura, idcirco suppositum

ſitum in diuinis habet rationem terminandi iſtam
A vnionem, & deduco dupliciter iſtam rationem, primo ex parte habitudinis, ſecundo ex parte ſuppoſiti. Sic primo: illi reali habitudini, quæ eſt per ſe alterius quidditatiuè intrinſecè, poteſt correſpõdere pro termino omne habens rationem ſuppoſiti realis: ſed in diuinis verbum, & quodlibet ſuppoſitum habet rationem ſuppoſiti realis: ergo poteſt hanc habitudinem terminare. Maiorem declaro, ad cuius euidentiam ſciendum, quod hic dico quatuor. De primo, terminus habitudinis, qui eſt eſſe alterius, &c. poteſt eſſe ſuppoſitum, ecce pri-
B mum: dico reale, ecce ſecundum: dico habens rationem ſuppoſiti realis, ecce tertium: & dico omne, ecce quartum.

Ad euidentiam primi eſt ſciendũm, quod quodlibet non refertur ad quodlibet, ſed quælibet relatio determinat ſibi proprium terminum, & Pater non dicitur ad ſeruum, nec dominus ad filium: nunc relatio eſt, quæ eſt eſſe alterius, eſt relatio ſpecialis, quare requirit terminum ſpecialem, & hoc eſt ſuppoſitum huiuſmodi habitudinem terminare non poteſt, ſicut eſt eſſentia diuina.

Secundo pono ibi, reale, vbi ſciendum, quod ſicut quælibet ſpecialis relatio non requirit quemlibet terminum, ſed ſpecialem ſibi, ſic relatio realis requirit terminum, non quemcumque, ſed terminum realem, & relatio rationis terminum rationis.

Tertio dico, rationem realem, quia in creaturis ſuppoſitum eſt eadem res cum natura; ſed tamen ratio ſuppoſiti non eſt res: quia ſi circumſcribo intellectum, non habes ſuppoſitum, quia eſt habens; in diuinis autem ratio ſuppoſiti eſt res, & ideo ha-
D bet rationem termini realis, & ibi vnio illa terminatur.

Quarto addo, omne, per quod intelligo, quod omne ſuppoſitum habens conditiones prædictas, poteſt dare huiuſmodi vnionem, ex eo quod talis habitudo nullum determinat ſuppoſitum ſpeciale, vltra quam dixi, & quod non determinet ſibi aliquod ſpeciale ſuppoſitũ. Probo, quia ſicut ſe habet iſta habitudo ſecundum rationem ad terminum ſecundum rationem; ita quando eſt realis, ad terminum realem: ſed quando eſt rationis, non determi-
E nat ſibi ſuppoſitum ſpeciale. Probo, quia conceptus talis eſt conceptus denudatus præciſus, & ſpoliatus ab omni qualitate: ſpoliatum enim vt ſpoliatum, non eſt ratio, quare vnum magis reſpicit quam aliud, vel terminetur ad vnum magis, quam ad aliud ſpoliatum, vnde ſpoliatum non habet, quod hanc habitudinem poſſit terminare præciſè, ſed indifferenter: ergo quando habitudo eſt realis, non plus determinat ſibi ſuum ſuppoſitum reale, quam aliud: ſed hic habitudo eſt realis, ſuppoſitum autem reale: ergo.

F Poſſet autem ad hoc fieri talis tertia manuductio: Relatio ſimilitudinis fundata in duobus albis habet tria. Primo, quod eſt relatio: ſecundo non qualiſcumque, ſed realis: tertio non quælibet realis, ſed relatio ſpecialis realis, de primo modo fundata in eadem qualitate ſecundum ſpeciem. Ideo in hoc quod eſt relatio, requirit terminum ſimpliciter; ſed vt eſt relatio realis requirit terminum realem; vt autem non eſt quælibet relatio realis, ſed relatio ſpecialis, vtpote ſimilitudinis duorum alborum, requirit pro termino aliquid reale fundans realitatem albedinis: in quantum autem talis
A non requirit plus Petrum album quam Ioannem, quia quocunque dato albo, habebitur relatio ſimilitudinis, quia habet, quod debet habere ex parte terminis, ſicut non plus requirit hanc albedinem, quam illam; quia quacunque albedine poſita in extremo erit vere relatio realis de primo modo fundata in duabus qualitatibus eiuſdem ſpeciei. Sic dico in propoſito, habitudo, quæ eſt ex alterius, inquantum habitudo, non plus exigit quam terminũ ſimpliciter; ſed vt realis requirit realem; vt autem eſt quidditatis ad quiddificabile requirit ſuppoſi-
B tum, quod primo habet rationem quiddificabilis, non tamen magis iſtud ſuppoſitum quam illud, quia quocunque dato ſuppoſito quiddificato quidditate propria vel extrinſeca verè erit habitudo realis naturæ ad ſuppoſitum: ſicut quocunque dato albo correſpondente ſibi termino erit vera relatio ſimilitudinis, licet enim hæc habitudo particularis, quæ eſt naturæ huius ad hoc ſuppoſitum, ſic determinet ſibi hoc ſuppoſitum, quod non aliud, non eſt tamen hæc determinatio ex parte talis habitudinis in ſe, quia ſic omnis talis habitudo ter-
C minaret ſibi hoc ſuppoſitum.

Septimo deduco eandem rationem ex parte ſuppoſiti ſic: In omni reali retinenti rationẽ realis ſuppoſiti non obſtãte natura propria poteſt habitudo, quæ eſt huiuſmodi quidditatiuè, & intrinſecè terminari: ſed ſuppoſitum in diuinis retinet rationem ſuppoſiti realis, non obſtante natura diuina: ergo talis habitudo poterit in tali ſuppoſito terminari. Probo minorem: quia maior patet ex prima deductione triplicari non repugnat ſuppoſito in diuinis, non obſtante quod natura nõ triplicetur, quia ſup-
D poſitum dicit realitatem.

Item: Suppoſitũ in diuinis generat & generatur, vt Pater, & Filius, non obſtante quod eſſentia, vel natura non generet nec generatur: igitur poteſt terminare vnionem talis habitudinis, non obſtante natura. Hoc patet, quia terminare non repugnat ſuppoſito, vt ſuppoſitum eſt, nec vt reale, nec vt ſuppoſitum rationale, vt probatum eſt in iſta ſecunda deductione: ergo nullo modo ex his videtur ratio quare ſuppoſitum creatum non terminat vnionem
E alterius naturæ creatæ, quia non habet rationem realis ſuppoſiti à natura diſtinctam ſine operatione intellectus, & hoc quantum ad primum.

Oſtendo ſecundo, quod hæc eſt intentio Sanctorum. Damaſc. lib. 5. de numero naturarum in Chriſto, vide ibi. Dico enim, quod quia ibi ſunt tria ſuppoſita realia, & ſub proprijs rationibus realibus, quæ rationes conueniunt ipſis & non eſſentiæ, quia generare & generari, ſpirare & ſpirari, diſtinguere & diſtingui, manente eadem eſſentia in omnibus, ſic poteſt terminare naturam creatam. *Lib. vnico de duabus voluntatibus in Chriſto, ante medium.*

Item in hoc fundatur tota ratio Anſelmi in lib. de Incarnatione Verbi, qui hoc idem dicit ſententialiter contra hæreticum dicentem, Patrem fuiſſe incarnatum, vide ibi ſi vis: in hoc ſto, quod iſta habitudo poteſt terminari ad diuinum ſuppoſitum, ex eo quòd in eo eſt ratio formalis terminandi, ſcilicet ratio ſuppoſiti realis completa abſque operatione intellectus, quæ non eſt in creaturis. *Lib. vnico. cap. 4. to. 3.*

Nunc ad argumenta in contrarium. Ad primum de exigentia mutuæ correlationis in extremo, dico, quod eſt quædam vnio, quæ eſt idem, quod duorum vnio, vel connexio: & iſta eſt relatio æquiparantiæ. Eſt autem vnio, quæ vltra iſtam connexionem dicit vnum extremum eſſe alterius, vt manus vnita corpori,

pori, non corpus manui: sic dico, quod humanitas realiter vnitur Verbo, quod est Verbi, Verbum autem non vnitur, quia non est eius, nisi quatenus ipsa est ipsius, vt ipsa quiddificat Verbum, Verbum vero non est cui vnitur nisi denominatiuè.

Ad secundum de respectu extrinseco, dico, quod iste respectus non est extrinsecus aduenies, quia respectus extrinsecus aduenientes sunt ex hoc, quod aliquid derelinquitur ex aliquo vnito extrinsecus, vt patet de, quando, quia relinquitur ex adiacentia temporis, modo ex humanitate nihil relinquitur in Verbo, sed est solum ipsius quidditatiuè, & intrinsecè: talis autem nihil ponit in eo cuius est, licet in illo ponatur aliquid.

Ad aliud de communione proportionis dico, quod quantum ad propositum non est simile, quia natura non potest esse terminus huius habitudinis, nec subiectum, vt patuit supra. Nec etiam potest natura diuina quiddificare suppositum creatum, quia non dicit suppositum respectu illius, sed non ita in naturæ diuina, & supposito diuino.

Ad aliud de formis, nego consequentiã, ad probationem dico, quod non est simile, quia forma dat esse per modum informantis ipsi supposito, & ponit aliquid in subiecto: sed hæc non dat esse per modum informantis ipsi supposito, sed est eius modo intrinseco quidditatiuo: modo non est impossibile vnum & idem esse terminum duarum habitudinum, sicut est impossibile esse subiectum duarum formarum, quia forma in subiecto ponit aliquid, habitudo vero in subiecto nihil ponit.

Ad illud de materia Damasc. videtur dicere, quod in ferro ignito sunt duæ formæ, dico quod ibi non sunt duæ formæ, sed vna quæ est forma ferri, & caliditas, quæ est forma accidentalis, rubedo autem est ex calore intenso, flamma autem accenditur ex vaporatione ferri, quare nego consequentiam.

Ad aliud de materia cœli dico, quod verum est, quod impossibile est, quod eadem materia informetur pluribus formis simul, sed non est impossibile de natura, quod vna natura non prohibet aliam, cum nihil ibi ponat, sicut forma ponit in subiecto.

Ad aliud de subsistentia & essentia, quæ debent proportionari, dico, quod sunt hic sic proportionata, quod sicut essentia quiddificat, quod subsistentia quiddificetur, sed non sit proportionata: quod si subsistentia sit infinita, quod essentia similiter, quæ ibi supponitatur, sit infinita. Vnde est verum, quod si subsistentia sit infinita, quod essentia sua propria, quæ est idem cum ipsa, quod sit infinita, sed non sic de essentia, quæ non est sua propria, nec idem cum ea, & hæc de quæstione sufficiant.

ARTICVLVS III.

Vtrum sit possibile prædictam vnionem terminari ita ad vnum suppositum in diuinis, quod non ad aliud.

QVæritur tertio, Vtrum vnio hypostatica naturæ creatæ possit principaliter ad vnum suppositum diuinum terminari, ita quod non ad aliud, & Videtur quod non, quia supposito diuino conuenit esse terminum istius vnionis ratione essentiæ, & non per aliam rationem: ergo hoc non solum conuenit vni, sed tribus. Probatio consequentiæ est, quod essentia diuina est indiuidua in tribus suppositis, & quicquid consequitur in vno supposito, consequitur & in alio. Probatio antecedentis est, quia persona vltra essentiam dicit relationem solum, quæ non potest terminare istã vnionem. Item, in persona sunt duo tantum, essentia scilicet, & proprietas relatiua: aut ergo terminare ineſt vni personæ ratione essentiæ, aut proprietatis; si ratione essentiæ, habeo propositum; si ratione proprietatis, tunc relatio habebit rationem termini, quod est falsum: probo, Quia sicut relatio non potest esse fundamentum relationis, sic nec terminus.

Item, relatio non aspicit nisi terminum correlatiuum, quia relatio est ordo quidam inter duos terminos relatos: ergo nullum ordinem habebit proprietas relatiua, nisi ad terminum, non igitur ad aliam relationem: ergo cum talis vnio sit relatio: ergo terminabitur ad omnes personas.

Item ad principale arguit hæreticus sic: Quando duo sunt omnino idem & res vna, quicquid realiter competit vni, & alteri: sed Pater & Filius; aut sunt duæ res, & sic erunt duo Dij, aut sunt res vna & eadem, & tunc incarnatio, quæ est quid reale terminatum ad Filium, terminabitur ad Patrem, eo ipso quod vna & eadem res sunt.

Probatio maioris: ratio non mediat inter prædicatum reale & subiectum: ergo nihil facit ratio ad variationem prædicati realis, sed res sola: ergo maior est vera, quod vbi res vna, licet non sit ratio vna, quicquid reale attingit vnum, & reliquum. Exemplum ad hoc, color & albedo sunt idem realiter, & differunt ratione, quicquid autem attingit albedinẽ, attingit & colorem. Minor probatur, quia Pater & Filius sunt res vna ex Anselm. loco citato cap. 3. nomine rei, & Dei idem intelligimus; sed est vnus Deus: ergo & vna res. Item aliud non habemus vocabulum ad respondendum, quomodo sunt tres, nisi personam. Item, aut res alia, aut eadem; non res alia: probo, quia quæro, Vtrum illa alia res sit Deus, aut non: si est Deus, ergo erit alius Deus, & sic habeo propositum; si non est Deus: ergo res aliqua ab æterno, quæ non Deus. *Loco citato cap. 3.*

Sed forte dices, quod Pater, & Filius sunt duo personaliter non essentialiter. Contra dico, quod persona illa, aut est res, aut non: si sic, aut eadem cum alia persona, aut non; si eadem, non erit ibi Trinitas; si alia, erunt ibi tres res.

Dices, quod ista res non ponit in numerum, sed ipsamet est Pater, & Filius, & Spiritus sanctus. Contra: Quæcumque vni & eidem sunt eadem, inter se sunt idem realiter: sed Pater, Filius, & Spiritus sanctus vni eidem rei sunt idem: ergo inter se sunt idem, hoc est falsum.

Item si res coincidit cum personis, vno multiplicato, multiplicatur aliud: sed personæ multiplicantur: ergo & res.

Dices, quod sunt realiter eædem distinctæ inter se secundum rationem ex natura rei. Contra per idem, quæ vni & eidem realiter sunt eadem inter se, distincta sola ratione sunt realiter eadem distincta sola ratione, & tunc sequitur propositum, quia ratio non variat prædicatum reale.

Item ad principale arguo sic: Quod in minus nõ potest, nec in maius: sed minor vnio est vnio beatifica, quam vnio personalis ad verbum; sed vna persona præcisè non potest terminare vnionem beatificam, nec ergo hypostaticam.

Quod autem vna persona non possit terminare vnio-

Lib.1. de doctr. Christ. cap. 3. 4.5. & 22.10.3. Lib. 5. de consens. ad Eugen. post medium.

vnionem beatificam præcisè, Tres sunt, inquit Augustinus, personæ, quibus fruendum est: ergo. Probo, quod vnio beatifica sit minor, & alia maior hypostatica. Bernardus dicit, quod hæc tenet supremum gradum inter omnes alias vniones, scilicet vnio hypostatica.

Item: Incarnatio est proprietas essentialis: ergo non tantum competit vni suppositio, vel personæ, sed tribus. Consequentia patet, quia proprietates essentiales conueniunt tribus personis, sicut essentia conuenit tribus, & non vni, vt bonitas, omnipotentia & huiusmodi. Confirmatur per Damasc. qui

Lib.3. Fidei cap.7.

dicit, quod communia & substantialia sunt in tribus. Antecedens probatur, quia proprietas rationalis non est possibilis reperiri in tribus: sed incarnari potuit Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, quare terminare naturam ita potest vnum sicut aliud.

Item: notionalis proprietas non est ad extra, sed ad intra, incarnari autem est ad extra: ergo.

Ioan. cap. 1.

Cõtra: Verbum caro factum est, per Verbum intelligitur suppositũ Filij. Respondeo, Fide tenemus, quod suppositum Filij terminat vnionem naturæ humanæ præcisè sine suppositio alio Patris, vel Spiritus sancti de facto. De possibili vero quomodo est hoc possibile, est valde difficile videre. Ideo procedo sic: Primo ostendo quid est per se, & primum formalis terminus vnionis hypostaticæ, & quidditatiuæ, vel quid est in diuinis ratio terminandi naturam humanam. Secundo concludam propositum.

Circa primum sunt quatuor opiniones. Vna est quæ dicit, quod in persona diuina sunt duo, scilicet essentia, & proprietas, dicit enim quod essentia est formalis terminus, sed proprietas est causa sine qua nõ. Confirmatur opinio dupliciter. Primo, sicut relatio se habet ad fundamentum, sic ad terminum se habebit: sed nihil quod non est absolutum, potest esse fundamentum relationis: ergo nec terminus erit nisi absolutum sub ratione absoluti.

Secundo sic: Illa terminatio est modus specialis, quia est terminatio naturæ ad subsistentiam: ergo illud, quod est primo ratio subsistendi, erit ratio primo terminandi: sed essentia habet primo rationem subsistentiæ; patet quia subsistere idem est quod à se, & in se subsistere, quod est conditio absoluti; persona autem est proprietas relatiua, quæ à se non existit: personæ ergo subsistũt primo ratione essentiæ. Quare dicunt, quod essentia sub ratione essentiæ est terminus formalis istius vnionis, tamen sub determinata proprietate, quæ est causa sine qua non.

Contra hoc quod dicit primo, quod essentia, inquantum essentia, est terminus formalis istius vnionis, arguo sic: In quocumque signo naturæ vel rationis, ratio formalis agendi præcedit in aliquo habente eam actionem vel actum suum, illud potest agere, & agit per illam rationem de necessitate formaliter: exemplum, sicut potentia generandi in Patre præcedit generationem formaliter, ideo Pater per illam formalem rationem generat. Ista autem ratio generandi non præcedit actionem in Filio formaliter: ideo Filius non potest generare, sed potest spirare, quia potentia spirandi intelligitur, antequam producat; & quia illo priori intellecto ante illam actionem potentia spiratiua est in Filio ratio spirandi non est (asserit) spirare, sed quod spiret: similiter si essentia est in Patre, & Spiritu sancto ratio terminandi, necessario actu terminabit, quia in diuinis potentia est distincta ab actu spirandi, ideo in illo eodem instanti, quo Pater spirat, spirat Filius. Sic dico de potentia terminandi: sed essentia est ratio terminandi secundũ se, & ab æterno præcessit hæc ratio: ergo essentia existens ab æterno in Patre, & Filio incarnabitur. Dices, quod non contradicit, quia non arguo, nisi quod essentia possit incarnari, sed non quod actu incarnetur, vt concludit. Dico, quod hæc est actio ad intra. Sed contra adhuc, quia si essentia inquantum essentia terminat, vbicumque ergo ponatur, terminabit: sed ponitur in tribus: ergo in tribus terminabit. Dicetur, quod verum est, si non requireretur aliud, sed aliud requiritur, scilicet proprietas relatiua, quæ est causa sine qua non; variatis autem rationibus subiecti variatur effectus, vt pono exemplum: Ignis comburit stuppam hic præsentem; & sibi applicatam, non comburit autem Parisijs non præsentem stuppam, & non applicatam sibi: tunc sequitur diuersitas effectus, quod ignis comburit, & non cõburit: sed non per rationem formalem comburendi ipsius ignis, quæ vbique manet vna & eadem; sed ratione relationis, sub qua est aptus natus agere, vt applicatio passi: sic in proposito.

Contra hoc quod dicit, quod essentia, vt essentia, est ratio formalis terminandi, arguo sic: Quod est formalis ratio terminandi hanc vnionem, est per se quiddificabile, quia est vnio quiddificatiua: sed essentia per se non est quiddificabilis, nec etiam ratio subsistendi, sed suppositum: ergo.

Item: Essentia sub ratione essentiæ non habet rationem suppositi, nec dat supposito quod subsistat: quod probatur, quia plurificata subsistentia non plurificatur essentia: ergo non erit ratio formalis, quia ratio formalis est subsistentia, qua terminat.

Secundo arguo, quod hoc dicit quod proprietas est causa sine qua non. Contra: non intelligo quid sit dictu, quia nihil aliud est causa sine qua non, nisi cuius negatio est causa negationis effectus: sed talis causa causationem habet super effectũ; patet, quia cuius negatio est causa negationis effectus, eius affirmatio est causa affirmationis effectus: ergo talis proprietas non est causa solum sine qua non.

5. met. tex. 2. in fine.

Item Aristoteles 5. metaph. reducit causam sine qua nõ ad causam per se, vt negatio præsentiæ nautæ est causa per se non salutis nauis, ex hoc quod præsentia est causa salutis, & patet quod præsentia nautæ est causa per se habẽs causalitatem super salutem nauis. Sic dico in proposito, nõ esse sub proprietate est causa non essendi termini, quia esse sub proprietate est causa essendi termini: ergo talis proprietas habet causalitatem per se: non ergo est causa sine qua non, sed causa cum qua.

Addo autem hic, quod habere causalitatem est vduplicitèr, vel primo, vel quod aliquid se tenet à parte agentis, vt vnio se tenet ex parte agentis, igitur vnio aliquam causalitatem dicit. Tũc vltra, vel illa causa reducitur ad causam finalem, & sic est per se terminus; aut ad formalem, & sic erit formalis ratio; aut reducetur ad materialem, quod non est verum: ergo ad efficientem: ergo erit causa non solum sine qua non, sed causa sub qua, & tunc essentia sub ratione essentiæ non est ratio terminãdi. Sto ergo in hoc, quod ratio termini habet rationem quiddificabilis, & subsistentis, quæ non insunt essentiæ.

Est & alius modus, quod essentia non est ratio formalis terminãdi absolutè, sed vt existit in hoc, & vt habet specialem modum subsistendi, est enim in diuersis suppositis sub diuersis modis existendi. Contra: vel intelligis quod essentia per se est terminus formalis, & sic non est alia opinio à prima, vel intelligis, quod non essentia per se, sed totum compositum vel copulatum; si copulatum & compositum, iam habeo propositum. Vel intelligis, quod essentia sub ista habitudine, & hoc non, quia essentia sub ista habitudine dicit mihi relationem rationis, ratio autem non potest terminare relationem realem, cuius hæc vnio est: ergo.

Arguo contra ambas opiniones sic: Illud quod primo est, & per se terminus vnionis, per se & primo denominatur ab illa: sed essentia secundum te est huiusmodi: ergo essentia per se, & primo denominabitur ab illa, & dicetur incarnata: Consequens est falsum: ergo.

Ideo est alius modus dicendi, quod proprietas, siue relatio, vt subsistens, est formalis terminus. Exemplum: color quantus est formale obiectum visus, ita tamen quod color est obiectum formaliter mouens visum, sed quantitas est ratio exacta, vel exigita: sic dicunt in proposito, quod proprietas per se terminat, sed vt subsistens, quæ est eius conditio, quæ necessario exigitur.

Contra: quia contrarium mihi videtur, quod scilicet subsistentia sit formalis ratio: sed proprietas est conditio exacta, vel exigita. Arguo enim sic: Illud est terminus formalis, quo plurificato, & alijs non plurificatis plurificatur terminus formaliter: sed plurificata subsistentia plurificatur vnio, & plurificata relatione non plurificatur: quare relatio non est formalis terminus, sed subsistentia. Probatio minoris, quia in Filio sunt duæ relationes, scilicet Filiatio passiua, & spiratio actiua, & tamen quia est vna subsistentia, manet vnus terminus non plurificatus.

Item in Patre, & Filio vna est relatio, & spiratio actiua, sed quia plurificatur in eis subsistentia, ideo plurificatur terminus, & est alius in Patre, & alius in Filio, & tamen non plurificatur in eis proprietas, vel relatio spiratiua actiua.

Item: Propria relatio requirit proprium terminum, quia quodlibet non refertur ad quodlibet, vt Pater non refertur ad seruum, sed ad Filium: modo relatio, quæ est esse alterius modo simplici, & quidditatiuo, est specialis relatio habiti ad habentem, & delati ad deferentem, & quo est, ad quod est: sic autem se aspiciunt suppositum, & natura: ergo relatio, quæ est esse alterius, respicit formaliter subsistens, & suppositum cuius sit; quare subsistentia est formalis terminus, vel ratio, non relatio. Item relatio denominat terminum, vt similitudo simile: ergo si relatio est terminus huius vnionis, dico quod relatio est incarnata.

Et ideo est alia opinio cuiusdam moderni Doctoris, quod proprietas incommunicabilis, quæ ex sua formali ratione est incommunicabilis, est formalis ratio terminandi, licet suppositum sit terminus primus. Quod probatur sic: Terminus cuiuslibet dependentiæ primus est illud, quod est independens formaliter in ratione illius dependentiæ, & ex hoc tale argumentum elicitur. Illud est terminus alicuius dependentiæ, quod ex se formaliter est independens, & à quo illa, quæ dependentiam habent, dependent: sed essentia, vt essentia non est independens, nec persona vt persona; sed suppositum ratione proprietatis incommunicabilis est independens dependentia illa, qua natura creata dependet ad suppositum: ergo potest huiusmodi dependentia terminare.

Ista opinio est satis apparens, sed aliàs improbaui istam opinionem, ex eo quod ponit, quod illa vnio sit dependentia. Sed ego dico, quod non est dependentia, sed solum est esse alterius quidditatiuè; talis autem vnio, quæ sic vnitur, vt quidditas, non est dependentia, quia dependentia dicit imperfectionem, sicut fuit probatum: ista autem vnio nullam imperfectionem dicit, sed tenet gradum eminentiorem inter omnes vniones.

Item: Illud, quod est terminus huius vnionis, est per se quiddificabile, quod denominatur, vt, verbum est homo: verbum se habet, vt quiddificabile, sed homo, vel humanitas vt quiddificans: sed relatio non est per se quiddificabilis, patet, quia nullam habet rationem quiddificabilis, vt scilicet quod sit habens, & subsistens, & huiusmodi, quare non habebit rationem termini primo.

Ad rationem Doctoris dico ad minorem, quod relatio est habita potius, quam habens, vt Pater dicitur suppositum, non paternitas, sed paternitas dicitur faciens esse Patrem, illud autem, quod est formalis terminus vnionis, oportet, quod sit hoc, & habens independens, quod non est relatio in diuinis independens, scilicet vnde est illud, quo aliud est independens; illud ergo quod est independens est terminus, scilicet suppositum. hoc de prima parte primi argumenti.

Circa secundam partem pono de hoc, quod mihi videtur: pono enim quod primus formalis terminus huius vnionis est suppositum sub ratione suppositi, ad cuius declarationem primo ponam vnum dubium & soluam. Secundo ponam rationes ad propositum. Tertio instabo, & instantias dissoluam.

Circa primum quæstio ista videtur esse fatua, quod persona in diuinis est simpliciter simplex, quæ simplicitas excludit omnem compatrem: ergo infinita: in simpliciter autem simplici, vbi nulla est diuisio, non est dare quod magis, vel quod minus sit ratio terminandi, quare modus inquirendi videtur vanus.

Soluo nunc dubium, vbi pono primo quatuor propositiones, & declaro eas: secundo concludo solutionem dubij.

Prima propositio est ista, quod non obstante simplicitate in diuinis, in persona est essentia & proprietas, non solum nominaliter, sed realiter. Hoc probo, Nomen vel ratio nõ est adorabilis: sed in personis adoratur essentia, & proprietas. Item, plurificantur personæ remanente essentia implurificata, sed simplici existente: ergo.

Secunda propositio est ista, quod proprietas & essentia sic sunt in diuina persona, quod non sunt solum ratione distincta, imo aliquo modo realiter. Hoc probo per easdem rationes, quibus probant aliqui, quod ratione solum distinguuntur sic: Quando aliqua duo sic se habent, quod sunt vnum in vna re, & non in alia, talia, in quibus sunt vnum in vna, & non vnum in alia, non sunt eadem penitus: sed essentia, & proprietas sic se habent in Patre & Filio, quia in Patre est essentia & proprietas Filij, scilicet filiatio non est in eo: ergo non sunt totaliter idem, quare realiter aliquo modo essentia, & proprietas differunt.

Item, Paternitas, & Filiatio non differunt sola ratio-

ratione, nec Pater, & Filius, quia hic error esset: ergo realiter. Item: Duo prædicata contradictoria non insunt eidem rei vniuocè: sed communicabile, & incommunicabile sunt contraria prædicata, quorum vnum dicitur de essentia, reliquum de proprietate: ergo essentia, & proprietas non sunt omnino eadem. Contra: quia idem, quod est in fine simplicitatis simplicium, non comparatur secundum pluralitatem realem: sed diuina essentia est simplex in fine simplicitatis: ergo non sunt ibi proprietates realiter distinctæ ab essentia, quia iã essentia esset composita ex rebus. Minor est manifesta, quia da oppositum, iam non est simplex in fine simplicitatis. Minor etiam patet. Respondeo, quod maior est falsa. Dico ergo, quod essentia diuina, & proprietas in diuinis distinguuntur realiter aliquo modo. Falsitatem maioris sic declaro. Suppono hic de Fide tres proprietates realiter distinctas esse in diuinis, tunc dico pluralitas in diuinis non dicit imperfectionem: probo, quia aliàs non esset ibi, & tamen sunt tres proprietates distinctæ. Simplicitas dicit perfectionem simpliciter infinito modo. Tunc sic: Perfectio simpliciter in diuinis compatitur secum omne illud, quod nõ dicit imperfectionem: sed simplicitas essentiæ diuinæ est perfectio simpliciter, pluralitas autem non dicit imperfectionem: ergo compatitur eam secum, vnde simplicitas potest secum compati illud, quod non causat ibi compositionem realem, quia compositio opponitur simplicitati, pluralitas autem vnitati. sic ergo non pono ibi summam vnitatem in fine vnitatis, quia ibi est pluralitas, quæ opponitur vnitati, sed pono simplicitatem in fine simplicitatis, quia ibi nulla compositio.

Sed quomodo hoc est possibile, quod sit ibi res, & tamen non compositio? hoc sic declaro, quædam enim sunt res quæ sunt distinctæ præcisæ, quarum quælibet speciali motione potest mouere intellectum intuitiuum, & illa non faciunt vnum per se, sed sicut aceruus; quædam quæ habent realitates distinctas, non tamen præcisas, nec speciali motione motiuas intellectus, sic materia, & forma, & accidens cum subiecto, vt rectum cum linea: Vnde secundum hoc quidam dixerunt, quod licet attributa, & etiam proprietates non possent separari ab essentia, & essent idem realiter, tamen distinguerentur ex natura rei, quia speciali motione poterant mouere intellectum, & ita habebant distinctas conceptibilitates, sic distinctas formalitates: sed ego dico, quod non potest intellectus aliquid intelligere sine alio, ita quod quando concipis verbum, concipis necessario essentiam, & quando essentiam, necessario verbum, ita quod concipio hunc, hunc hunc, vt patet concipiendo triangulum concipio hunc angulum, hunc & hunc; nec concipio primo talem superficiem, & post istum angulum, sed totum hunc angulum, hunc & hunc, & illa superficies est ille angulus, & ille, & ille: non ergo sic distinguuntur, quia saltem ibi esset compositio conceptuum; sed dico, quod est ibi distinctio realis ex natura rei, quæ est minor distinctio, quam aliqua harum, scilicet, quam distinctio rerum, quarum vna potest ab alia separari, vt patet de materia & forma, & subiecto, & accidente, nec inquam distinctio conceptibilitatum, vt illi ponebant: sed hanc non possumus aliter exprimere, nisi quia necessario eam arguimus ibi ex distinctis secundum quid. Tunc, quomodo saluabo ibi non compositionem? sic: Compositio illorum, ex quibus fit vnum per se, oportet quod vnum sit in potentia, reliquum in actu, 7. metaph. sed ibi non est vnum in potentia: probo, quia Commentator 9. metaph. & Aristoteles: Potentia est potentia ad contradictionem: si ergo essentia esset in potentia respectu alterius, vel è conuerso, iam esset in potentia ad negationem: sed impossibile est per quamcumque potentiam essentiam separari à proprietatibus: ergo non est in potentia ad aliud, & hoc solum ex hoc, quod non potest separari ab isto. Licet ergo sint ibi realitates distinctæ, sed quid realiter, & ex natura rei, non tamen erit ibi compositio, quia neutrum est in potentia respectu alterius; sed sunt simpliciter idem realiter, & realiter, & distinctæ secundum quid, quam distinctionem solum arguitiuè cognoscimus, & ita vt proprietates sunt per se conceptibiles: nec ponunt in numerum, quia numerus est entis simpliciter, nec est ibi vnio propriè, quia non sunt duo quæ vniantur: sed est ibi vnitas identica, & distinctio secundum quid.

Dices: ergo si distincta, iam duo, quia vnum. & vnum: nego: quia iam dicimus ibi conceptibilitates distinctas, scilicet vnum & vnum, quod nego, nec pono dualitatem.

Tertia propositio est ista, quod essentia & proprietas non sit realiter sic distincta, quod habeat realitates præcisas, & conceptus præcisos, sed sunt vna res præcisa, & conceptibilitas præcise. Exemplum: Imaginor vnam lineam rectam, linea autẽ & rectitudo realiter differunt, & linea potest separari à rectitudine, sed realitas lineæ, & rectitudinis non sunt præcisæ, quia tunc essent præcisæ separabiles; nec conceptus rectitudinis est conceptus præcisus à conceptu rectæ lineæ, quia non possum concipere rectitudinem sine linea. Sicut ergo concipiendo lineam & rectam ex alia parte, nõ concipio realitates ex alia parte, nec conceptus præcisos; sic in diuinis proprietatem & essentiam concipiendo ex vtraque parte, nil præcisum concipio, vt quod concipiam essentiam, vt quid vnum, cui postea adueniat proprietas: sed si volo concipere Patrem, primum capio hic Pater, hic Filius, hic Spiritus sanctus, non habet ergo vnum istorum præcisum conceptum respectu alterius, nec essentia ab istis habet præcisum conceptum, nec proprietas ab essentia, quia ex nulla parte est præcisio, quamuis in linea recta ex vna parte, scilicet ex parte lineæ sit præcisio: Vnde videns essentiam, videt tria, hic, hic, hic, quæ licet non se includant de primo conceptu, includunt tamen se de secundario, quia in diuinis vnum dicitur respectu alterius, quia non concipio sine relatione essentiam, quia se includit in secundario intellectu.

Hanc propositionem probo primo quantum ad primam partem, scilicet, quod non dicant realitates præcisas: Quando aliqua sic se habent, quod vnum dicit realitatẽ præcisam respectu alterius, & aliud non dicit; dicens præcisam realitatem, potest fieri sine alio non dicente, patet de linea respectu rectitudinis; linea enim dicit præcisam realitatem sine rectitudine, quia potest esse linea sine rectitudine. Confirmatur, quia si dico hoc esse, illud non esse, non contradico, ex quo præscindo vnum ab alio: sed essentia diuina non est separabilis à proprietatibus, vel personis, nec est possibilis separari: probo, quia possibile subest omnipotenti, quia potentia omnis est omnipotentia in omnipotente: sed

tex. 26. & 27. tex. com. 10

sed in Patre est omnipotentia, & tamen in eo non est omnipotentia ad faciendum hoc, quod producat essentiam sine proprietate: ergo tale non est possibile separari per quamlibet potentiam.

Item, si sic, tunc non video, quin essentia non sit quoddam hoc, & suppositum, & proprietates tunc essent extrinsecæ, & sic nõ constituerent intrinsecè suppositum, sed essentia esset suppositum absolutũ.

Nunc probo secundum apparenter arguendo, quod dicat præcisam conceptibilitatem natura diuina, quia non est minus perfecta, nec conceptibilis minus quam creatura, sed concipiendo creaturã, vt Sortem concipio hoc præcisè, vt suppositum: ergo concipiendo proprietatẽ, vel etiam essentiam in diuinis concipiam conceptum præcisum, vt hoc.

Itẽ concipimus essentiam non concipiendo proprietates, sicut paganus facit. Ita dictum est, quod Pater, & Filius & Spiritus sanctus sunt tria hoc, illud hoc.

Dico, quod essentia, nec proprietates dicunt conceptus præcisos, nec concipiuntur vt hoc, & quod proprietates habent esse huius: probo sic, quod dicit in diuinis præcisum cõceptum, in illo potest intellectus sistere: sed intellectus non potest sistere in personis sine essentia, nec è conuerso, non enim potest frui essentia, nisi fruendo personis: ergo nec essentia per se, nec personæ, nec proprietates per se dicunt præcisum conceptũ. Maior est manifesta, minor patet per Aug. de doct. Christiana, qui dicit, quod res, quibus fruuntur, sunt tres.

Lib. 1. c. 3. 4. 5. & 22.

Forte dices, quod conceptus intuitiuus non videt relationem, & dato quod videat, non habet rationem fruibilis. Item tunc proprietates essent extrinsecæ, & essentia diceret tunc conceptum suppositi, & sic esset essentia suppositum absolutum, quod non est verum.

Ad rationes de natura creata, quod essentia Dei non est minus perfecta quam creatiua, dico de perfectione essentiæ Dei est, quod sit illimitata, & infinita: creatura enim ex hoc, quod est limitata, est realitas præcisa, ideo statim fuit ad hoc, & facit suppositũ: sed in essentia diuina nõ sic, quia nõ est ibi suppositum sine proprietate, & hoc est ex magna perfectione sua, & ex sua conditione, quod ipsa indiuisa sit in tribus hic, hic, hic. nec hoc arguit imperfectionẽ, quod de se essentia non sit hoc, nec præcisũ.

Ad aliud dico de pagano, quod paganus sic arguit in diuinis esse, sicut videt in creaturis, quia in creaturis videt relationem, vt paternitatem aduenientem, ita imaginatur esse in diuinis, & sic intelligit, quod quia proprietates sunt aduentitiæ, arguit, quod non possunt constituere suppositum, & hoc est ex defectu intellectus, qui non est fide illuminatus, quia si perfectè videret diuinam essentiam, sicut est, impossibile est quod eam concipere, quin cum hac concipere hoc, & hoc, & hoc, scilicet proprietates.

Ad aliud dico, quod non sunt tria hoc, quia in vno concludo essentiam, quam concipio in alio, sed tunc bene esset verum, quod ibi essent tria hoc, si quod in vno esset, illud esset extra aliud, & sic in quolibet hoc accipio eandem essentiam, quæ non sufficit ad mouendum intellectum præcisè, nisi cum proprietate: quia primũ capibile ab intellectu est essentia, vt hic Deus, sic autem concipiendo nõ habeo tria hoc, quia non quicquid concipio in hoc esse, est extra aliũ: sed capio tres hos, quia ibi capio aliquam modicam distinctionem, quæ de se non potest facere conceptum præcisum, vt hoc.

Dices: quando capio Patrem, non concludo proprietatem aliam. Dico, quod quando duo accidentia sunt respectu tertij, vt rectitudo, & terminatio respectu lineæ possum intelligere subiectum cũ vno accidente, non includendo aliud accidens, vt lineã cum rectitudine, nõ coincludendo terminationem; sic in proposito possum intelligere essentiam diuinam, coincludendo cum proprietate sua, non includendo aliam proprietatem, & hoc de primario conceptu; ita quod in conceptu horum semper coincludo eandem essentiam, non tamen eandem proprietatem; sed bene ex consequenti, prout vna proprietas alteri refertur, vt suum correlatiuum.

Quarta propositio est, quod aliquis intellectus, siue diuinus, vel creatus nõ potest hic capere distincte, nisi arguitiuè in ordine ad aliqua prædicata: probo, Intellectus aliquando concipit inter aliqua diuersitatem, vt cum duas res concipit directo cõceptu, vt in conceptu vnius non concipiat conceptum alterius, & tunc ponit diuersitatem realem simpliciter, vt lapis & lignum, aliquando autem intellectus concipit distinctionem non ex præciso conceptu, sed solum arguitiuè, quia intelligens non inuenit distinctionem, nisi arguendo solùm; sed sic arguendo inuenit istam distinctionem aliquando ex separatione; & sic inuenit, & arguit intellectus distinctionem inter materiam & formam, ex eo quod transmutatur materia de vna forma ad aliam, sicut dicit Commentator, quod transmutatio fecit nos scire materiam; sic etiam concipit intellectus distinctionem inter rem & modum. Aliquãdo autem intellectus inuenit istam distinctionem non separatione, sed comparando ad tertium prædicatum, vt si aliquod prædicatum prædicatur realiter de aliquo vno, & non de alio, illa arguit intellectus differre. Quandoque autem inuenit distinctionem arguitiuè, non ex separatione, nec cõparando ad tertium prædicatum, sed ex proprietate aliqua secundum quid, quæ attribuitur eidem non secundum se totum, & tunc arguit tantam distinctionem, quantam prædicatum secundum quid, sicut conditio illa requirit. Modo ad propositum: Intellectus concipiens essentiam, & proprietatem non inuenit distinctionem directorum conceptuum, nec ex separatione arguit, vt materiam, & formã: inuenit enim maiorem identitatem, quam inter materiam & formam; materia enim & forma sunt idem simpliciter in tertio, sed inter se nõ sunt idem, ideo separabiles. sed Pater, & Filius nullo modo sunt separabiles in composito ratione essentiæ, quæ est idem numero in vtroque: materia autem & forma sunt vnum simpliciter in composito; sed suæ realitates, quas secundum quid habent, distinguuntur inter se, quia vna non includit aliam; essentia autem, & persona non solum sunt indistincta in tertio, imo inter se sunt vnum, quia vna includit aliam. Ita respectu prædicatorum, quæ non differunt adinuicem essentialiter, sed sunt omnino idem, & conueniunt secundũ se tota, illa dicunt in distinctionem omnino, quia nihil rẽ prædicans dicitur de vno, quin dicatur de alio; sed inuenit aliqua prædicata secundũ quid, vt cõmunicabile, & incõmunicabile, generare, & generari, quæ cõueniunt personæ non se tota: ergo repe rit ibi, quo conuenit, & quo nõ conuenit, ex quo arguit distinctionẽ, cum quærit quo distinguantur, & quo non; cum distingui, & non distingui arguant rem, dicit, quod vnum sunt simpliciter, distincta

tamen ſecundum quid.

Nota tamen, quod quædam diſtinguuntur vt res præciſæ; quædam vt præciſæ, & non præciſæ, vt res & modus; quædam non vt res præciſæ, ſed vt ſumitur vna natura diſtincta ab alia, vt materia & forma, & tunc quodlibet habet realitatem ſecundum quid, & ſunt vnum in vna realitate tertia, non tamen inter ſe: quædam autem diſtinguuntur, non ſicut realitates præciſæ, nec extraneæ, ſed ſicut vnũ ſimpliciter in ordine ad aliquod prædicatum, ſed ſecundum quid diuerſa, quantum ſcilicet requirit illud prædicatum, hoc modo ſe habent in diuinis perſona, & eſſentia.

Quinta propoſitio eſt, quod illa poſitio non facit aliquam compoſitionem in Deo. Probo, quia compoſitio ponit res, quæ faciunt aliquem numerum vel intellectu arguitiuo, vel intellectu intuitiuo. Intellectu arguitiuo, vt in materia, & forma, vel intellectu intuitiuo, vt duo; hoc modo intellectus tali argũitione non ponit in numerum, quia perſonæ coincidunt in ſecundario intellectu, quia vna coincludit aliam, nec eſſentia eſt in potentia ad aliã; quia ſi in potentia, iam non determinaret ipſam, & tamen determinat ſibi: ergo ſuppoſitum in diuinis non dicit mihi eſſentiam, & poſt vna proprietas ſic ſuperueniens; ſed intellectus intuitiuus concipit hunc, & concipit eſſentiam cum Paternitate, quia concipiendo Patrem concipio eſſentiam cum Paternitate, & ſimile eſt de alijs ſuppoſitis in diuinis, quia ſemper concipiendo eſſentiam cum vna proprietate, vel relatione habeo vnum hoc præciſum, & ſic vnam rationem ſuppoſiti.

Sed dices, quod in ſimpliciter ſimplici non poſsũ concipere duo, quæ ſimpliciter ſunt idem, ſed diuerſa ſecundũ quid, prout prædicatũ exigit, ꝙ arguit illã diſtinctionẽ, & hoc de iſto articulo. Ex hoc patet ſolutio dubij in principio huius articuli præmiſſi.

Nunc pono rationes tres ad propoſitũ, quod per ſe terminus vnionis iſtius hypoſtaticæ eſt ſuppoſitum, vel perſona vt perſona, vt hic Deus.

Prima ratio eſt talis. In omni habitudine idem eſt formalis ratio terminandi, vel terminus per ſe, ꝙ eſt fundamentum habitudinis, vel relationis oppoſitæ correſpõdentis, ſicut patet de albedine in ſimilitudine in vtroque termino: ſed ſuppoſitum vt ſuppoſitum eſt fundamentũ relationis correſpondentis: probo, quia nõ quodlibet refertur ad quodlibet, ſed relatio ſpecialis ad terminũ ſpecialem, vt Pater refertur ad Filium, non ad ſeruũ: ſed eſſe non eſt eſſe huius, & habiti, vt dictum eſt frequenter, cui correſpondet eſſe hoc, & eſt eius terminus, & omne habens eſſe hoc, & eſſe habens ſunt conditiones ſuppoſiti: ergo. & ſuppoſitum eſt fundamentum, & terminus huius habitudinis.

Itẽ: quando duæ rationes ſic ſe habent, quod vna abſtracta non remanet ratio termini, vel terminus, iã ſubſtracta remanet terminus, tũc prima eſt ratio terminandi, & terminus: ſed ſi per intellectum abſtraham proprietatẽ relatiuam, remanet mihi homo: ſed hoc eſt cõceptus, & conditio ſuppoſiti: ergo ſuppoſitum eſt terminus, vel ratio terminandi.

Itẽ: quando aliqua duo ſic ſe habent ad tertium, quod illud tertium aliquod, quod non competit alicui illorum per ſe, ſed eis cõpetit ratione alterius tertij, illud tertiũ erit per ſe ſubiectum illius proprietatis, vt generari non ineſt materiæ, nec formę, ſed compoſito: ergo cõpoſitum eſt per ſe terminus generationis; ſed eſſe ſuppoſitum ita eſt nõ ratione eſſentiæ, nec proprietatis præciſè, ſed ratione perſonæ: ergo eſſe termini non cõpetit eſſentiæ, nec proprietati per ſe: ſed ſuppoſito, vel perſonæ, vt patet per exemplũ: Ego enim habeo animã & corpus, & nullũ iſtorum eſt ſuppoſitũ: ſed ego habens, & quicquid attribuitur ſuppoſito formaliter, attribuitur cõpoſito; ideo quod vnio hęc terminetur ad Filium per rationẽ ſuppoſiti, quæ in tribus numeratur, nõ numerata eſſẽtia, quæ realiter nõ eſt alia à ratione proprietatis, & eſſentię ſimul, & hoc de iſto articulo.

Et ita cũ quæritur: Si vnum ſuppoſitum poſſit incarnari ſine alio, dico, quod ſic, quia quãdo aliquid conuenit alicui ſub aliqua ratione, multiplicata illa ratione formali poteſt illud, quod ſibi competit, eſſe multiplicatum: ſed terminari naturam in iſta vnione eſt ex ratione ſuppoſiti: ergo multiplicata ratione ſuppoſiti, poterit multiplicari iſta terminatio, & hoc de totali quæſtione.

Ad argumenta in oppoſitũ. Ad primum dico, ꝙ nec eſſentia, nec proprietas terminat iſtã vnionem, ſed perſona. Sed dicis, quod perſona eſt relatio: ergo relatio terminat: nõ ergo perſona vel ſuppoſitũ. dico, quod in perſona nõ intelligo ſolã relationem, vel proprietatem relatiuam, ſed in ea includo hoc aliquid præcisũ, quod eſt ratio ſuppoſiti & perſonę.

Ad ſecundũ dico, quod Pater & Filius & Spiritus ſanctus, nõ ſunt omnino eadẽ res, nec omnino aliæ; ſed extendendo nomen rei, ſicut extendit Auguſt. cũ dicit, quod res, quibus fruimur, ſunt Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus, nihil tamen, quod prædicet rem Dei de vno, quin dicatur de alio; ſed prædicatũ, quod non prædicat rem, niſi ſecundũ quid poteſt dici de vno dato, quod non dicatur de alio: nec ſunt tria, hoc, eo quod in vna perſona includitur aliquid, quod in alia includitur. Ex quo patet, quod nõ eſt propter hoc quaternitas, quia Pater & Filius nõ ſunt duæ res ſimpliciter, ſed vna ſimpliciter, cui poteſt tamen attribui pluralitas proprietatũ, quæ tres cõſtituunt perſonas, nec tamen concipi poteſt vna ſine alia, ſicut nec proprietas ſine eſſentia, quæ tamen diſtinctum numerũ non facit compoſitum.

Loco ſupra citato.

Ad hæreticum dico, quod quælibet res concluditur cum alia, & ita proprietates ſunt idem cum eſſentia. Sed dicis, quod omnino idẽ. Dico, quod imo eſt ibi aliqua diſtinctio ſecundum quid, non tamen ſimpliciter, nec propter hoc ponitur ibi numerus, nec compoſitio, nec propter hoc ſunt idem inter ſe, niſi ſimpliciter, non autem ſecundum quid.

Ad aliud de hoc, quod magis videtur de beatificatione, dico, quod ratio, quare non potes beatificari niſi in tribus perſonis, eſt ex hoc, quod non potes beatificari niſi in eſſentia, quæ eſt in tribus, & ideo concipis vnũ hoc, & habes Patrẽ, & vnũ hoc; & habes Filiũ, & vnũ hoc, & habes Spũm ſanctũ, & vnũ hoc. Vnde ſicut non potes intelligere vnũ relatiuũ ſine alio, & tamen multa conueniunt vni, quæ nõ alteri; ita in propoſito eſt de perſonis, quia cõcipi nõ poteſt vna ſine alia, nec vna proprietas per ſe ſine eſſentia, quia vna eſt eſſentia in tribus, nec vna perſona dicit conceptũ præciſum per ſe; ideo beatificatur homo, & fruitur Patre, & Filio, & Spiritu ſãcto.

Ad aliud de notionali, dico, quod nõ eſt proprie notionalis, quia actu iam eſt notionalis, ſed eſt eſſentialis in potentia, ſed non competit ratione eſſentiæ, ſed ratione ſuppoſiti, & propter hoc eſt in tribus, quia non eſt ratione eſſentiæ: ergo eſt notionalis. Dico, ꝙ poteſt vocari notionalis, vel notio, cum dico Verbũ incarnatũ. Hæc de quæſtione totali.

ARTI-

ARTICVLVS III.

Vtrum vnio naturæ creatæ poſſit terminari ad ſuppoſitum alterius naturæ creatæ.

DIco, naturæ creatæ de genere ſubſtantiæ completæ propter excluſionem animæ rationalis, & partium.

Item, quæro de vnione nulla præuia vnitate, quia per informationem accidens vnitur ſubſtantiæ non vt ſuppoſitum, ſed vt ad ſubiectũ, ſed quæro de vnione modo quidditatiuo, & intrinſeco: nec intelligo de quolibet ſuppoſito, ſed de ſuppoſito alterius naturæ puta, vt talem habitudinem poſſit natura talis ſubſtantiæ realiter habere ad ſuppoſitum alterius naturæ, qualem habitudinem ſecundum rationem habet conceptus Sortis ad Sorteitatem, & quod ſic videtur, quod illa quæ ſunt proportionabilia, ſunt magis vnibilia, quia inter extrema debet eſſe proportio, ſi ſint vnibilia: ergo vbi eſt maior proportio, ibi eſt maior vnio: ſed natura creata, & ſuppoſitum creatum magis proportionantur, quàm natura creata, & ſuppoſitum increatum, quia vtrumque finitum, hoc autem ſuppoſitum increatum eſt infinitum: ergo, &c.

Item: quando aliquid ineſt alicui per rationem aliquam communem, nec per propriam, illud ineſt omni participanti rationem illam: ergo poterit iſtam habitudinem terminare ſuppoſitum creatũ. Item: illud eſt compoſſibile creaturæ, quod non ponit eam extra limites creaturæ: ſed terminare non ponit ſuppoſitum creatum extra terminos creaturæ: ergo. Maior patet, minor probatur. Peto quare Michael Archangelus non poteſt incarnari, vt ſit Angelus, & homo; aut hoc eſt, quia ex hoc fieret ipſe extra terminos creaturæ, & fieret, vel eſſet illimitatus, & hoc non, quia finitum additum finito non facit ipſum infinitum: natura autem humana, & Angelica ſunt finitæ, quare ſi vnirentur, ex hoc non eſſet Angelus infinitus. Aut hoc eſſet, quod poneret eum extra naturam huius Angeli, & hoc non, ſicut Verbum non ponitur extra limites ex hoc.

Dices forte, quod imo, quia de natura huius Angeli eſt, quod ſit arctatus, vt ſit ita Angelus, quod non alia natura: dico quod etiam verbum eſt ita arctatum, quod non eſt creatum, & tamen ex vnione iſta non fit extra terminos Deitatis: ergo.

Item: relatio quæ formaliter, & fundamentaliter eſt finita exigit terminũ finitũ non infinitum: ſed habitudo illa, quæ eſt eſſe alterius quidditatiue, eſt huiuſmodi, quia quicquid eſt creati generis, fundatur in natura creata: ergo non exigit terminũ infinitũ.

Item: quod poteſt in plus, & in minus: ſed ſuppoſitum creatum poteſt terminare habitudinem ſuppoſitalem cum alia habitudine, vt patet de accidente; terminat enim ſubſtantia accidens per modum ſuppoſiti, & ſubiecti ſimul: ergo poterit in vnum ſolum: ergo poteſt terminare habitudinem alterius naturæ per modum ſuppoſiti.

Item cui poteſt communicari ratio immediata ſuppoſiti, eidem poteſt communicari ratio vltimata ſuppoſiti, vt patet, quod quantitati communicatur ratio immediata ſubiecti: ergo ita vltimatè dicendũ de ſuperficie, quæ mediat ſubiectum, & albedinem, & patet, quod ſicut ſubiectum albedinis mediatiuè, ſic eſt ſubiectũ vltimatè; ſi fieret ſine ſubiecto, vt patet ſecundum aliquos in ſacramento altaris: ſed immediatè anima eſt ratio huius habitudinis, ſicut dicunt aliqui, quod corpus fuit aſſumptũ mediante anima: ergo anima eſt ratio iſtius habitudinis: ergo & vltimatè competit ipſi animæ. Sic in propoſito contingit, quando ſuppoſitum & natura ſunt adæquata, vnum non poteſt terminare dependentiam alterius naturæ. In quæſtione iſta ſic procedo. Primo pono modos aliorum doctorum. Secundo pono, quod mihi videtur. Circa primum eſt vnus modus communis, quod ſuppoſitum creatum non poteſt terminare habitudinem alterius naturæ de genere ſubſtantiæ. Rationes eorum ſunt diuerſæ à diuerſis. Dicunt aliqui, quod humanitas nõ poteſt vniri Michaeli Angelo, vel alteri creato ſuppoſito, vt ſimul eſſet Angelus & homo, quod videtur contra dictum Petri de Simone mago, quod erat diabolus incarnatus. Deducunt ergo aliqui ſic rationem ſuam; dicunt enim, quod duplex eſt illapſus, quo Deus intime illabitur cuilibet creaturæ, vnus generalis, qui eſt quando Deus coexiſtit cuilibet creaturæ. & eam manutenet, & iſte illapſus permittit ſtare creaturã in proprio ſuppoſito. Et eſt alius illapſus ſpecialis magis proprius & intrinſecus a Deo, quando naturam nõ permittit in proprio ſuppoſito, vt quando fuit natura humana vnita verbo, & iſte eſt ordo inter iſtos, quia ſecundus præſuppo nit primum, quia manutenentia Dei generalem; ita quod nihil poteſt alteri vniri vt ſuppoſito, niſi ſuppoſito illapſu. Nunc ſic appellatur. Quando duo ſic habent, quod vnum eſt prius altero, cui eſt primum incompoſsibile, & ſecundum; maximè quando ſecundum non poteſt eſſe ſine priori: ſed primus illapſus eſt creaturæ incompoſſibilis, nulla enim creatura alteri illabitur, vt illi intimè coexiſtat, & eam manuteneat: ergo & ſecundus illapſus eſt incompoſſibilis omni creaturæ. Iſta ratio pulchra eſt, & ſatis probabilis, ſed arguo contra eam, & eſt ſolubilis primo interimendo maiorem. Secundo diſtinguendo. Primo ſic ſubſtantia illabitur accidenti: ſecundo modo, non autem primo, quia illabitur ita accidenti, vt ſit ſuppoſitum accidenti, ſed primum non poteſt habere, ſcilicet manutenere in proprio ſuppoſito. Item, alia eſt ratio primi illapſus, & alia ratio ſecundi illapſus, quia primus illapſus eſt in perſona diuina ratione eſſentiæ, ſed ſecundus eſt ratione perſonæ: ergo alia ratio hic & ibi, & vna ſine alia poteſt cõmunicari, quia ſuppoſito, vt ſuppoſitũ eſt communicatur illapſus ſecundus, non autem primus, vt patet de ſubſtantia, & accidente. Secundo diſtinguo maiorem, & dico quod in primo illapſu ſunt duo, ſcilicet coexiſtentia, & manutenentia, ſed angelus coexiſtit, & tamen non manutenet: nunc dico, quod ſecundus illapſus præſupponit primum quantũ ad illud primum, ſcilicet quantum ad coexiſtentiam, ſed non quantum ad manutenentiã, cuius ratio eſt, quod anima coexiſtit intimè ipſi corpori, quia niſi coexiſteret, non vniretur ei vt ſuppoſito, quia eo ipſo non informaret, non autem manuteneret ipſum, nec è conuerſo, quia ſecundus illapſus præſupponit primum in prima conditione, ſcilicet quantum ad coexiſtentiam, & in hoc poteſt Angelus illabi ipſi naturæ humanæ, vt videtur. Imo etiam nec verbum diuinum, quamuis coexiſtat ipſi naturæ aſſumptæ, tamen non manutenet. Ex hoc patet, quare duo corpora non poſſint vniri hypoſtaticè, quia non poſſunt intimè coexiſtere ſibi, non ex hoc ꝙ non ſe manutenent. Dico ergo quòd primo ſtatim vnirentur, non tamen dato ſecundo: ergo iſta ratio non videtur concludere, quin ſit poſſibile ſuppoſitum creatũ terminare hmõi vnionẽ hypoſtaticã, uel habitudinẽ.

Alij ponunt rationem talem: quia ſuppoſitum

increatum continet in virtute omne ſuppoſitum, ideo poteſt ſupplere vicem ſuppoſiti creati, quare vnio hypoſtatica poteſt ad ſuppoſitum increatum terminari. Ideo arguunt ſic: Solū illud ſuppoſitum, quod continet in virtute omne aliud ſuppoſitum creatum, poteſt terminare naturam habitudinis alterius naturæ, vel vnionem: ſed nullum ſuppoſitum creatum continet in virtute omne aliud ſuppoſitum: quare non poteſt terminare huiuſmodi vnionem alterius naturæ, vel habitudinem.

Contra hoc quod iſti accipiunt pro fundamēto, ſcilicet quod ſuppoſitum continens omne ſuppoſitum in virtute poteſt ſupplere vicem eius, dico: Arguo enim ſic: Illud non poteſt ſupplere vicem alterius reſpectu alicuius formaliter, niſi formaliter habeat illud. Exemplum, quamuis enim ſol contineat in virtute calorem, non tamen poteſt ſupplere vicem omnis caloris, ſequeretur enim, quod ſicut ignis calefacit formaliter, ꝙ & ſol calefaceret formaliter, ꝙ eſt falſum; quare maior ſua nō eſt vera.

Item: Suppoſitum creatum, vel dicit conceptum, vel negationem, vel modum, ſed ſuppoſitum increatum, quamuis omne ſuppoſitū contineat in virtute, nō poteſt ſupplere vicē negationis vniuerſalis conceptus, vel modi. Itē, cum dicis, quod ſuppoſitum continet, aut intelligis quod continet in virtute generaliter omnem rationē ſuppoſiti, & hoc nō, quia ipſum formaliter eſt ſuppoſitum; aut quia continet quædam, vt creata, & tūc ſuppoſita creata nullam habent perfectionem, niſi à natura.

Item minor eſt falſa, quia ſol continet in virtute omne generabile, & tamen nō ſupplet vicem eorū. Itē, anima intellectiua continet vegetatiuam, & ſenſitiuam, tamen per ſe habet diſtinctam operationē ab illis, nec ſupplet vicē earū in brutis, vel in plātis.

Contra: quia natura, & ſuppoſitū creata ſunt realiter eadem: ergo quicquid continet vnum, & reliquū. Ideo autē ratio aſſignatur, quia nullum ſuppoſitum poteſt terminare naturam, niſi reſpectu illius ſuppoſiti natura ſit in potentia obedientiali, & ſuppoſitū reſpectu eius ſit in potētia præceptiua ſuper omne creatum, ſed nullū ſuppoſitū creatū reſpectu naturæ creatæ eſt, vel habet potentiā præceptiuā, nec natura aliqua eſt in potentia obedientiali reſpectu alterius ſuppoſiti creati: ergo. Probatur minor, quia articulus excōmunicatus eſt, quod intelligentia moueat cælū potentia præceptiua. Contra iſtā rationē arguo ſic, quia hæc ratio non plus concludit, niſi quod Angelus nō poſſet ſe incarnare, vel naturā aſſumere; vnde de rationē aſſumptionis ſunt duo, ſcilicet principiū actiuum, & terminus aſſumptionis, modo concedo, quod principium actiuū ſit omnipotens, & creatura ſit in eius obedientiali potentia, vel reſpectu eius habeat potentiam obedientialem, & principium habeat potentiam præceptiuā, & iſta potentia obedientialis eſt eſſe in ſimplici non repugnantia, & reſpectu illius, vt ſic, non poteſt potentia creata, & ad probandum hanc arguo ſic: Quia ad hoc, ꝙ agens creatū producat effectū in aliquo, oportet illud non ſolū eſſe in ſimplici non repugnantia reſpectu illius, ſed oportet ꝙ etiam ſit in potentia naturali, quę ſit collatiua, ſic quod cōferat agenti, nō quod ſit actiuū, vt dicit Cōment. quod in materia eſt potentia naturalis, quæ ſunt, vel eſt habilitates materiæ, vt patet de cera, ꝙ oportet, quod ſit mollis, ad hoc ꝙ imago ſigilli poſſit formari, vel imprimi. Ex quo patet, quod licet anima ſit in ſimplici nō repugnantia reſpectu gratiæ, tamen per a-

A gens naturale non poteſt introduci, quia in ea deficit potentia naturalis ad gratiā, licet gratiæ nō repugnet. Sic cōcedo quod nullum ſuppoſitum creatū poteſt ſibi vnire ex ſe alterā naturam, cuius ſuppoſitū poſſit eſſe, quia talis natura ad talem vnionē nō eſt in potentia naturali, licet ſit in non repugnātia. Sed quod ſuppoſitum creatū, quantum ad aliam conditionem non poſſit; ſcilicet, eſſe terminus huius vnionis, & hanc vnionem terminare, non habes, nec in hoc oportet, quod ſit tale ſuppoſitum in omnipotentia, vel habeat propter hoc potentiā
B præceptiuā. Nam ſi hoc ita eſſet, ꝙ illud ꝙ haberet omnipotētiā, eſſet terminus vnionis, vel habere omnipotentiā ſit terminus huius vnionis, ſequeretur ꝙ tota Trinitas, quæ habet omnipotentiā reſpectu huius vnionis, fuiſſet terminus huius vnionis, & fuiſſet incarnata: ſed hoc nō eſt ita, quia ſolū ſufficit ꝙ poſſit terminare, & non habere propter hoc ſuper naturā potentiam præceptiuam, quare adhuc ratio nō concludit quin angelus poſſit huiuſmodi vnionē terminare. Ideo eſt alia ratio antiqua, ꝙ ex illimitatione procedit, ꝙ ſcilicet diuinū ſuppoſitum ter-
C minans in diuinis vnionē naturæ proprię poſſit terminare vnionē naturæ, vel habitudinem alterius naturæ; ſed quia creatura eſt limitata, ideo nō poteſt terminare vnionē, licet habitudinē propriæ naturæ poſſit. Cōtra, quia ſi loqueris de limitatione entitatiua & formali, ſic ſuppoſitū diuinū eſt limitatū ad diuinā naturā. Si autē loqueris de limitatione terminatiua, vt ꝙ plura poſſit ſimul terminare, hoc eſt quod quæro, ſi iſto modo ſuppoſitū diuinum poſſit plura terminare. Si ergo loquamur de ſuppoſito
D creato, quantum ad primam limitationem entitatiuè, dico quod nō poteſt plura terminare: ſed ſi loquamur de ſecunda limitatione terminatiuè, nulla eſt ratio, quare non poteſt ſic terminare.

Ideo eſt alia ratio cuiuſdam Doctoris moderni quod quidam alius Doctor dicit non concludere, demonſtratiuè, tamen eam corrigit. Eſt ergo ratio Doctoris iſta: Quia ſuppoſitū per hoc terminat habitudinem, vel vnionem alterius naturæ, quod eſt omnino independens abſolutè: ſed quia diuinum ſuppoſitum eſt ſimpliciter, & omnino independens, ideo poteſt terminare dependentiā naturæ ad ſup-
E poſitum; ſed quia ſuppoſitum creatum nullum eſt independens, imo eſſe creatum dependens ſaltem per reſpectum ad diuinum: ergo tale non poteſt terminare habitudinem, & dependentiam alterius naturæ. Et confirmatur, quia creatura non ex hoc, quod non eſt infinita, non poteſt creare, ſed hoc eſt quia creatura non eſt primum ens. Prima autem entitas eſt omnino independens in ordine cauſalitatis, ideo ſuppoſitum increatum, quia prima entitas poteſt; ſed quia creatura nulla eſt prima entitas, ideo non poteſt. Dicit ergo iſte, quod ideo terminare non poteſt creatum ſuppoſitum habitudi-
F nem alterius naturæ, non ſolum quia non eſt independens; ſed quia non eſt primum ens, nec poteſt habere rationem primi entis.

Item; terminare non competit diuino ſuppoſito, niſi quia ſit infinitum, & primum independens, & actu, & potentia independens, ita dicit ille.

Contra rationem argumenti ſuperius adhuc arguo contra eam, & eius correctionem. Et primo contra hoc, quod dicit quod ſuppoſitum, quod terminat dependentiam alterius naturæ, oportet quod ſit independens. Arguo ſic: Subſtantia vltimat, vel terminat accidēs ſuppoſitaliter, & tamen non eſt

indepen-

independens omnino, & simpliciter, quare ratio nulla.

Item, terminatio talis non requirit nisi non actualem dependentiam, esto quod habeat obedientialem, vt humanitas in Christo, quia actu dependet, ideo non terminat, sed si dimitteretur, statim, nullo addito terminaret. Item suppositum creatū est omnino independens: probo, quia illud omnino independens actu, habitu, & potentia obedientiali, quod nullo modo est assumptibile: sed secundum te, quod est omnino independens, potest terminare: ergo suppositum alterius naturæ creatæ potest habitum alterius naturæ alterius terminare.

Ad rationem, cū dicit, quod prima entitas creat solum, vt est prima, dico, quod primitas non est nisi relatio; relatio autem non creat, sed Deitas infinita est ratio quare creat, ita quod creatio arguit infinitatem, nō propter distantiā, sed propter modū productionis, quia in generatione, & alia actione naturali agētis nō attingitur, nisi aliquid huius, in creatione autem aliquod hoc, & ita oportet agētia definire in infinitū, & nullo modo sint cōparabilia.

Secundus modus dicendi est affirmatiuus, quod vnio hypostatica naturæ creatæ potest terminari ad suppositum alterius naturæ creatæ, puta vnio naturæ humanæ ad suppositum angeli, non quod Deus posset dare angelo potentiam, quod suppositum incarnet; sed quod Deus potest imprimere istam habitudinem naturæ humanæ, quod talem habeat ad angelum, qualem habet ad suppositum diuinum, vel ad verbum: nec video quare non, & ratio est, quia illud Deus potest imprimere, quod non continet contradictionem: sed nullam contradictionem video, quod vniantur duæ naturæ creatæ, quam creata & increata: ergo non est ergo impossibile: probo, quia quod nihil ponit in termino non est sibi incompossibile, ista habitudo nihil ponit, & est quid creatum, & finitum: ergo.

Dices, quod imo est incompossibile, quia quæ vniuntur, vnum se habet in actu, reliquum in potentia. Dico, quod vnum est, quando ex duobus resultat tertium, hic autem non est sic.

Sed dices: Creatura respectu Dei est accidēs, vel habet modū accidentis non respectu alterius creaturæ; dico, quod non est verum, vt dictum est: ergo non dabit quod repugnent.

Alia opinio dicit, quod nec hoc, nec illud terminatè tenetur, quia nihil de hoc demonstratur.

Quid ergo dicendum? dico, quod non inueni aliquam auctoritatem directè de hoc quod nō possit, nisi quia videtur esse de operibus priuilegiatis, & speciale priuilegium concessum diuino supposito solum, nulli alteri. Sed hoc multum cogit, ideo si sit aliqua repugnantia, quare hoc non possit habere suppositum alicuius creaturæ, credo quod illa sit, quam tangam, quamuis modo aliud non videā.

Ratio autem, quare suppositum creatum non potest terminare habitudinem alterius naturæ creatæ, est illa ratio formalis terminandi hanc habitudinem, vt tactum est superius in quæstionibus, est ratio suppositi realis, quia in diuinis suppositum est reale, ideo ibi suppositum diuinum potest terminare huiusmodi habitudinem. Sed quia in creatura ratio suppositi non est realis, nec distincta realiter à natura, nisi solum per operationem intellectus, ideo non potest. Formetur ergo sic ratio: Vbi non est ratio realis suppositi distincta realiter à natura, ibi non potest esse effectus consequens formaliter huius rationem, qui effectus est habitudo alterius naturæ, vel vnio, vel terminatio: sed in creatura non est reale suppositum realiter à natura distinctum, nisi solum per operationem intellectus: ergo talis habitudo non potest terminari ad suppositum creatum. Vel sic formetur ratio: Impossibile est aliquid terminare hanc habitudinē, nisi habitudinem habentem rationem realis suppositi completam, & distinctam à natura absque operatione intellectus. Primum probo, quia, primus terminus istius habitudinis formaliter est ratio realis suppositi; sic quod secundum Philosophum in prædicamentis, id est terminus relationis, quo circumscripto cum alio adhuc dicatur aliud ad ipsum: patet, quod seruus semper dicatur ad dominum circumscripto cum alio: ergo dominus est terminus istius relationis, qua seruus refertur ad dominum; sed modo sic est, quod circumscribendo à supposito omnem aliam rationem, præter rationem realis suppositi, semper remanet habitudo naturæ ad suppositum, nam ratio suppositi realis est habens, & si remaneat hæc sola ratio, statim natura dicetur esse huius, & habita: ergo.

Item, quod sit realis probo, quia reali habitudini oportet correspondere realem terminum. Confirmatur, quia semper vbi ista habitudo est rationis, vel secundum rationem, & non secundū rem, semper ibi est terminus secundum rationem: ergo vbi est realis habitudo, ibi est realis terminus, tunc sumo sic: sed in creatura ratio suppositi non est realis, nec aliqua realitas distincta à natura, sed completur per intellectum: ergo.

Instabis contra hoc sic contra minorem, quia vel ratio suppositi dicit aliquid positiuum, & tunc habeo propositum; vel dicit negationem dependentiæ, & ista etiam est præter operationem intellectus, quare suppositum in creaturis, non est per operationem intellectus ex natura rei.

Item confirmo, quia dicis, quod possum tres conceptus habere, scilicet suppositi, naturæ, & copulati. Item dictum fuit, quod conceptus suppositi est conceptus præcisus spoliatus ab omni qualitate, sed istud præcisum est absque operatione intellectus. Item communiter dicimus, quod persona est in natura rationali, & suppositū, & tamen non facit ea intellectus. Si dicis, non sunt distincta.

Contra: quia nec etiam in diuinis sunt distincta. Respondeo: Dico, quod quando dicis, quod est negatiuum, dico, quod in conceptu suppositi nō includitur negatio, quamuis oriatur ex negatione; sed non est intra conceptum eius. Probo, quia ad hoc quod sit suppositum, oportet quod sit in eo negatio duplicis dependentiæ actualis, scilicet & habitualis; sed dum formo talem conceptum spoliatum præcisum, nullam dependentiam includo, nec negationem dependentiæ: probo, quia conceptus suppositi est conceptus pronominis demōstratiui; sed infra significatum pronominis non includitur negatio, quia est conceptus absolutus, vt ego, tu, & ille: sed si negatio esset ibi, esset conceptus relatiuus: probo per August. lib. 5. de Trinit. cap. 7. qui dicit, quod negatio alicuius ponitur in eodem genere cum positiuo suo, vt genitum & ingenitum; sed dicendo res ista dependet, est prædicatio affirmatiua, cuius opposita negatiua est ista, res illa non dependet: sed illa prima pertinet ad prædicamentum relationis: ergo & ista: ergo ista negatio, quæ est non dependere, non includitur intra con-

ceptum absoluti, sed relationis, quod si sit sequeretur, quod pronomen tu, & ego esset relatio, quod est falsum.

Item: ad eandem conclusionem: Conceptus suppositi est conceptus hoc aliquid, & præcisum: sed conceptus naturæ est huiusmodi: ergo sic differunt, sicut conceptus recti & obliqui: sed conceptus negationis non est conceptus rectus, quia affirmatio est ratio cognoscendi obliquum, nam est iudex sui, & obliqui, tunc sequeretur, quod si conceptus suppositi esset conceptus negatiuus, & conceptus naturæ esset conceptus non negatiuus, quod conceptus obliqui sit iudex recti, quia conceptus affirmatiuus est iudex negatiui, quia affirmatio est iudex negotiationis, & tunc conceptus obliqui esset iudex conceptus recti, quod est contra Philosophũ & rationem.

Item in Sorte concipio conceptum naturæ & suppositi: sed in conceptu Sortis non includitur negatio: ergo. Vnde licet ratio suppositi sumatur ex negatione talis dependentiæ, quæ est huius, tamen non dicit negationem.

Ideo dico vlterius ad solutionem obiectorum, quod præcisum potest dupliciter intelligi, vno modo dicit negationem & exclusionem aliorum, vt si intelligam rem aliquam in se indiuisam, & ab alijs diuisam, & sic concipio plusquam suppositum.

Alio modo concipiendo aliquod hoc in ratione, qua est aliquod hoc, non concipiendo independentiam, vel negationem, & tunc est conceptus suppositi vt suppositum est, vnde præcisio non est negatio dependentiæ, licet non excludat negationem, & talis est conceptus suppositi. Sed nunquid ille conceptus est ex natura rei?

Dico, quod aliud est concipere suppositum illud quod suppositum, & aliud est concipere suppositum inquantum suppositum, similiter & naturam; quia aliud est concipere naturam illud quod est natura, & aliud inquantum natura. Modo dico, quod suppositum dicit aliquam rem, & natura similiter, & dicit aliquod præcisum spoliatum, illud quod suppositum est, & illud quod natura est, sed inquantum suppositum est, non dicit mihi aliquid solum spoliatum, sed quod sic habens; & natura similiter, in quantum natura quodsit habita. Et ideo duæ habitudines non sunt in re circumscripta opera intellectus, cuius ratio est, quia istæ habitudines oportet quod sint inter duo: ergo si illa duo sint distincta, secundum rem habens & habitum, si vero sunt distincta non secundum rem, sed secundum rationem, tunc erit ibi habens & habitum, secundum rationem, sic super eandem rem fundabo istos conceptus, quia non est aliqua res distincta fundo suppositum in habens, & vt aliqua natura tunc habita, & quia in creaturis habens non est distinctum ab habito. Ideo sunt solum in creaturis conceptus suppositi, secundum rationem solum, & non secundum rem distincti. In diuinis autem sunt duæ realitates, alia est ibi ex natura rei habens, & habitum; sed in creaturis non sunt diuersæ realitates, & tamen est ibi habens, & habitum, quare non est ibi ex natura rei; sed solum ex operatione intellectus ratio suppositi, & ratio naturæ, hoc est, ex distincto conceptu intellectus, in diuinis autem non est, vt patet.

Item ex distinctione deduco sic: Si ponam, quod suppositum, & natura sint sic vnita, quod quicquid repugnat vni, & alteri, impossibile est, quod tale suppositum terminet huiusmodi relationem, quia naturæ repugnat terminare: sed in diuinis ita est, quod supposito conuenit aliquid, *quod repugnat naturæ, quia suppositum generat*, & non natura; sed in creaturis *quicquid attingit* suppositum, & naturam: ergo relatio, quæ attingit *suppositum, non poterit attingere naturam* in diuinis: sed terminare suppositum repugnat supposito creato: ergo & naturæ, quare nulla creatura potest terminare habitudinem alterius naturæ, quando suppositum in creatura non est reale, sicut est in diuinis, sed est per operationem intellectus, & hæc est ratio, quare diuinum suppositum potest terminare, creatum vero non potest.

Ad argumenta: Ad primum de proportione dico, quod æquiuocas de proportione, quia est proportio entitatiua fundata super quantitatem perfectionis essentialis, & est alia proportio, quæ est modi se habendi, secundum quod dicitur, quod inter materiam & formam est proportio, scilicet quod materia sese habet in potentia, & forma in actu, & solum ille modus requiritur inter suppositum & naturam, non autem proportio perfectionis.

Ad aliud dico, quod verum est, si participat illam communem, sed in creaturis non est realitas suppositi, quæ est ratio terminandi in diuinis, quia est realitas suppositi ibi.

Ad aliud dico, quod posito, quod Deus finat in limitatione, adhuc repugnat supposito creato, sicut patuit.

Ad quartum, quando dicitur, quod mediante carne, reputo erroneam.

Et argumentum etiam in oppositum non concludit, quia ex hoc sequitur, quod natura sit assumptibilis; sic enim imaginor rationem suppositi in diuinis, quod beatus non potest conceptum præcisum de essentia sine proprietate, nec è conuerso. Vnde in diuinis sunt tria supposita, ita quod ibi est ratio suppositi realis, & ideo est aliquid hic, aliquid hic præcisum, quam præcisionem non dat essentia, nec relatio solum, sed tamen aduenientе relatione cum essentia habeo istam præcisionem, & hæc præcisio est realis, cuius ratio est, quia multiplicatur non multiplicata essentia, & ita potest terminare naturam, & tamen non essentia; sed quia in creaturis non est ratio realis suppositi, nec intellectus alicuius intuentis, vel abstrahentis intelligentis, potest intelligere hunc præscindendo essentiam, sed videndo essentiam videt simul hunc; & talis præcisio vocatur ratio suppositi realis, & hæc de quæstione.

Quæstionis IIII.

DE COMPARATIONE NATVRAE AD DIVINVM SVPPOSITVM.

Quæstio de vnione hypostatica in se, & in ordine ad suppositum, quæritur nunc quarto de ista vnione comparando naturam ad suppositum.

ARTI-

ARTICVLVS I.

Vtrum plures naturæ, vel eiusdem rationis, vel alterius possint terminari ad diuinum suppositum, & quidditatiuè vniri.

Dico, alterius rationis, quia suppositio, vt verum est, quod assumpsit naturam humanam, vtrum possit assumere naturam Angeli, vel naturam alterius hominis possit assumere, quod non, sic: Quia illud est impossibile, ex quo sequitur oppositum primi principij, patet, quod ex quo principia sunt maxime vera, eorum opposita sunt maxime falsa; sed si plures naturæ vnirentur vni supposito quidditatiuè sequeretur oppositum istius principij, de quolibet affirmatio, vel negatio, & de nullo eodem ambo simul: Probo, quia de tali supposito nõ esset verum dicere, quod esset vnum vel plura, vt quod vnus homo, vel plures homines; non vnus, quia vnus posset calefieri, & frigefieri, & alius non, & tunc vnum, & idem esset calidum, & non calidum. Item posset vnus, & idem esse vir, & mulier.

Item, non plures, quia multiplicatis formis, dũmodo suppositum non multiplicetur, non multiplicatur denominatio quidditatiua, sicut patet, quod licet in vno homine sint multi habitus scientiæ, tamen propter hoc non dicitur, nisi vnus sciens.

Item, impossibile est plures formas differentes numero esse in eodem supposito: ergo & plures naturas. Cõsequentia patet, quia magis vnita natura suppositio, quam forma subiecto: ergo.

Item per introductionem formæ in subiecto tota potentia appetitus mihi euacuatur respectu formarum eiusdem rationis: ergo & in natura. Maior patet, quia si stuppa comburatur, vel fiat sub forma ignis, non est in potentia ad alium ignem, quia si esset, posset per agens naturale educi ignis de illa potentia, & ita eadẽ pars materiæ esset subiecta simul diuersis formis, & ideo Commentator dicit, quod numerantur habilitates in materia secundum formas specificas. Sic à simili per hoc, quod in supposito diuino terminatur vna natura: ergo pari ratione nulla alia eiusdem rationis poterit terminari, quare nec plures naturæ poterunt terminari, & in diuino supposito. Modo arguo, quod nec alia alterius rationis possit terminari ad diuinum suppositum, sic: Sicut se habet species ad genus, sic suppositum ad naturam; sed non est dare eandem speciem in diuersis generibus: ergo nec idem suppositum in diuersis naturis, vel speciebus non subalternatim positis. Maior patet, quia non est maius inconueniens, quod vnum, & idem suppositum reperiatur in diuersis naturis diuersarum rationum, quam quod vnum, & idem genus reperiatur in pluribus speciebus diuersarum rationum, vel ordinum. Antecedens patet, quod diuersorum generum, & non subalternatim positorum.

Item Commentator 2. Metaph. negantes determinatas formas in determinatis principijs negant principiũ: Consequentia patet, quia non magis determinat materia vnam formam, quam suppositũ vnam naturam. Item, non est magis impossibile, suppositum quidditatum humanitate quidditicari lapideitate, quam quidditicatum Deitate quidditicari humanitate: sed hoc non est impossibile, quia ita est de facto: ergo nec primum.

Item: Potentia verbi non est diminuta per assumptionem naturæ humanæ, post assumptionem enim est in pari potentia cum persona Patris; sed ante *assumptionem poterat aliam naturam assumere*, quam humanam: ergo & post, potest aliam assumere cum humana.

Item: Pater post assumptionem potest, & potius assumere naturã aliam ab humana: ergo & verbum. Respondeo de ista quæstione, non inuenio nisi vnam solemnem opinionem, Ego igitur teneo affirmatiuam, & primo adduco vnam rationem ad hoc secundo remouebo quædam dubia.

Circa primum ergo probo, quod potest assumere plures naturas eiusdem rationis, & diuersę: Quia si esset repugnantia ex parte habitudinum quidditatiuarum, quod essent incompossibiles, hoc esset vel respectu naturarum, vel respectu terminorum: sed non sic, nec sic: ergo. Maior patet per sufficientem diuisionem. Minor declaratur, quod non sunt incompossibiles istæ habitudines, nec respectu naturarum, vel terminorum, quia non sunt incompossibiles respectu oppositionis, nec respectu sui esse, probo, quod sic manent disparata, & quod non respectu oppositionis, vel sui, opposita includunt negationes oppositas, nec sufficit quæcumque negatio ad opposita, vt Pater includit negationem Filij, nõ quia non est Filius solum: sed quia Filius est terminus oppositus, ideo filiatio opposita est incompossibilis Patri: sed filiatio non opposita non. Idem enim potest esse Pater, & Filius, quia filiatio opposita, & paternitas non possunt esse in eodem: ergo non sunt opposita, nisi respectu termini, vel respectu fundamenti, & hoc alterius non, quia fundamentum, non est vnum, & idem, quia humanitas, & lapideitas.

Item: non respectu termini, quia possibile est eundem terminum terminare diuersas habitudines in primo genere relatiuorum, hoc patet in primo modo relatiuorum, qui est modo numeri: vna enim albedine potest aliquis terminare multas similitudines, vt per eandem albedinem sint termini similes & similes alij, & sic de alijs, & sic termino multas similitudines.

Item: in secundo modo potentiæ actiuę, & passiuæ, quia idem Pater potest terminare, & terminat plures filiationes, vt quando habet plures filios.

Item: in tertio modo, qui est modo mensuræ, & mensurati, quia omnes creaturæ referuntur, & se habent ad diuinam essentiam, vt ad vnam mensuram, vel finem: ergo non video, quod sit impossibile, quin plures naturæ ad vnum supposito possint terminari, & sic non posse erit ex parte infinitatis, quam non est dare. & hoc de primo.

Circa secundum occurrunt dubia tria. Primum, si istæ plures habitudines essent alterius rationis, vel eiusdem. Secundum dubium: Vtrum si verbum assumeret aliam naturam humanam, vtrum essent plures homines. Tertium dubium, quæ prædicamenta debent dici in diuinis pluraliter, & quæ singulariter.

Circa primum dubium videtur, quod istæ habitudines non essent eiusdem rationis, quia habitudines, & relationes distinguũtur per fundamenta, sed supponit, quod sint naturæ diuersæ rationis, vt humanitas, & lapideitas.

Item: si lapis, & homo essent assumpta, habitudo humanitatis ad naturam esset suppositatio, & personatio similis, quia persona est naturæ rationalis,

nalis, &c. habitudo lapidis esset solum suppositatio. A

Item, si tres humanitates, & tres lapideitates essent assumptæ habitudines, vel rationes trium humanitatum, minus differrent ad inuicem, quam per respectum ad habitudines trium lapideitatum: sed istæ inter se differrent numero: ergo sunt alterius rationis speciei.

Contra, habitudines essent quidditatiuæ: ergo non possent esse alterius rationis.

Item: suppositum dicit aliquid præcisum spoliatum, sicut materia in fundamento naturæ, sed Com- B
Comm. 4. mentator 12. Metaph. non hoc dicit, quod concipiens materiam, vnde distinguat: ergo ratio distinctionis non est à materia, sic in proposito de supposito respectu cuiuslibet naturæ: ergo sicut materia vna, & eadem respectu omnium formarum, & est eiusdem rationis in omnibus saltem in generabilibus; sic suppositum est eiusdem rationis sub omni quidditate: ergo non erit distinctio per respectum ad suppositа. De hoc non determino, sed vos cogitabitis: Dico tamē hic duas propositiones certas.

Prima, quod habitudines differunt, & distinguūtur formaliter seipsis, & non per subiectum, vel terminum. Secunda, quod intrinsecè, & formaliter habitudo quidditatiua est alterius rationis ab omni alia. C

Circa primum est opinio cuiusdam Doctoris antiqui, quod habitudines differunt ratione fundamentorum. Relatio enim de se non dicit, nisi esse ad aliud, quod de se non plurificatur, nisi per fundamentum. Exemplum de concauitate in crure, & naso. Exemplum aliud de vnitate, quæ est in substantia, est idem in quantitate, vocatur æquale, D in qualitate simile, & sicut hic est aliud, & aliquid diuersum non ex se, quia vnum nō plus dicit quam aliud, sed ratione fundamentorum, quæ differunt.

Hoc ego non teneo, & ideo arguo contra hoc sic.

Si fundamentum est causa distinctionis, manente eodem fundamento, & termino essent relationes eiusdem rationis: sed hoc non potest esse, quia capio calorem in calefaciente, & in calefacto, modo calor est eiusdē rationis in vtroque, quod est subiectum relationis calefaciens ad calefactum, & tamē E istud fundamentum (prout refertur ad duo) non est eiusdem rationis calefacientis ad calefactum in vtroque, quia in primo est relatio de secundo modo, quæ est in producente. In secundo relatio, quæ est in producto in eodem secundo modo.

Confirmatur ratio, quia quicquid diuiditur in coordinatione prædicamentali, oportet quod diuidatur per aliquid ipsius generis reducibile ad genus per se; sed relatio est coordinationis prædicamentalis: ergo. Sed dices, quod relatio in se non diuiditur in species, & differentias, nisi per fundamentum. Contra: relatio non esset causa distinctionis: ergo & propter plura significare non est quid in
5. Met. text. 7. genere 7. Metaph. quia album dicit Philosophus nō est in genere propter duplex significare, sic relatiua dicunt duplicem conceptum proprium, & ipsius fundamenti.

Ista opinio, quod fundamentum nō est de primo conceptu relationis, sed caracterizatio per fundamentum, non valet, quia quæro, quid dicant mihi characterizatio, aut absolutum, quia characterizatio non fundatur super habitudinem; habitudo autem respectus non est fundamentum absoluti, nec respectiui, quia aut est eiusdem rationis, aut non eiusdem: si non eiusdem, tunc similiter est ens per accidens: si eiusdem, vel ipsamet, vel alia: de qua quæro sicut de ista, quia non video, quod per talem habitudinem eiusdem rationis fieret specificatio. Modo dico, quod per abstractionem habitudines differunt seipsis. Quando ergo non possunt reduci per abstractionem ad aliquod commune, vel ad aliquem conceptum communem, tunc sunt genera generalissima, vt vbitari, situari, ornari, & huiusmodi, quæ non includunt fundamentum, nisi definiantur per additamenta, ostensum est autem in prima quæstione, quod per duplex additamentum definiuntur. Sunt etiam isti conceptus irreducibiles, quia alias non essent primi conceptus.

Item: sunt conceptus alterius rationis: ideo constituunt diuersa prædicamenta: si autem sint alterius rationis, sint tamen reducibiles in aliquem, vel vnum communem conceptum ex talibus non constituuntur prædicamenta; sed genera & species in eodem prædicamento. Sed aliquando inueniuntur quædam, quæ distinguuntur ex fundamentis: sed id est per accidens, nam similitudo non est fundata in vnitate qualitatis: sed ipsa vnitas: non enim accipitur hic vnitas pro indiuisione, sed est idem, quod conformitas duorum, & ideo prædicatur in recto, quia dico similitudo est vnitas, & conformitas, nec ad talem conformitatem requiritur vnitas speciei, vel generis. Ista ergo ex fundamentis videntur distingui, sed semper per accidens, in alijs autem semper est distinctio ex intrinseco.

Sed Propositio est, quod ista habitudo non dicitur quidditatiua, ex hoc, quod fundata sit in quidditate solum; sed est quidam specialis modus habitudinis, vel vbi est habitudo corporum ad locum diuersa ab alijs habitudinibus; vnde ista habitudine posita impossibile est illam quidditatem non esse alterius necessario, sicut corpus impossibile est illam quidditatem vbeitari quin sit vbi.

Exemplum similiter de anima, quæ habet specialem habitudinem ad corpus, quæ potest dici informatio, nam quæcumque vnio animæ ad corpus non est informatio, non, existentia, vel coexistentia, sed specialis modus informationis, ita quod anima posita in corpore, sic impossibile est corpus non esse informatum, nec illa potest esse alterius. Si arguas de forma, quia alias dixi, quod est ipsa informatio, hoc dixi de alijs formis, nam anima est alterius rationis ab alijs formis, quia hæc est separabilis, aliæ non. Item ipsa est hoc, aliæ vero huius. Similiter dico de formis accidentalibus, quæ non sunt aliud, quam affectio: ergo vnio quidditatiua est specialis habitudo, quæ est talis, vbi suppositū, & natura differunt realiter, qualis vbi differunt ratione, vt cum dicitur Sorteitas tui.

Sed nunquid plurificatur humanatio, & lapidatio, & aliæ habitudines ibi secundum rationem, ita quod sint alterius rationis. Videtur quod sic, & talis est habitudo, quando suppositum, & natura differunt realiter, sicut quando solo conceptu distinguuntur. Sed quando concipio hunc, & lapideitatem, & hunc & humanitatem, est alius, & alius conceptus, quia si idem esset conceptus, & ita aliquid eiusdem rationis, esset in diuersis, quod est falsum, quia est ibi conceptus suppositi vnus, & ita habitudo illa vna, & sic idem esset homo, quia sequitur: iste est homo, & iste est lapis: ergo lapis est homo, vos considerate per vos.

Circa

Circa secundũ dubium: Vtrum dato, quod verbum assumeret aliam naturam humanam, esset vnus homo, vel plures.

Dicunt quidam, quod non vnus, nec plures, & probant sic: Quando aliqua concurrunt ad vnum tertium vno illorum plurificato, alio non plurificato, non plurificatur illud, similiter, nec simpliciter remanet vnum. Exemplum, ad vnitatem nominis concurrunt significatum, & vox: si ergo vox plurificatur, & significatum, siue res non plurificatur, est idem nomen synonimum, quomodo nõ est vnum, nec plura. Si vero nomen, vel vox non plurificetur, sed significatum, tunc nomen æquiuocum, quia est nomen vnum simpliciter, sed æquiuocum.

Nunc ad propositum, ad vnionem hominis concurrit suppositum, & natura: ergo plurificata natura manente eodem supposito, non est vnus homo, nec plures. Reputo hanc positionem rationabilem. Sed contra arguunt aliqui sic: Vnum & ens conuertuntur: si ergo est ens, ergo vnum. Item contradictio est, quia est aut vnus homo, aut plures, vel non vnus. Dico, quod nec hoc, nec illud absolutè, quia vnitas vnius tollit, quod plurificetur, plurificatio vero alterius tollit, quod sit vnum: sed dico quod esset vnus personaliter, & plures essentialiter. Sed iste modus non placet mihi, ideo contra arguo, quia si ad simplicem vnitatem requiritur identitas suppositi, sequitur, quod Pater, & Filius, & Spiritus sanctus non sunt vnus Deus simpliciter, quare cum ibi sit vnus Deus simpliciter, est pluralitas, vel vnitas ex parte naturæ solum; ita quod suppositum nihil faciet.

Alij dicunt, quod esset vnus homo: sed non videtur, quia esset, vel posset esse hic, & in cælo Iesus. Et ratio est, quia licet suppositum sit vnum, tamen per formas diuersas est ibi vnitas nominis substantiui, quæ videtur sumi à forma. Et ita teneo, quod sunt plures, hoc, quia plurificata natura in diuinis plurificaretur Deus, & non plurificata non plurificatur. Sed redde rationem.

Dicit quidam Doctor, quod quando est ibi formaliter prædicatum, vt cum dico, Sortes est homo, tunc prædicat naturam, & non suppositum. Sed quando natura componitur cum verbo transitiuo à parte post, prædicat suppositum, & stat pro supposito, vt cum dicitur, verbum assumpsit hominem. Et confirmatur dictum primum, quia terminus communis in prædicato positus habet simplicem suppositionem, cum ergo dico, verbum, vel Iesus est homo, ly homo prædicat naturam: ergo si sint naturæ plures, prædicatum plurificatur respectu naturæ, & sic plures homines.

Contra istum modum arguo: quando sunt duæ propositiones æquipollentes, si vna est vera, & reliqua: & si vna falsa, & reliqua; sed istæ duæ æquipollent, Sortes est homo, & Sortes est humanitas; sed cum dicitur, Sortes est homo, tenetur pro natura; sed hæc est falsa, Sortes est humanitas: ergo etiam hæc, Sortes est homo, hoc est falsum: ergo.

Item, quando dico, Sortes est homo, significat, quod Sortes est habens humanitatem: sed hoc dicit suppositum: ergo. Et quando dicis, quod, hic Sortes est homo, habet suppositionem simplicem, & non personalem; dico quod si intelligis, quod nõ pro supposito indeterminato, falsum est: sed verum est pro supposito determinato, vnde simplex suppositio non excludit suppositum indeterminatum, sed determinatum; ideo non tenetur pro natura, sed pro habente.

Item; alii dicunt, quod adiectiuum numeratur ad numerationem suppositi: dicit enim aliquid indeterminatum, ideo terminatur à supposito, & dependet ab eo; sed nomen substantiuum dicit quid determinatum: ideo sua numeratio sumitur ab intrinseco; intrinsecum autem sui est forma, ideo sumitur numeratio eius à numeratione formæ, & ideo cum sint ibi plures formæ, erunt ibi plures homines. Ista positio est vera, vsque ad illum locum, numeratur ab intrinseco: sed cum dicit vltra: ergo à forma, vel natura, est fallacia consequentis, quia conceptus suppositi est intrinsecus, imo primum in significato nominis, quod cadit in recto, vnde homo significat suppositum habens humanitatem, non humanitatem in homine, vt dictum fuit in prima quæstione. Et ex hoc arguo. Plurificatio nominis ab eo debet sumi, quod principalius importatur in re; sed ex hoc statim sequitur, quod Pater, & Filius, & Spiritus sanctus sint plures Dii, quia suppositа sunt plura: quare dico, quod plurificatio fit non per suppositum; dico tamen, quod nulla ratio est de illis, quæ dictæ sunt; nec ratio illa, qua dicis, quod ab intrinseco est: ergo à natura, nisi hoc probes.

Dico ergo, quod ratio plurificationis est aliquod intrinsecum, vel ab intrinseco, & plus à natura, quam à supposito, probo, quia cum dico plures homines, tunc potest accipi, vel plures homines, idest, plures habentes humanitatem, vel habens plures humanitates: non primo modo, quia Pater, & Filius, & Spiritus sanctus essent plures Dii; sed non sunt tamen plures Deus, idest, plures habentes deitatem, non quod ex parte naturæ fiat plurificatio, vnde contingit pronomen pro substantiuo significare naturam semper: ergo natura plurificata per substantiuum, vel prædicatiuum; non autem supposito plurificato à natura, sicut dicitur: Nos Rex volumus, sic hic non est plurificatio naturæ, quamuis per significationem, & vocem videatur plurificari suppositum. Nec etiam secundo modo intelligitur, vt scilicet, quod suppositа plurificentur, & natura non, cum dicitur plures habentes humanitatem: sed tertio modo intelligitur, scilicet, quod natura plurificatur, & suppositum non plurificatur, & non e conuerso: Vnde accidit, quod suppositum plurificetur ad plurificationem naturarum, sed hoc est solum ratione materiæ.

Ad argumenta dico, quod principalius est in homine qualitas quam substantia, & sic principalius natura quam suppositũ, nomen autem vertitur à notando, notificatio autẽ vniuscuiuscunque fit à qualitate: ergo nomina principaliter significant qualitatem, eo tamen modo, quo est apta nata concipi. Secundario autem nomen significat suppositum etiam, vt aptum natum est concipi, quia natura concipitur, vt huius, suppositum autem, vt hoc: ideo vnum significatur in obliquo, aliud in recto, vnde principalitas impositionis nominis est à natura: sed modus est ibi per accidens, ideo accidentia nominis sumuntur a qualitate, & natura, vt species & numerus. Similiter nomen est tertiæ personæ, vel nullius, quia significat principaliter naturam, quæ semper est tertiæ personæ.

Pronomen autem, quod principaliter significat suppositum: Ideo potest esse primæ personæ, vel secundæ, quia licet suppositum significetur in nomine, ta-

nē, tamen quia principaliter significatur, & implicatur natura, accidentia sunt sumenda in nomine substantiuo per respectum ad naturam: ergo numerus pluralis, vel singularis sumitur, & est ratione naturæ vnius, vel plurium, & ex hoc patet, quod Pater, & Filius, & Spiritus sanctus sunt vnus Deus, & sic Verbum fuisset plures homines, si assumpsisset plures humanitates.

Circa tertium dubium, quæ prædicata dicuntur singulariter, & quæ pluraliter, ponunt Doctores vnam regulam, quod quando plurificatur suppositum manente natura sua, omnia, quæ se tenent ex parte suppositi, plurificantur, quæ vero à parte naturæ, non plurificantur, vt dicimus in diuinis, quod bene diceretur, nos facimus, quia actio est suppositorum: sic è conuerso, quando manet suppositum, & plurificatur natura, pertinentia ad naturam plurificantur, non autem pertinentia ad suppositum.

Ad argumenta principalia dicendum. Ad primū de formis non est simile, quia illa inexistentia formarum non est relatio, sed ipsamet formæ: sed hic sunt diuersæ habitudines,

Ad aliud de materia dico, quod potentia vna numero est respectu omnium formarum eiusdem rationis, & tota euacuatur, sed in verbo nihil ponit nisi denominationem, nec illa euacuatur, quia idem terminus potest terminare plura.

Ad alias rationes dico, quod per identitatem est impossibile, hoc est, quod idem suppositum esset idem vtrique naturæ, aliter non.

Ad aliud de Commentatore dico, quod aliud est hic, & ibi, quia ibi est vnum hic, sed hic non, & hæc sufficiunt.

ARTICVLVS II.

Vtrum vnio hypostatica eiusdem naturæ possit simul ad plura diuina suppposita terminari.

QVæritur: Vtrum vnio hypostatica eiusdē naturæ: possit simul ad plura diuina suppposita terminari, Quod non, quia illud est impossibile, ex quo sequitur positio propositionum impossibilium: sed si vna non posset vniri pluribus suppositis, sequitur positio propositionum impossibilium, vel veritas talium, vt scilicet, quod Filius Dei generet Filium Dei, & quod Filius esset Filius, & Pater. Posito enim, quod Pater, & Filius assumant eandem naturam humanam, circa vtrumque esset Deus. Itē hic non est Filius Dei, & hic est Filius Dei, quia hæc est vera, hic est Deus Pater, & similiter, hic Deus est Filius Dei. Item, homine demonstrato, hæc est vera, hic homo genuit Filium Dei: ergo.

Item: impossibile est eandem formam vniri tribus materijs, vel subiectis dando eis esse: ergo pari ratione impossibile est eandem naturam vniri tribus suppositis quiddificando ea. Maior est manifesta, quia impossibile est, quod hæc albedo sit hic, & ibi dando ijs esse, similiter in materia, quia qua ratione hic & ibi, eadem ratione vbique.

Item: impossibile est easdem formas absolutas plures eiusdem rationis esse in eodem subiecto: ergo impossibile est & naturas, vel habitudines eiusdem rationis esse in eodem extremo. Probo maiorem, quia tunc plures relationes eiusdem rationis essent in eodem subiecto, quod est falsum. Probatio consequentiæ, quia maiorem identitatē habet relatio cum fundamento, quam forma accidentalis cū subiecto: ergo magis est impossibile esse simul in eodem plures formas absolutas, quia minus dependent quam relationes.

Item: impossibile est potentiam alicuius possibilis plene terminatam per vnius vnionem ad aliud vel per aliud terminari: sed capacitas tota naturæ humanæ per vnionem vnius suppositi terminatur subtiliter & perfectè, quia tale suppositum est infinitum: ergo impossibile est, quod per aliud terminetur. Maior patet de materia cœli, cuius capacitas est totaliter terminata per formam cæli, & ideo non est in potentia ad alias formas. Minor patet, quia suppositum diuinum est infinitum: & ideo terminat totam capacitatem, & potentiam vnionis naturæ humanæ.

Itē: si hæc habitudo esset ad tria suppositā, quæro, an diceretur vnum esse, an plura; non vnum quia essent tres vniones, nec plura quia nō essent nisi vna natura humana, & vnum (in quantum vnum) non dat nisi vnum: ergo.

Item: hoc dicit Anselm. lib. cur Deus homo, & de conceptu Virginali, quod non potest.

Contra: ratio quorundam est talis, posito, quod plura suppositā agant ad vnionem naturæ, tunc illa natura, aut vnitur nulli, aut vni, aut tribus: non potest dici, quod nulli, quia cum tres personæ agant per omnipotentiam, sequeretur, quod earum actio esse otiosa: ergo non potest frustrari earum effectus. Nec potest dici, quod vni, quia eadem ratione qua vni, & pluribus: ergo tertium dabitur, quare tribus potest vniri.

Respondeo ad quæstionem, & vt melius pateat: primo pono modos aliorum. Secundo dicam, quod mihi videtur, primo ergo pono modos aliorum.

Primus modus est talis, qui est solemnis Doctoris, qui dicit, quod cū quæritur: Vtrum vna natura possit assumi à pluribus suppositis, contingit dupliciter intelligi, vno modo, quod primus terminus formalis sit natura diuina, alio modo ipsa suppositā; sicut hodie de facto est verbum. Si autem primo modo intelligas, dico, quod vna natura potest assumi à tribus suppositis, & ratio est, quia non plurificato fundamento, quantumcunque alia plurificentur, fundamentum potest esse in pluribus, & si superficies vna esset in subiectis, vna albedo posset esse in eis: sed diuina essentia est inplurificata in pluribus suppositis: ergo quicquid sibi conuenit poterit esse implurificatum in tribus: ergo, sicut eadem essentia in tribus suppositis est implurificata: sic natura humana poterit esse in pluribus, & hoc ideo quia suppositum, quod essentia diuina sit priuatiuum fundamentum naturæ humanæ: & quod hoc sit possibile, declaratur sic, quia ratio formalis terminans naturam, vel talem vnionem est subsistentia, vel esse singulare, vnde essentia antequam intelligatur esse in his suppositis, est subsistēs, & singularis: ergo. Nec obstat, si habet incommunicabilitatem ex proprietate: proprietas enim non est ratio præcisa, quod sit singularis. Imo de se est huiusmodi.

Si vero quæstio intelligatur secūdo modo, vt scilicet, quod vna natura terminetur ad tria suppositā, quorum quodlibet habeat rationem terminandi, hoc est impossibile. Quod sic probatur: Quando aliquid de se est essentialiter dependens, si per aliquem terminum terminetur eius dependentia, impossibile est eandem dependentiam per alium terminum terminari: Exemplū vero sit, C, effectus, & ponatur totaliter dependere a. B. Item ponatur totaliter dependere ab A, est statim contradictio, ponatur enim A, non posito B, effectus qui est C, erit totaliter positus in esse, sit totalis causa, & A, ponens B, posito quod D, non determinat, adhuc terminabitur ab A, & ita impossibile est totaliter ipsum poni, tunc enim sequeretur, quod aliquid ponatur in esse sine eo, a quo dependet totaliter.

Item posito b. effectus qui est c, ponetur inesse totaliter, & tunc uel primo non erat positum inesse totaliter, uel idem bis fiet, quæ omnia sunt impossibilia, sicut patet manifeste: sed natura dependet totaliter ad vnum suppositum: ergo non ad aliud: ergo non ad tria. Hæc opinio etiam includit quædā sibi non consona. Dicit enim tria, primo, quod essentia diuina potest esse formalis terminus. Secundo dicit, quod essentia est subsistens in se antequam intelligatur sub proprietate. Tertio, quod illa incommunicabilitas, uel proprietas non necessario est exacta ad hoc, ut essentia habeat rationem termini.

Primū non capio, scilicet, quod diuina essentia sit terminus huius habitudinis quidditatiuæ, & arguo sic contra: Vnio quidditatiua non potest terminari ad suppositum, quia essentia non quiddificat essentiam, vel natura naturam, sed suppositum: sed essentia diuina non est suppositum: ergo. Maior patet secundum ipsum, qui dicit, quod terminatur ad hypostasim, refertur ad quemlibet, sed determinatum ad determinatum sibi proprium, vnde quia relatiua determinant sibi terminos, ideo quidditas quæro respectu cuius dicitur? Dico, quod respectu habentis quidditatem, sed hoc est suppositum non esse. Minor patet, quia aliàs essent quatuor suppositā, & quatuor personæ, si essentia esset suppositum, quod est absurdum.

Item: omnis vnio terminatur ad vnitatem, aut ergo ad vnitatem naturæ, & hoc est falsum, quia natura est incompossibilis, nec ex duabus naturis resultat aliquid: aut ad vnitatem suppositi, & tunc quærō, vel terminabitur ad suppositum præiacens, uel ad suppositum resultans, sed diuina essentia non est suppositum præiacens, nec resultans. Primū non, quia de se non est suppositum; nec secundum, quia ex tali vnione non resultat tertium.

Contra secundum arguo, scilicet, quod essentia diuina non est aliquod subsistens, sic: Essentia diuina non est suppositum: ergo non est subsistens. Item: nihil subsistit, nisi habeat esse subsistentiæ per se, quia ibi multiplicatur esse subsistentiæ, licet non esse essentiæ, vel existentiæ. Et si dicas, quod diuina essentia est per se subsistens.

Contra, sequitur quod relatio formaliter non cōstituat suppositum. Dices, quod subsistere est duobus modis, vno modo, quod subsistens dicat, & sit aliquid præcisum, & aliquid hoc, vt anima rationalis: alio modo, quod vltra præcisum dicat aliquid independens, & incommunicabile, de primo modo, sicut dictum est de anima rationali, quæ differt ab alijs formis in hoc, quod solum aliæ sunt puræ informationes: ergo anima de se dicit quid, & communicatur modo partis: ergo subsistere tale non sufficit, vt suppositum sit, sed requiritur aliquid aliud, scilicet, quod sit independens, & incommunicabile. Modo ad propositum, essentia diuina est res singularis, & præcisum, & subsistens, licet non sit suppositum, quia non est independens, & incommunicabilis de se: sed relatio dat incommunicabilitatem de se, & per consequens dat esse suppositum, non tamen de se hoc, vel subsistens: ergo. Nunc ad rationem realem, vel formalem termini habitudinis quidditatiuæ sufficit esse hoc, licet non sit independens, & incommunicabile.

Hic sunt duo dubia. Primum quod essentia diuina sit aliquod hoc præcisum à personis, etsi sub personis. Secundum dato, quod hoc esset, non haberet rationem terminandi.

Primum non capio, arguo contra: Impossibile est formas aduenientes naturæ, quod distinguant illud, quod procedit, in illo in quo conueniunt, verbi gratia, vt, si albedo adueniat manui, & post nigredo, non constituunt duas manus, si: ergo essentia diuina tribus personis est hoc aliquid: ergo non intelligo, quod aduenientes proprietates constituent tria suppositā, quod est falsum: ergo non est ibi præcisum suppositum. Et hoc confirmatur per Aristotelem 6. metaph. tex. 4. qui dicit, accidens non facere vnū hoc cū subiecto, quia subiectum ante aduentum accidentis est iam hoc aliquid. Sic in proposito, forte dices, quod relatio dat essentiæ inconuertibilitatem.

Contra: nulla forma dat indistinctionem nisi sui generis, sed alterius generis non, vt albedo facit hoc quale, nigredo facit aliud quale: sed esse suppositū est quædam incommunicabilitas, quæ dicitur ad se: ergo si ponas tres relationes, non dabunt esse hoc subsistentiæ, cum non sint eiusdem generis cum subsistentia, quare non dabunt incommunicabilitatē subsistentiæ, sed capio per suppositum aliquod hoc præcisum in mente tua: ergo imaginor, quod essentia diuina non est capabilis de se, sed adueniente proprietate vna capio essentiam cum illa proprietate, vt hoc, adueniente alia capio aliud ad hoc, & alia aliud, & ita totum est aliquod hoc, & illa sic concepta sunt vnum, quia in quolibet est essentia, quia non dicit conceptum præcisum, sed relatione adueniente fit præcisus: sic ergo essentia de se non dicebat hoc, vt dicebat opinio.

Secundum est dubium, quod dicit, quod ad rationem terminandi sufficit esse hoc. Contra: habitus vniuntur animæ, vt subiecto, & tamen anima non intelligit, sed suppositum, sic in proposito.

Contra tertium, quod dicit, quod incommunicabilitas non exigitur ad rationem terminationis istius.

Contra: Dixi enim alias, quod nihil terminatur nisi ad incommunicabile, tunc sic, si nihil terminatur nisi ad incommunicabile cum essentia diuina non sit incommunicabilis: ergo ad eam nihil potest terminari, sed ad proprietatem, & ideo tota ratio est, quia est vnio quidditatiua, sed natura non est quid definibile, sed suppositum.

De secundo processu opinionis, quæ ponit naturam dependere, non reputo verum, scilicet, quod impossibile est naturā ad tria suppositā dependere. Dico, quod illa vnio non est dependētia, quia illud non dependet quo non determinante termino, illud non exigitur, sed non terminante diuina propter humanam naturam humanitas quantum ad omnia ita esset, sicut nunc: ergo, vnde aliqua sunt alicuius. Item, huius dependentia est egere alio: ergo cum natura humana non egeat suppositō diuino, quod posset stare sine, ergo: vnde aliqua sunt alicuius, & tamen non dependent ab eo: sicut hic: Contra ergo alium modum dicendi oppositum, quod vna, & eadem natura à tribus suppositis possit assumi, & ratio

ratio est quia secundum Augustinum de mirabilibus sacræ Scripturæ tota ratio faciendi in rebus mirabilibus est potentia facientis: sed hæc est de rebus mirabilibus, & etiam excedit limites naturæ: ergo tota ratio assumptionis illius debet esse ex potentia assumentis: si ergo Pater non potest assumere naturam, quam Filius assumpsit sequitur, quod Pater non sit omnipotens, quod est falsum. A

Ista ratio non valet, quia non est repugnantia solum à parte agentis: sed etiam ex parte patientis, quod sit in se factibilis; non enim sufficit potentia facientis, nisi natura sit in non repugnantia, quam quam non oportet, quod sit in potentia naturali, quæ conferat vim passo: ergo ista ratio non sufficienter cuacuat propositum, nisi ostendat non repugnantiam ex parte naturæ non suscipientis actionem à persona. B

Vltimo pono, quod videtur, & teneo cum opinione vltimâ, scilicet, quod vna, & eadem natura sit assumptibilis à tribus suppositis, nec est repugnantia aliqua, & probo, quod non repugnat, quia si sit repugnantia, aut est ex parte naturæ, vel ex parte suppositorum, vel ex parte habitudinum, quod non possunt esse simul: sed nullo modo istorum dictorum repugnat: ergo. C

Primo non repugnat naturæ, eo quod poneretur infinitas, & hoc non, quia quod non dicit perfectionem simpliciter, nec infinitatem, nec repugnat, quia forte poneretur pluralitata in tribus, & hoc non, quia absolutum vnum potest fundare relationes diuersas, & plures respectus. Sic in proposito, eadem natura absoluta potest fundare habitudinem ad quamlibet personam.

Dices, quod poneretur illimitata, ex hoc enim diuina essentia est illimitata, quia est vna in tribus suppositis, ideo est illimitata: sed nulla natura creata est illimitata: ergo repugnat sibi esse in tribus. D

Dico, quod non requiritur illimitatio ad hoc, quod aliquid vnum sit in tribus, nisi vbi natura esset idem identitate cum eis; sicut est natura diuina in tribus identitate, non sic autem in proposito, quia natura non est realiter idem cum supposito assumente, & ideo non propter hoc est infinitas ibi.

Dices, quod requiritur illimitatio, tam in illis, quæ sunt idem identitate, quam in illis, quæ sunt idem accidentaliter, sicut in anima accidens. E

Dico, quod non est simile, quia illud est absolutum: istud autem est respectiuum, nec est repugnantia ex parte suppositorum assumentium, quia hoc esset propter hoc, quia Pater, & Verbum non possunt simul coexistere eidem, & hoc non est verum, quia in diuinis simul coexistunt; vel etiam, quia simul non possunt terminare vnam naturam, vel habitudinem, quam aliud terminat, & hoc non obstat, quia Pater per suam rationem suppositi terminat naturam, & Filius per suam: non ergo repugnat ex parte suppositorum: nec ex parte habitudinum, quia aut repugnat, quia non possunt plures habitudines in eodem fundari, & hoc non, quia hoc non repugnat habitudinibus quidditatiuis, vel repugnaret per rationem relationis generalem; sed hoc non, quia idem potest terminare plures relationes, vt idem Pater potest terminare plures filiationes. F

Sed dices, quod vna relatione refertur ad illos.

Contra: Corruptum non est idem cum permanente illo corrupto: sed si omnes Filij pereant, manente vno corrumpuntur simul relationes illorum remanente sola relatione permanentis: ergo non est vna: ergo est per speciales rationes habitudinis: aut ergo est, quia talis habitudo est respectus extrinsecus adueniens, quia non ponitur positis extremis: sed propter hoc non repugnat, quod idem corpus existens in pluribus locis vbeatur pluribus vbi, qui sunt respectus extrinseci secundum opinionem Magistri.

Item: esse calceatum, & ornatum, & huiusmodi, omnes tales respectus possunt fundari in eodem. Si dicis non repugnat, quia respectus extrinsecus, sed quia specialis, & essentialis dependentia est naturæ ad suppositum, vnum autem non potest eadem dependentia dependere à tribus: Illud non obuiat, quia ostensum est supra in alijs quæstionibus, quia ibi nulla est dependentia, licet sit essentialis habitudo, nec quia habet ordinem essentialem ad verbum, & ad alia supposita, quia sicut anterat posterior verbo, sic modo. Si dicit, quod repugnat habitudinem, vt habitudo est quidditicans, vel quidditatiua, quia vnum simul, & semel non quidditicat plura id non contradicit, quia eadem anima potest informare plura, vt pedem, manum, & huiusmodi: ergo & quidditas quidditicare plura supposita.

Ad rationes in contrarium. Ad primum de verificatione impossibilium, dico, quod in talibus propositionibus non est repugnantia, quia verificantur ratione communicationis idiomatum. Ad omnes alias patet per dissimilitudinem absoluti, & respectus, & per dissimilitudinem respectus, qui est dependentia, & illius qui non est. Sed infertur contra conclusionem. Primo, quod si posset tribus vniri, pari ratione infinitas naturæ, tunc idem accidens esse & in pluribus subiectis.

Quæstionis I.

Quæro tunc Vltimo de facto: Vtrum Verbum fuerit incarnatum.

ARTICVLVS V.

Vtrum Verbum fuerit incarnatum.

AD quintam Quæstionem arguo: Vtrum Verbum fuerit incarnatum; quod non; quia minimum inconueniens est apud Deum impossibile: sed ex incarnatione sequuntur maxima inconuenientia: sequitur enim, quod Deitas sit infimata ad multas, & infinitas miserias, quæ sequuntur naturam hominis, quæ oriuntur animis cuiuslibet infidelis: ergo.

Item, nos reputamus gentiles idolatras, quia credunt Deum esse lapidem, vel lignum, quæ sunt corruptibilia, & combustibilia, & mutabilia. Idem autem videtur sequi fidem nostram, quia nos vilem carnem credimus esse Deum. Contra est Galat. c. 4. Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, &c. Item Ioannis 1. Verbum caro factum est, & multæ aliæ, quæ ad hoc possent adduci. Circa quæ sunt hic quinque per ordinem videnda. Primo quid sit tenendum de facto: secundo de congruitate: tertio

tertio de facti qualitate: quarto de facti cognoscibilitate: quinto de ordinabilitate, siue fine effecti. A

Circa primum teneo firmiter, quod sic, & mouet me arctando determinatio vtriusque symboli. Item Athanasius in symbolo: Sed necessarium est ad æternam salutem, vt incarnationem Domini nostri Iesu Christi fideliter credat. Dicit hæreticus, quod Ecclesia hoc determinauit. Dico, quod imo Apostoli: Verbum caro factum est: Ioan. 1. Item alibi: Sic est vere Filius Dei.

Item Rom. 1. qui factus est ei ex semine Dauid secundum carnem. Item Matth. 1. Genuit Ioseph virum Mariæ, de quâ natus est Iesus, qui vocatur Christus. B

Dicunt Sarraceni, quod discipuli hoc dixerunt de eo ex amore: Ipse autem Christus hoc non dixit de se, imo prohibuit ne diceretur, vt in dæmonibus patet. Contra, ipse dixit: Ego & Pater vnum sumus; similiter hoc dixit Augustinus, quod Iudæi melius intellexerunt Christum, quam Arrius; ex hoc enim Iudæi tulerunt lapides, vt lapidarent eum, eo quod Patri se faceret æqualem. Sed Arrius exponit, quod illud verbum protulit Christus de vnitate amoris, & concordiæ. Item dixit cæco: Credis in Filium Dei? Item commendat Petrum de hoc, cum ait: Beatus es Simon Bariona, quia caro, & sanguis, &c. licet publicè non prædicauerit, ne se iactare, & laudare videretur; tamè hoc docuit discipulos, vt patet. C

Circa secundum de congruitate, potest hic quæri triplex congruitas, scilicet assumentis: Vtrum fuerit magis congruum Filium, quam aliam personam carnem assumpsisse. Secundo de congruitate naturæ: vtrum fuerit naturam humanam assumere magis, quam aliam. Tertio de tempore: Vtrum magis congruum fuit assumere hoc tempore, quam alio: sed quia hoc a Magistris pulchrè determinatur, ideo hoc prætermitto. D

Circa tertiũ de facti qualitate, cõsidero hic quatuor, Humanitatis plasmationem, habitudinis complantationem, intimam coexistentiam, naturæ ad verbum colligantiam. Circa primum considero humanitatem esse plasmatam opere Spiritus sancti. Quid autem beata Virgo fuerit cooperata in ista benedicta productione, dicam inferius.

Circa primum cõsidero omnem aliam naturam, ex eo ipso, quod esse existentiæ est posita dimitti in sua consistẽtia absque eo, quod fluat ad suppositum alterius naturæ: in ista autẽ natura singulari assumpta fuit habitudo copulata, quæ est esse alterius, vt verbi. E

Circa tertium considero intimam coexistẽtiam, qua Deus intimatur, & illabitur cuilibet creaturæ, & iste illapsus est trium simul personarum indiuisibiliter. Quarto capio, naturæ ad verbũ colligantiã ex habitudine quidditatiua ad verbũ, quæ habitudo nõ habet pro termino tres personas, sed personã verbi solum: verbum enim solum quidditatiuè, ita q̃ natura humana fuit; ita vt eo verè dicatur, verbũ est homo quidditatiuè, ita quod natura humana sit èius intrinsece: ergo tota Trinitas naturæ coexistit intimè; sed istã coexistentiã non terminat, nisi personа verbi, & ita colligãtia naturę ad verbũ est corrigia, quam dixit Ioannes Bapt. se nõ posse soluere. F

Sed dubia, quæ hic occurrunt, soluuntur per quæstiones prædeterminatas.

Dico autem, quod ista colligantia non est dependentia, nec innixus, nec illapsus, sed solum talis habitudo realiter, qualis secundum rationem est inter Sortem, & Sorteitatem.

Circa quartum argumentum de cognoscibilitate est dubium duplex. Primum: si ab hominibus potuit ista vnio cognosci: ita quod euidenter potuerunt dicere, hic est Filius Dei. Secundum dubium: vtrum à spiritibus demoniacis illa vnio potuit cognosci.

De primo videtur, quod sic, & probo: Regula est circa 5. Metaph. quod operatio facit scire formam, sicut transmutatio materiam, nec vera caro est, quæ opera carnis facere non potest: tunc, operatio, quæ non est nisi à vera forma determinata potest facere fidem de ea: sed homines viderunt à Christo homine operationes merè diuinas: ergo tales operationes fidem facere potuerunt de formâ diuinitatis inexistente, vt si videro, quod lapis trahit ferrũ, scio ipsum esse magnetem, sic suscitare mortuos, aperire oculos cæcorũ, infirmitates curare, intuitio cordium maxime, quod non pertinet ad prophetiã, ista videndo innotescit diuinitas inesse. Item doctrina mirabilis, in moribus, & vita, quæ cũ doctrina tota sic concordat fidei. Hanc rationẽ ponit Iosephus, vbi dicit: Fuit illis temporibus Iesus, sapiẽs vir, si virum eum nominare fas sit. Item Nicodemus: Nemo potest facere opera, quæ tu facis, nisi sit Deus cũ eo. Item illa intentio Christi, vbi dicit: Si non venissem, & opera non fecissem, quæ nẽmo alius fecit, peccatũ non haberent; tunc arguo, aut illa opera probabant sufficienter Iesum Deum esse, aut non: si nõ, iam excusati fuissent, quod tamen Christus negat: si sic, habeo propositum. Item dixit Philippo, Pater in me manens ipse facit opera, alioquin propter opera ipsa credite.

Item Augustinus pulchrè introducit: illud dixerunt, quousque animam nostram tollis in sermone, vos inquam conuenio o Iudæi, vbi dicit Augustinus quod Christus noluit eis dicere: sed remisit eos ad opera. Sic ergo videtur, quod non solum vnio præfata sit possibilis cognosci, sed quod de facto ab aliquibus fuit cognita. Teneo, quod immediate ista non probauerunt, sed mediate; ita quod illi debuissent plus esse certi, quam Philosophus multorum, quæ dixit, & dico, quod immediate illi non fuerunt certi de vnione.

Primo probo primũ, secundũ secundo. Primo sic, quando aliqua operatio sub duplici modo aspicit terminum à quo est, velle reducere talem operationem in illud principium sub vno modo determinate, est fallacia consequentis. Exemplum, si videro aliquam partem terræ madefactam, ex hoc dicam, pluit, hic est processus à pluribus causis ad vnam, nam potest terra esse madida ex alia causa, quam per pluuiam. Sic enim arguit Commentator de cælo, & mundo contra Ptolomæũ de apparentijs, quas Ptolomæus nititur saluare per epicyclos, &c. vbi probat, quod non demonstrat. sed facit fallaciam consequentis. Sic dico in proposito facere talia, quæ Christus fecit, est semper à Deo: sed esse a Deo est dupliciter, vel à Deo per gratiam inexistentem, vel per vnionem; & vtroque modo potest quis elicere operationes Deo mediante. Sic ergo deduco; Opera, quæ Christus fecit poterant elici, vel à diuinitate inexistente per gratiam, vel à diuinitate personaliter vnita: ergo arguere per operationes illas vnionẽ diuinitatis cum humanitate, est facere fallaciam consequentis. Quod autẽ vtroque modo tales operationes potuerint elici patet, quia omnia talia opera poterant elici per solã gratuitã vnionẽ, vt patet de Iosue, qui imperauit Soli, & dicit Scriptura; q̃

obediuit Deus voci hominis, & hoc fonant argumenta: vnde dixit cæcus: Nos scimus, quod Deus peccatores non exaudit, sed quicumque fecerit voluntatem Patris, &c. Item Nicodemus: Nemo potest facere signa, vel opera quæ tu facis, nisi fuerit Deus cum eo: secreta enim cordium potest homo inueri per talem gratuitam vnionem, vt patet in quibusdam sanctis.

Secundo dico, quod mediate accipiendo istam propositionem, nemo potest facere, & adducere, quæ facis in testimonium, quia dicit, nisi sit Deus cū eo. Sic enim argumentando poterunt deuenire in cognitionem diuinitatis, quod patet. Christus dicebat, ego, & Pater vnum sumus, & Pater in me est, & ego in Patre, & ad hoc opera adducebat. Sequitur, alioquin propter opera ipsa credite: illa autem quæ erant à Deo, non poterant falsè testificari, quia tunc Deus esset mendax, Deum autem impossibile est assumere in testimonium non verum; Christus autem dixit: Ego, & Pater vnum sumus, propter opera ipsa credite, est qui testimonium perhibet de me Pater faciendo opera, quæ nullus alius fecit. Item: Exiui à Patre, & veni in mundum, & multa, quæ dixit, per opera ostendit mediate cum eo, quod dicebat, & docebat. Docebat autem se esse verum Deum: ergo opera mediante illa doctrina poterunt facere fidem de diuinitate. Dices, sic Antichristus faciet, & dicet ergo opera dabunt fidem de eo. Dico, quod illa opera erunt deceptio, & solui poterunt à ratione humana sic, sicut natura non deficit in necessarijs, sicut dicit Philosophus, in lib. Cœli, & Mundi, sic multo minus Deus, qui est natura naturans; quando autem aliquid non est inuestigabile per naturam humanam, Deus dedit viam aliam ad inuestigandum, scilicet oracula Prophetarum: ergo cum prophetæ prædicent Antichristum deceptorem, poterimus ex talibus prophetijs assurgere, ne ipsis operibus fidem adhibeamus: è conuerso autem de Christo, cuius diuinitas fuit prædicta multo tempore ante.

Hoc viso apparet, quod rationes cōcludunt optimè, nec habent Iudæi excusationem, qui dictis non crediderunt probatis, & approbatis per opera. Sic ergo teneo de cognoscibilitate, quod deitas in Christo non fuit cognoscibilis per homines, nisi quibus reuelatum est: ipse autē reuelauit Apostolis, & tunc ductu rationis non poterunt dubitare, quia præmissa pro potentia est indemonstrabilis.

Nunc secundo est dubium de spiritibus angelicis bonis, & etiam de malis: vt dæmone tentante Christum: vtrum viderint vnionem, vel habitudinem inter naturam humanam, & verbum. Et sunt auctoritates, quod non, vt illæ: Quis est iste qui venit de Edom, &c. Exponunt Sancti, quod fuit vox Angelorum ignorantium, quod postea per alios didicerunt.

Item Hieronymus in Homil. Cum esset desponsata Maria Ioseph. &c. dicitur, quod ideo fuit desponsata, vt lateret diabolum conceptus virginis. Item multa similia cantat Ecclesia, vt in prosis, & huiusmodi.

Matth. 4. Item: dæmon non tentabat, nisi quia scire vellet, quod nesciebat.

Marc. 5. & Luc. 8. Item: dæmones de corporibus exeuntes. Scimus te esse Filium Dei, semper dubitatiuè. Item, ostendo idem per rationes, sic: Aut angeli mali istā habitudinem cognouerunt ex fundamento, & termino arguitiuè, aut ipsam habitudinem intuendo actualiter: sed non primo modo, quia fundamentum, & terminus habent connexionem accidentalem: ergo si cognouerunt homo fuit Iesus actualiter, formo nunc talem rationem: Video verbum, & habitudinem: ergo necessario, video habitudinem necessariam inter ista, & connexionem contingentem video contingenter: sed ista habitudo termini, & fundamenti est contingens: ergo non necessario comprehensa, quia quando vna præmissarum est contingens, conclusio non est necessaria: tunc syllogismus sic formatur: omnes videntes humanitatē, & verbum vident connexionem inter vtrumque necessariam, ista maior est necessaria: sed ista habitudo est connexio, minor est contingens, habitudo non oritur ex alia, non est necessaria connexio: cum igitur dicitur in conclusione: ergo videntes verbum, & humanitatem viderunt: patet, quod ista conclusio est contingens non necessaria: ergo non cognouerunt necessario arguitiuè. Nec secundo modo, scilicet, intuendo habitudinem, patet, quia tunc habitudo produceret speciem, & actum, quod impossibile est, quia actus, & species sunt absoluta, absolutum autem non producitur à relatiuo.

Item: dæmones non vident secretos conceptus mentis: ergo multo minus illud. Respondeo ad istud dubiū, quod potest quæri de facto, dico, quod nullus scivit habitudinem inter verbum, & naturam; nisi illi quibus reuelata est, vt Gabriel: & habetur de Paulo ad Philipp. Mihi (inquit) sicut Sanctorum minimo, vbi dicit Glosa, quod istam habitudinem angeli potuerunt arguendo intelligere, sicut homines: dico, quod omnes, qui tunc temporis interfuerunt, poterant scire, si Deus eis reuelabat.

Secundo dico, quod de possibili, nisi Deus abscondisset, poterant istam habitudinem intelligere, probo: Omnis realitas potest mouere intellectū ad sui manifestationem, vt dicitur 9. Metaph. quod vnaquæque res cognoscitur per hoc, quod est in actu; illa autem habitudo erat actu, & de se habebat actualitatem.

Dico, quod dæmon non videbat verbum: ergo non cognouit habitudinem: dico, quod ex quo habitudo est actu, non oportebit verbum cognoscere; non enim oportet terminum apprehendere ad hoc, vt habitudo cognoscatur. hoc confirmat Auicēna, qui dicit, quod æstimatiua cognoscit intentiones non sensatas, vt canis, vel ouis amicitiam, & inimicitiam. Item: coniunctio duorū mouet visum, & ordo similiter mouet visum, & assensum. Quod autē moueat, patet, quia illud, cuius variatio percipitur nulla re variata, illud est primo sensu perceptibile, & ex hoc apparet, quod ex hoc mensura, & motus, & huiusmodi sunt per se sensibilia, quia sensus per se percipit variationem, & ita se habes tres candelas in situ quodam dispositas, variato situ fit in ordine variatio nullo reali mutato in eis; sic etiam video situm, & motum localem. Si ergo visus ferri potest in solum ordinem, fortius fertur intellectus, & specialiter intellectus angelicus realiter intelliget similitudinem.

Nec valet si dicas, quare non fertur, vel intuetur attributa; dico, quod non fertur super ea intellectus Angeli, quia non dicit de se realitatem, sed actualitatem: auctoritates autem omnes, quæ sunt in contrarium, arguunt de facto. Ad rationes duas quæ fuerunt factæ, quod non intuitiuè, non soluo, vos imaginemini.

Ad il-

Ad illud de cogitationibus. Dico quod angelus non videt cogitationes, quia sunt in potentia libera & vitali: & ideo formis existentibus in se liberè vtitur ad immutandum, vel non immutandum, non est sic hic, quia non formatur in vitali: hic autem habitudo fundatur super quidditatem, quæ non est libera. hæc de cognoscibilitate.

Circa quintum de ordinabilitate, vel fine istius vnionis, Vtrum scilicet finis intentus, fuerit redemptio, & reparatio naturæ humanæ, est dubium. Videtur enim, quod non: Quia nobilius non ordinat ad ignobilius: sed Christus fuit nobilissimus homo: ergo. Item, tunc sequeretur, quod non fuisset incarnatus, nisi homo peccasset, hoc autem est falsum, quia sequeretur, quod nobilior effectus, vel esse in natura fuisset occasionatus, & a casu, & ita per accidens, quod est falsum, quia incarnatio prius videtur fuisse intenta, quam creatio mundi, non solum inquātum reparatio, quia nobilissimum esse in natura est principalius intentum à natura. Item: tunc sequeretur, quod Christus homo deberet gaudere de lapsu hominis, quia summè debet gaudere de tanta sui fœlicitate, & assumptione: sed per te non fuisset assumptus, nisi homo fuisset lapsus: ergo debet gaudere de lapsu.

Respondeo ad istum articulum, & teneo, quod finis intentus incarnationis est reparatio humani generis. Sed distinguendum est de fine, vt ait Commentator 12. Metaph. duplex est n. finis, vnus perficiens, alius proueniens; finis perficiens est qui ex aduentu suo perficit, quod est ad finem, & quando res quælibet ex acquisitione talis finis perficitur. Finis proueniens est illud, quod prouenit ex perfecto iam fine.

De primo exemplum ponit Commentator finis perficiens motus cælo est amor illius intelligentiæ, vel amati, & desiderati; sed finis proueniens est generatio, & corruptio istorum inferiorum, nec ille ordinatur ad istum, sed iste ad illum.

Ad propositum, sola diuina bonitas est finis perficiens istius benedictæ vnionis, quæ hanc propter semetipsam fecit, sicut omnia alia: finis vero ex hoc fine, & bonitate proueniens est reparatio naturæ lapsæ.

Ad rationes ergo in oppositum, dico ad primam, quod tunc concluderet, si reparatio esset finis perficiens. Ad secundum similiter dico, sicut ad istud.

Vltra hoc est dubium de hoc, quod si homo non peccasset, Filius Dei incarnatus non fuisset; istud autem dubium, quia in libera Dei potestate est, in talibus autem debet se homo conformare. & confirmatur auctoritatibus Sanctorum, sed multæ sunt, quæ videntur dicere, quod non venisset, nisi homo fuisset, vel peccasset; & Doctores videntur hæc sentire: ego autem dico, quod venisset, sed non eo modo quo venit, scilicet ad immolationem, & mortem sustinendum: quamuis autem videtur dicere expresse alius, quod non venisset.

Item Anselmus: memento homo, quia non fuisset in te Deus homo, nisi in te peccasset homo, & ideo est dubium mihi, nec inuenio claras auctoritates ad oppositum: nisi illud, quod dicit Bernardus super Ionam, super illud verbum: propter me orta est tempestas, dicit ibi, quod hoc fuit verbum Christi ad Trinitatem: nam cum fuisset Adam formatus, & immisisset ei Dominus soporem, vidit in somnis, quod natura sua esset assumptibilis, & tunc excitatus protulit verbum hoc: Nunc os de carne mea, & postea dæmon fuit conatus ad decipiendum ipsum, & ipsum ad peccarum excitauit, sicque homo lapsus fuit, quod videns Christus ait: propter me orta est hæc tempestas, quia assumptibilis eram naturam humanam, fuit Adam ad peccatū per diabolum tractus: sed de hoc nihil determino. Sed si fuisset incarnatus posito, quod homo non peccasset, non propter hoc fuisset occasionatus, quia habuisset finem per se, scilicet bonitatem diuinam, licet propter illud fuisset, sicut ita possem dicere: Ego gaudeo de bono, scilicet de interfectione, quam fecerunt Iudæi, & tamen non debeo gaudere.

Ad rationes principales de lapsu, soluuntur per hoc, quod voluntas est libera, & potest velle gaudere, & nolle: intellectus autem necessario assentit imperio voluntatis.

Ad primum principale in oppositum dico, quod ista sunt verba infidelis, & friuola, quia sola peccati impuritas est, quæ reddit naturam indigentem vnionis verbi. Sed alia puritas arguit magis Dei bonitatem, quæ nequit maculari, & ipsam etiam beatam Virginem purificauit.

Ad aliud dico, quod testimonia fuerunt talia, quod ille homo erat Deus, non quod ipsa natura humana esset diuina, sicut idolatræ faciunt, qui lapides, & ligna adorant, vt Deum verum, ad quæ adoranda moti fuerunt solum ex phantasia, non per miracula.

DISTINCTIO II.

Circa secundam Distinctionem esset quærendum, iuxta quod tangit Magister: Vtrum organizatio corporis præcesserit infusionem animæ: sed de hoc infra quæretur.

ARTICVLVS I.

Vtrum in vnione naturæ ad verbum, forma cuius sit primarium fundamentum habitudinis, vel aliqua eius pars.

QVAERO hic modo: Vtrum in vnione naturæ, ad verbum forma, cuius sit primarium fundamentum habitudinis, vel aliqua eius pars.

Et arguitur, quod partes secūdum Philosophum 7. Physic. totum non mouetur primo, & per se, quia sic mouetur omni alio quiescente: sed non mouetur totum parte quiescente. sic in proposito, si totum esset assumptum primo, & per se, esset assumptum nulla parte eius assumpta.

Dicis, quod sicut dicit Commentator ibi accipitur per se, quod est non per aliud. Respondeo volo, quod totum non per se, sed per partem.

Item, quando aliqua proprietas est communis causæ, & causato, prius inest causæ, quā causato, cui inest per causam, non e conuerso, hoc habetur 7. Metaph. cap. 1. sed assumi conuenit toti, & parti; pars autem est causa totius: ergo.

Item, quando duo sic se habent, quod vnum absoluitur ab alio, aliud non ab illo, quod potest absolui alio non absoluto, habet rationem prioritatis respectu eius, vt patet de animali, & homine: sed vnio partium potest absolui ab vnione totius, vt patet in triduo: tunc autem non fuit totum: ergo.

Item: pars ordine naturæ præcedit totum: quæro ergo de illo priori: vtrum in priori illo erant partes in nullo supposito, & hoc non, quia esset contradictio: ergo in aliquo supposito: igitur vel in supposito creato, vel increato: sed patet, quod non in supposito creato: ergo increato, & sic in diuino; tunc ergo non existebat totum: ergo.

Item: quo manente, omni alio circumscripto manet habitudo, illud est fundamentum eius immediatum, & primum illius habitudinis. hæc propositio est in prædicamentis capitulo de relatione: sed manente anima, & corpore separatis manet adhuc vnio, vt patet in triduo, tunc autem non fuit tota: ergo.

Item: ratio fundandi primo inest parti: probo, ex hoc homo est capax Dei, quia ad imaginem eius est: sed imago inest primo animæ, quam cõiuncte.

Item: gratia est ratio mediatiua vnionis: sed gratia primo inest animæ. Maior probatur, quod anima non est sine gratia mediante beata: ergo multo minus vnita.

Contra: primum fundamentum vnionis est quidditas, quæ est alterius modo simplici &c. sed esse quidditatem conuenit primo toti, quam partibus.

Item: sicut totum integrale ad partes integrantes, sic totum essentiale ad partes essentiales: sed totum integrale fuit primo assumptum, quia non manus per se, nec pes per se, sed totũ corpus: ergo.

Item: multo intimius verbum terminat absentiã naturæ vnitæ, quam forma corpori vniatur: sed forma per se, & primo informat prius totum, quam partes: ergo sic verbum per se, & primo coexistit toti, quam partibus. Respondeo: Ad euidentiam quæstionis, Primo inquiram de vno præuio. Secundo descendendo ad quæstionem tria inquiram, An gratia, vel aliud fuerit medium istius vnionis. Circa primum quia ista quæstio innuit distinctionem inter totum, & partes: idcirco primo inquiram, an totum, & partes realiter differant, vbi sic procedo, primo recitabo duas opiniones; secundo mediabo intra eas.

ARTICVLVS II.

Vtrum totum distinguatur, vel sit aliud à partibus.

DE primo dico, quod est vna opinio, quæ dicit, quod totum nihil aliud est, quam partes, vt nihil sit nisi hæc pars, & illa simul iuncta, hoc dicit Commentator, quia Philosophus 1. Phys. quod totum nil aliud est, quam partes simul iunctæ. Item 7. Metaph. quod ex elementis non resultat forma tertia ab illis, vt A, B, ex, A, B.

1. Phy. com. 17.

7. Metaph. text. vlt.

Item: si totum diceret rem aliquam vltra partes, sequeretur, quod verbum assumpsisset rem, quam deposuisset, vel rem illam non assumpsit, quæ in triduo non remansit totum.

Item: omnis forma posterior est perfectior priore: ergo si totum dicit formaliter aliam rem à partibus, cum totum respectu partium sit vlterius, sequitur, quod in homine sit forma aliqua nobilior, quam anima intellectiua, quæ est pars hominis.

Item: res illa vnitur corpori cum partibus, tunc quæro, aut ex tali vnione resultat res tertia, aut nõ; si non, pari ratione in vnione partium ad se inuicẽ; si sic, quæ alia de illa, & sic fiet processus in infinitũ, & propter hoc dicit Phylosophus 7. Metaph. quod nulla forma tertia sequitur ex elementis vnitis. Ista opinio sic exponitur; totum enim esse nihil aliud, quam partes est, quod vel sit vna pars, vel duæ sine habitudine, & sic non tenet opinio; vel quod sint ambæ partes cum habitudine mutuę vnionis, & hic est intellectus opinionis.

7. met. tex. 32.

Est secunda opinio opposita isti, quę dicit totum addere rem super partes, & probatur opinio sic. In ijs, quæ sunt per se vnita resultat maior vnitas, quã in ijs, quæ solum vniuntur per aggregationem: sed vnitas resultans ex vnione aggregatorum est vnitas respectus; ergo vnitas resultans ex per se vnitis est maior, & sic vnitas rei.

Item: illud, quod est terminus formalis productionis realis, dicit rem absolutam, quia relatio non potest habere per se rationem terminandi, & cõpositum siue esse totius est terminus generationis, quę est productio realis, & non pars ista, vel illa.

Dices, quod acquiritur per generationẽ esse formæ. Contra, quia in resurrectione erit generatio ad esse, vbi esse totius erit terminus productionis non partiũ, quia esse partiũ ante non sunt corruptæ.

Itẽ: passio absoluta non attribuitur formali per relationem, nec attribuitur nisi toti, vnde definitio quæ competit speciei, non dicit aliquid respectiuũ: ergo dicit absolutum. Declaratur autem sic, quod totum, scilicet dicat realitatẽ aliam à partibus est, vel quod dicit rem tertiam perficientem, & sic non intelligit; vel quod dicit rem, quæ est ipsum totum realitas, & quidditas eius, vel rei, & istud vocatur forma totius, & dicitur forma non respectu materiæ, sed suppositi, & sic dicit opinio, quod dicit rem absolutam.

Nunc mediãdo, dico, quod quælibet istarum opinionum, habet verum cum falso mixtum, vnde, vt punctus videatur, est distinguendũ, quod res, vt spectat ad propositum est duplex, quædam est res perficiens & addita, quædam resultans. Dicit ergo secunda opinio, quod dicit rem resultantem, non additam, Prima vero opinio dico, quod non dicit rem, nisi partes vnitas.

Dico nunc, quod aliqua sunt componentia, quorum quodlibet est aliquid huius non adhoc, vt forma, quæ est primus modus materiæ primæ modificabilis, vt dixi alias, ita quod neutrum istorum dicit hoc, & in talibus dico, quod compositum dicit rem tertiam resultantem, non additam. Alia sunt componẽtia, quorum quodlibet dicit aliquod hoc, non solum huius, vt anima & corpus in homine, vbi est magis compositio ex duabus materijs, quam ex materia & forma, eo modo quo forma dicitur proprie forma, quia horum quodlibet est hoc aliquid, tunc dico, quod ex talibus non resultat res: sed totum nihil aliud est, quam partes: ergo primo modo compositionis, teneo secundam opinionem esse veram: In secundo autem modo compositionis teneo primam opinionem veram.

Declaro primum modum, & accipio duas propositiones vel conclusiones.

Prima est, quod compositum dicit rem resultantem tertiam, quæ non est aliqua partium, nec ambæ. Secunda, quod talis res, vel compositum, non est aliquid, quod non sit ex partibus.

Primum declaro sic, quia res, quæ est hoc, impossibile est, quod sit vnum huius, vel duo huius, quia esset cõtradictio, quod res esset hoc, & huius, vel nõ esset nisi huius: sed ex istis duobus, quorum quodlibet est solum huius, & nullum eorum est hoc, resultat syllaba, vel, A, B, vbi patet, quod non includitur totus sonus vtriusque, quia sic diceretur

B, & A,

B, & A, non BA: sed est ibi truncatio soni partium, quibus truncatis resultat tertia forma: de qua dicit Philosophus 7. Metaph. quod non est aliquid additum, sed resultans solum. Dixi etiam secundo, quod licet talis forma resultans non sit aliqua partium, nil tamen est nisi ex partibus, & hoc probo.

Quia tunc illa realitas esset addita, & simplex, & sic in composito ex materia, & forma essent tres formæ, vel tres res simplices, & sequeretur, quod tunc compositum esset forma simplex: ergo concludo, quod isto modo accipiẽdo compositum dicit rẽ, quæ resultat, quæ res non est addita, & de hoc procedunt argumenta primæ opin. quæ probant, quod non est res addita in aliquo composito excepto homine, & ideo modo quæro, Vtrum scilicet homo compositus ex anima, & corpore dicat rem aliam à partibus. Dico, quod impossibile est, quod dicat rem aliquam aliam resultantem, sicut erat ibi, quod probo; quia vel esset res aliqua absolutè precisa, vel modus realis, vel respectus, si talis res esset resultans; non esset res respectiua, vel respectus, quia respectus non resultat ex absolutis; nec esset res vna præcisa, quia ibi essent tria hoc aliquid, quod est impossibile; nec res modalis, quod scilicet acquiratur modus, quia modus numeratur secundum illa quibus inest: sed hic sunt duo aliquid; ergo duo modi, & non vnus, vel vnus modificaret tunc duo hoc, quod est impossibile.

Dices, quod idem probo de composito ex materia, & forma, quod est compositum dicens rem resultantem, quia certum est, quod non est res præcisa aliqua, nec modus vnus per rationem tuam, nec respectus quia materia, & forma sunt absoluta & non respectus. Dico ad hoc, quod scilicet resultat ad præcisum, quia sicut ex duobus semicirculis fit circulus, quod impossibile est fieri ex duobus completis: sic dico quod materia & forma sunt duo semi hoc, ex quibus resultat vnum hoc completum, & in talibus patet, quod non est impossibile, quod resultet res præcisa, quæ non est aliqua partium, sicut est circulus, qui est res præcisa simplex, qui tamen non est aliquis semicirculorũ: non est autem sic in proposito, quia quælibet pars componens dicit aliquid hoc actu, ex quo patet, quod non potest res tertia præcisa resultare.

Hoc etiam secundo probatur sic ex Aristoteles 7. Metaph. impossibile est ex duobus, quorũ quodlibet est in actualitate præcisa fieri tertium, quia actus separat, & distinguit: hæc propositio probatur, quod autem illud tertium esset tertium realiter ab ipsis, aut esset conflatum ex ipsis, non potest dici, quod sit res tertia conflata ab illis, quia manente integritate principiorum, est impossibile resultare tertium, nisi componentia truncantur, & in hoc decipiuntur omnes hæretici, qui dixerunt, Christum esse vnum per accidens. Modo in vnione animæ ad corpus tã anima, quam corpus manet perfecta: nec potest dici, quod illud ipsum tertium sit res alia realiter ab illis componentibus, quæ non sit conflata; sed res quædam simplex, tum quia compositum ex illis non posset dici compositum; tum quia res illa esset componibilis cum partibus, tunc quæro quomodo facit vnum cum eis: vtrum ex tali compositione resultat res tertia non conflata, vel non: si non resultat res tertia addita, pari ratione dicam de vnione componentium ad se; si dicis, quod res tertia non resultat, quæram de illa similiter, & sic in infinitum procedam.

Item tertia ratio, hæc est intentio Damasceni lib. 3. de incarnatione, vbi arguit quod ex vnione naturæ humanæ ad diuinam non resultat res tertia, quia sequeretur, quod attendens ad naturam animæ, & etiam corporis posset capere vnam rationẽ, & hoc ipse impossibile dicit; nam sibi impossibile est, quod capiendo hominem capiam vnam naturam, & rem præcisam sine præcisis partibus, vnde sicut ex anima, & corpore fit homo, ex deitate, & humanitate est Deus Christus Iesus: sicut ergo vbi naturæ sunt inconfuse hic, nec ibi, tertia natura resultat; ita nec hic: vnde dicit ibi Damascenus: In duabus naturis dico esse hominem, scilicet in anima, & corpore: talis ergo vnio principiorum non dicit vnitatem rei tertiæ: sed solum cuiusdam mutuæ vnionis duorum.

Item: si resultat res tertia, illa res fuit assumpta a verbo: ergo aut alia vnione, & sic sunt ibi tres vniones; si non alia vnione, sed vnica vnione, impossibile est; quia cum remansisset in triduo vnio ad animam, & corpus; ita remansisset respectu illius tertiæ, quod est falsum, quia tunc in triduo Christus fuisset homo, quod non tenetur: non est ergo ibi aliud, nisi partes cum vnione accidentali. Sed distinguo de vnione illa: potest enim esse duplex, quia est quædam vnio coexistentiæ, & quædam est vnio informationis: hic autem non est vnio coexistentiæ, quia hic non sufficit, quia si Deus separaret animã à corpore, & faceret corpori coexistere quantumcunque intimè non informando, non fieret homo. Ideo oportet, quod vltra hoc dicat talis vnio informationem, vel sit vnio informationis, & in hac habitudine informatiõnis conuenit anima cum alijs formis; sed alijs competit aliud, quod nõ animæ nam omnes aliæ formæ sunt huius, & non dicunt aliquid hoc; sed anima de se dicit aliquid hoc, quod potest separari, & quia habet essentialem dependentiam ad corpus, ex qua habet vnionem essentialem ad ipsum, & hæc est Sanctorum intentio, sicut dixi alias: vnde si ponerem, quod forma asini diceret hoc, ponerem, quod vere crearetur, & esset factibilis.

Modo ex dictis consurgunt tria dubia, quia videtur, quod positio repugnet dictis communibus. Dicunt enim omnes, quod natura humana est vna natura specifica. Item secundo videtur, quod talem habitudinem ponas inter corpus, & animam, sicut inter humanitatem, & diuinitatem, in Christo, vel verbo. Item tertio videtur, quod argumenta omnia secundæ opinionis sint contra positionem tuam,

Dico ad primum, quod Damasc. soluit, quia per vnam naturam potes intelligere aliquam naturam speciei, vel specificum conceptum, vel naturam resultantem ex partibus: modo non capio, quod sit vna resultans, vel conflata manente integritate principiorum præcisa, quia actus separat, & distinguit, & sic dico, quod homo non est vna natura; & sic ait Damasc. quod attendens ad naturam animæ, & corporis non possum capere vnam naturam: tunc enim, quando ex compositionibus resultat vna, tertia res, oportet ipsa componẽtia esse huius non hoc, vel si hoc, oportet quod frangantur, & fundantur, & sic homo non dicit talem naturam, sed duas, & ex hoc dicitur medium esse inter corporalia, & spiritualia, quia in eo est vnita natura spiritualis, & corporalis. Si vero loqueris de vna natura, quæ est conceptus communis prædicabilis

sumptus à pluribus particularibus hoc, quod est A
vniri ex anima, & corpore, sic dico secundum Damasc. quod est dare talem naturam vnam communem, quæ in pluribus hypostatibus est reperibilis.

Ad secundum dubium dico, quod vnio animæ, & corporis, non est talis, qualis est vnio humanæ naturæ ad verbum. Idcirco enim humanitas verbo vnitur, quia naturæ humanæ in Christo datur vnus respectus, quo Verbum quiddificatur, & tamen nō dependet, ad eam: sed anima essentialiter dependet & est in corpore per informationem.

Ad tertium dubium dico, quod rationes illæ non B
sunt cōtra me. Ad primū ergo dico, quod ex anima & corpore fit vnum per se, non per aggregationem, & dico per se vnum non vnitate simplicitatis, quod resulter aliqua res tertia simplex, vt in lapide, vbi est est vnum vnitate simplicitatis, in anima autem, & corpore est solum vnitas vnionis, & dico vlterius, quod ex materia, & forma lapidis fit vnum, vel vna res simplex, non sic ex anima, & corpore.

Si dicas: ergo lapis est magis vnus homo, dico quod non reputo impossibile, quoad pluralitatem naturarum, quia lapis non dicit simpliciter duas C
naturas. Si vero loqueris quo ad vnitatem mutuæ vnionis, non est verum, quia æque intimè ineſt corpori, sicut forma lapidis materiæ suæ.

Ad secundum de productiones dico, quod quia materia, & forma dicunt non hoc, ideo non sunt terminus productionis, non terminatur? enim generatio nisi ad hoc; sed in homine est duplex productio, vna, quæ est generatio, scilicet corporis, quod producitur per generationem, anima vero per creationem: sed vltra hoc est ibi vnio corporis & animæ, quæ possent esse distincta tempore & D
sunt distincta natura, vt primo fit generatum corpus, & sicut Deus creat animam infundendo; sic potest creare ante infusionem, & etiam vnire animam corpori, quæ vnio est ipsa natura humanitatis, vel homo: sola enim vnio istorum sufficit, vt sit homo, & ad mortem sufficit sola separatio istorum secundum Damasc. quæ fuit in morte Christi. Argumentum ergo arguit de illis, vbi vna est productio sola, sicut est in lapide, & in aliis similibus, vbi est tantum vnus terminus ipsum totum; sed in homine possunt esse tres productiones, vt patuit. E

Sed dices, quod ista vnio est quædam relatio: ergo relatio erit terminus productionis realis, & est impossibile. Dico, quod non est impossibile relationes huiusmodi esse terminum actionis, vt si connecterem duo ligna, esset connexio terminus, sic in proposito dico, possum vnire animam, & corpus sine variatione rei.

Ad aliud vero pro alia opinione dico, quod ex talī vnione sequuntur tales proprietates, quarum quælibet pars potest esse subiectum albedinis, anima vero scientiæ, sed in lapide, & talibus compo- F
situm est subiectum proprietatum. Vtrum autem illa vnio animæ cum corpore sit de definitione, Respondeo definitio Metaph. non includit respectum: sed in Physica capio respectum, quia tunc capio animam, & corpus, & vnionem, quia tunc capio compositum.

Dices: Sic dicam tibi, quod est de lapide. Respondeo non valet, quia in lapide non sunt præcisa aliqua, quæ vniantur.

ARTICVLVS III.

Quid sit fundamentum huius habitus, vel ipsum totum istius vnionis.

CIrca secundum Articulum, quid scilicet sit fundamentum huius habitus, vel ipsum totum istius vnionis. Dicunt aliqui, quod totum compositum est fundamentum huius habitudinis, vel ipsum totum. Contra: impossibile est non manente fundamento primario manere habitudinem; sed vnio, vel habitudo Verbi ad animam, & corpus mansit in triduo, & tamen totum non remansit: ergo totum non est fundamentum immediatum.

Item: non resultat tertia realitas, quæ possit esse fundamentum immediatum. Ideo alij dicunt, quod anima est fundamentum huius vnionis, & dāt isti talem imaginem, quia in primo instanti est anima, in secundo instanti vnitur supposito diuino. In tertio instanti corpori, & sic corpus assumitur per animam. Contra: quia hoc est erroneum, tunc enim sequeretur, quod separata anima non fuisset corpus vnitum, quod est falsum. Item cum corpus fuerit verè vnitum in triduo, fuisset animatum.

Alia est opinio, quod anima est medium non quidem quod; sed quo. Contra, illud non est medium, quo dempto non demitur habitudo, sed separata anima in triduo, adhuc corpus fuit subiectum habitudinis: ergo.

Ideo alij dicunt, quod vnio animæ ad corpus est subiectum huius habitudinis, vel fundamentum. Contra, Vnio non fuit in triduo, & tamen fuit habitudo. Item relatio non est fundamentum relationis. Teneo, quod vtrumque, scilicet anima, & corpus est fundamentum, & accidit vnio; ita, quod siue vnita, siue separata sint, possunt fundare habitudinem, sicut in triduo. Probatur hoc, quia illud, cui competit esse suppositum, per eandem rationem competit, sibi esse fundamentum primo: sed corpori, & animæ per rationes proprias conuenit esse suppositale: ergo. Et posito, quod anima non sit vnita corpori, adhuc manet vnio ex anima, & corpore, nec ineſt vni per alterum. Item, nisi anima, & corpus essent per se immediatum fundamentum, tunc sequeretur, quod tollendo fundamentū illius vnionis tolleretur vnio, sed tollendo vnionem corporis, & animæ inter se adhuc remanet alia vnio corporis, & animæ ad suppositum, nec vnum est ratio fundandi alteri, & animæ ad suppositum. & hoc cogor dicere, quia non pono tertiam rem, & si separarentur, adhuc staret vnio. Dico ergo, quod si compositum hominis diceret tertiam rem resultantem, vnde sequeretur, quod res illa esset fundamentum: sed hoc non est, vt patet.

Modo sunt hic duo dubia.

Primum, quod numeratis fundamentis numeratur vnio: sed hic per te sunt duo fundamenta ergo, & duæ vniones.

Secundum dubium est, quod hæc vnio est quidditatiua; sed partes non sunt per se quidditates, sed totum. Hæc dubia dimitto vobis.

ARTI-

ARTICVLVS IIII.

An gratia, vel aliud fuerit medium istius vnionis.

CIrca quartum Articulum dicunt quidā, quod gratia mediante assumpsit animam, ita quod gratia est medium quo. hoc reputo falsum. Primo, quia substantia prior est accidente ordine naturæ: ergo in isto instanti, quo substantia præcedit accidens, quæro, aut erat natura in supposito nullo, vel proprio, vel diuino: non in proprio, nec in nullo: ergo diuino, & quod non in nullo, quia omne accidens supponit subsistentiam sui subiecti. Ideo teneo oppositum, quod gratia erat quædam sequela; ex hoc enim, quod anima fuit vnita, gratia est consecuta ipsam vnionem, non è conuerso.

Ad argumenta in oppositum dico, quod primæ rationes sunt pro me.

Ad primum in contrarium, cum dicitur, quod primum fundamentum est quidditas, dico, quod sicut ex anima, & corpore non resultat res tertia, sic nec quidditas, sed quidditas nominat ibi ambas partes, & dico quod pars habet habitudinem, vel ad partem, & hoc per modum informantis, vel informabilis; vel habet habitudinem ad suppositum, vt carneitas.

Ad aliud de partibus integrantibus, dico quod ibi resultat aliquid, licet non aliquid, quod non sit ex illis, ideo tota caro fundauit vnionem.

Dico etiam, quod fundamentum vnionis non erat materia & forma corporis; sed ipsum, & ita etiam oportebit, quod dicatur, quod corpus in triduo non assumpsit aliam formam, quia iam dimisisset vnionem illam; non sic autem de anima, & corpore, quia constituunt tertium: Dico ergo, quod corpus ex vna parte, & anima ex alia est fundamentum, & non materia corporis per se nec forma.

Ad aliud: anima prius respicit totum corpus, quod est aliud à partibus, quia si respiceret partē, semper remaneret, & animaret eam separatam; nunc autem si separes, non animat. In proposito autem eo quod vnione non assumpsit aliquod totum, quod sit hoc aliud à partibus, ideo si separes partes, adhuc remanent vnitæ: ergo accidit animæ, quod respiciat partem; & si separes, non animat, non sic in proposito. Hæc de quæstione.

DISTINCTIO III.

Circa Distinctionem tertiam, est prima inquisitio de sanctificatione beatæ Virginis: & secunda de determinatione Christi: tertia de plasmatione eius in vtero virginali. Verum quia de determinatione, Doctores determinant sufficienter, & sic non curo facere quæstionem de hoc, sed solum de primo, & tertio. Quæro ergo primo de sanctificatione beatæ Virginis, scilicet.

Quæstio I.

ARTICVLVS I.

Vtrum concepta fuerit absque originali peccato, vel cum originali sit concepta.

ET quod sic, videtur ex Rom. 3. Omnes peccauerunt, & omnes indigent gratia, & redemptione per Iesum Christum. Tunc arguo sic: Omnes illi peccauerunt, qui indigent redemptione, & gratia Dei: sed beata Virgo indiguit redemptione, & gratia Dei: ergo peccauit. Item Rom. 5. Omnes in Adam peccauerunt, & ab vno peccatum est deriuatū in omnes, exponit August. Omnes qui descenderunt via generationis; sed beata Virgo fuit huiusmodi. Item Psal. 13. Omnes declinauerunt, nō est qui faciat bonum, non est vsque ad vnum: Augustinus exponit: Omnes vsque ad vnum, exclusinè loquendo; sed inclusiuè, omnes excepto vno, ideſt Christo. Item auctoritates Doctorum, Augustinus de Fide ad Petrum: Firmissime teneo, omnes, qui ex concubitu nascuntur, in peccato nascuntur. Item idem homil. super Ioann. Ecce Agnus Dei: si agnus innocens: ergo aliter quam alij venerūt, venit. Item de Bono coniugali: Omne natum sunmariè in peccato nascitur. Item Leo in Sermone de Natiuitate: Sicut nullum à peccato liberum reperit, &c. Item de Consecratione dist. 3. cap. Illa natiuitas celebratur, quia nata sine peccato; ibi Glosa, sed non concepta. Item Hieronymus exponens illud: Vnicam meam, ait, quod est anima Christi, quæ dicitur vnica, quia sola à peccato immunis. Item Anselm. lib. Cur Deus homo clarè hoc dicit. Item Bernardus arguit ex Concilio Lugdunense, eo quod celebrent Conceptionem beatæ Virginis, vbi sic arguit: Si fuit beata Virgo sanctificata conceptu, aut ante actum, aut in actu: non ante, quia non erat in actu, quia nihil sanctificatur, nisi præsentia Spiritus sancti. In actu autem libidinis Spiritus sanctus esse non potuit.

Cōtra testimonium August. de natura, & gratia cap. 35. & 36. citatur etiam Bern. Ser. 4. in Cantic. & recitat Magister in littera. Cum de peccato agitur, nullam de Maria volo prorsus facere mentionem, & nota quod dicit, nullam, ex quo omnis mentio cuiuscumque peccati excluditur.

Item Anselm. de conceptu Virginali: Decuit, vt cui Deus tantam gratiam contulit, quod vnus, & idem esset Filius eius, & Dei, quod Spiritus sanctus ei contulerit, vt decuit, omnem gratiam possibilem: sed intelligens creatam cum peccato originali, adhuc non æquat ad omnem gradum gratiæ. Item Riccardus: fecit de hoc vnū Sermonem. Item ad hoc est Robertus grossa testa. Item Anselmus fecit de hoc vnum librum.

Respondeo in ista quæstione: Magis est adhærendum auctoritatibus, & testimonio Sanctorum, quam rationibus demonstratiuis. Sunt autem allegatæ auctoritates Sanctorum pro qualibet parte; sed videndum est, quæ sint præponendæ. Videtur, quod istæ vltimæ, quæ probant ipsam non fuisse conceptam in peccato originali, quia se habent

ad

ad alias primas, sicut priuilegium ad ius commune, quia illæ sunt auctoritates generales, quæ non faciunt mentionem de re proposita, illæ autem sic.

Præterea non sunt auctoritates pro illa parte multum solemnes, nisi loquantur in generali de communi lege, vt sunt auctoritates Canonis, Augustinus, nec aliquis illorum descendit ad Mariam in speciali. Sed in aliis fit specialis mentio de Maria, vt patet in auctoritatibus Augustini, Anselmi, &c. Sicut ergo priuilegium derogat iuri communi, sic vltimæ auctoritates primis. Bernardus etiam dicitur illam opinionem retractasse saltem mortuus, vnde dicitur, quod apparuit cuidam monacho post mortem cum macula in pectore, propter illa, quæ dixerat de Conceptione Virginis gloriosa. Anselm. etiam dicit contrarium auctoritate prima.

In ista autem quæstione erit duplex inquisitio, quia habuit duas sanctificationes. Prima inquisitio est de sanctificatione beatæ Virginis in vtero, dum conciperetur passiuè. Secunda de sanctificatione, dum conciperetur actiuè, de qua sanctificatione multum dubito. Igitur circa primum est duplex dubium. Vnum de tempore sanctificationis, aliud de effectu, Vtrum talis sanctificatio fuerit ad deletionem fomitis.

ARTICVLVS II.

De sanctificatione B. Virginis passiuè.

CIrca primum primo pono vnum modum solemnem, quem tamen reputo impossibilem. Secundo pono tres modos possibiles. Tertio pono, quis eorum sit de facto. Quarto esto quod fuerit peccatum, Vtrum festum Conceptionis possumus licitè celebrare.

Primus modus est cuiusdam Doctoris antiqui, qui est possibilis, qui ponit, quod tempus sanctificationis fuit in instanti conceptionis, & tamen contraxit originale peccatum, & ita in eo instanti fuit sanctificatio, & culpa originalis, sed fuit gratia, vt excellens, sed culpa non fuit in esse permanenti; sed vt in exclusione existens, & sic patet, quod conceptio potest celebrari quoad primum.

Et quod simul possit esse in eodem instanti temporis gratia, & exclusio culpæ, probat sic. Quando in aliquo instanti possunt duo signa signari, possibile est vnum oppositorum esse in vno signo, & aliud in alio, & tamen instans erit vnum: sed gratia, & culpa non plus opponuntur quam motus, & quies; sed motus & quies possunt esse in eodem instanti temporis, dummodo des duo signa: ergo similiter gratia & culpa. Probatio assumpti, quod motus & quies in eodem instanti sunt, patet per exemplum, quia si proijcitur faba sursum, cui obuiet mola, necessario est dare, quod faba in eodem instanti mouetur, & quiescit.

Probo ex Philosopho 8. Phys. tex. 23. Inter duos motus oppositos semper est quies media: ergo faba per grauedinem molæ incipiens descendere, quiescit, quia ascensus & descensus sunt motus contrarij: sed in eodem instanti mouetur, quia alias mola quiesceret: ergo in illo instanti, quo mola contingitur, mouetur, & quiescit.

Item: non plus repugnat gratia & culpa, quam forma aquæ & aeris: sed hæc sunt in eodem instanti, licet sint duo signa naturæ: ergo. Minor patet, quod si ex aere generatur aqua, in eodem instanti sunt simul forma aquæ, & aeris, quod probatur, quia in eodem instanti quo generatur aqua, est aqua, quia quod non est, non generatur. Item in eodem instanti est aer, quia de eodem instanti quo generatur aqua, aer corrumpitur; quod autem corrumpitur, est necessario, quia quod non est, non corrumpitur.

Item: non est repugnantia inter duo opposita, nisi in ordine ad simultatem, illud ergo, quod excludit simultatem, excludit repugnantiam oppositorum: sed duo signa non excludunt simultatem.

Item, duo contraria mutuo se excludunt in illo instanti, in quo excluditur contrarium, vel est tunc cum eo illo instanti, vel non: si sic habeo propositum: si non, ergo non potest excludere.

Item, generans corrumpit per accidens, scilicet dando esse, tunc patet, quod illud quod corrumpit, & quod corrumpitur, necesse est simul esse, quia in generatione vnius corrumpitur esse alterius propter esse generati, quia agens per illud esse corrumpit esse alterius.

Item imaginor, quod inter agens, dans gratiam & peccatum sint quasi simul, sicut simul sunt, quod corrumpit & quod corrumpitur; & conuersis, sicut faba vadens sursum obuians molæ, in eodem instanti simul quiescit, & mouetur, secundum tamen duo signa eiusdem instantis, sicut simul caro est infecta, & in eodem instanti Deus gratiam infundendo expellit culpam, & sicut est de aere & aqua, quæ in eodem instanti sunt simul, & ita idem instans temporis fuit concepta & sanctificata. Hæc opinio est subtilis, sed quia repugnat primo principio, ideo non potest veritas eius probari, nisi à posteriori; & ideo probo, quod in eodem instanti durationis opposita non possint esse simul, sic: Propter quod vnumquodque tale, & illud magis: ergo in illo præter quod est repugnantia in oppositis, est magis repugnantia; sed tota ratio, quare duo opposita non sunt simul in viginti diebus est, quia sunt simul in eodem instanti temporis. Probo minorem, quia nulla repugnantia est, quod in duobus diebus, vel in vna sint simul duo contradictoria, vel opposita, vnde quandiu capacia diuersitatum temporis sunt, esse possunt simul contradictoria, ideo tota repugnantia est propter simultatem instantis temporis.

Item: manente formali ratione dicta, & causa manet, quod sequitur & effectus; sed tota ratio, quare non sunt simul duo opposita, est sua entitas formalis: ergo erit respectu cuiuscumque temporis: ergo ratio, quare albedo expellit nigredinem, est quia positis eorum actualitatibus statim repugnat, quia tantam habent actualitatem in primo instanti, quantam habent in mille diebus, sed non stant simul mille diebus: ergo non in instanti.

Item, positio signorum non iuuat, quia illud, quod excludit contradictionem, est non simultas durationis non originis, vel naturæ; quia in ordine originis, vel naturæ non est prius, nec posterius, vt in diuinis patet, vbi tamen est ordo, vel originis, vel naturæ; sed est ibi esse ob hoc, vnde personæ sunt simul naturali intelligentia, & non est ibi significare prius, & posterius: ergo istud esse prius origine non tollit non simultatem: ergo nec contradictionem: si ergo est ibi, est ex alio repugnantia, quia idem ordo naturæ.

Item, inter contradictoria manet toto tempore ratio

ratio prioris, & posterioris origine, & tamen manet toto tempore simul, vnde propriè simultas cõpetit durationi temporali, aliàs cum in diuinis sit ordo originalis, secundum Augustinum, ibi esset non simultas, quod esset absurdum.

Ad exemplum de faba dico, quod experientia videtur repugnare dictis Aristotelis 8. Physic. tex. 64. Philosophus verò dicit, quod motus rectus non potest esse infinitus, quia vel esset super magnitudinem infinitam, quod est impossibile; vel reflecteretur, & tunc non esset vnus modus, quia esset quies media, quia inter motus contrarios semper est quies media. Alij respondent, quod per se quiesceret, sed mouetur per accidens à lapide. Contra, ex suis formalitatibus est, quod nihil possit moueri & quiescere, quia contradictoria sunt ex se. Dico ergo, quod faba non quiescit, non tamen ex se mouetur, nec ex pondere suo, sed mola mouente.

Ad Aristotelem dicunt quidam, quod non mouetur opposita ex se, sed oportet dare quietem mediam, sed hoc non soluit. Dico ergo, quod intentio Aristotelis est, quod motus possit esse æternus, sed non vnus, & sic loquitur de motu vno, sicut de linea vna, quia linea recta magis est vna quam curua, & curua magis vna quam angularis, vel triangulus: non enim sunt duæ, quia habent eundem terminum continuitatis, quæ est punctus, & quodammodo magis est punctus in actu in angulo, quam in linea recta. Ideo non est ita tota linea vna sicut recta, quamuis sit vna, sed non causata: sic per simile intentio est Philosophi, quod lapis vel faba proiecta sursum redit nulla quiete media, & modus reflexus est vnus, licet non ita sicut ille rectus, quia significari potest instans; ita dico, quod motus fabæ est vnus, quia habet vnum mutatum esse commune, non ita vnum, sicut rectus, & ita ibi nulla est quies.

Ad aliud de generatione, & corruptione, &c. dico, quod est ibi mensura temporalis, mensura positiua antecedens, quæ mensurat præcedens esse corrupti, scilicet esse aquæ, & est mensura instantanea, quæ mensurat non esse præcedentis, & esse sequentis; ita quod simul mensurat positiuum & negatiuum, & hoc est instans, licet tempore terminetur ad illud instans.

Dices, quod vnum oppositum excludit reliquũ, & esse præcedentis non est esse sequentis; scilicet esse aeris non esse aquæ, & ita duo possunt simul esse, quia primum adhuc manet, eo quod corrumpitur. Dico ad hoc, quod verum est, quod esse aëris præcedit non esse aeris, & non sunt simul; sed tamen est simul esse aquæ & non esse aeris, nec hoc contradicit.

Et cum dicis, quod illud, quod corruptio est, dico quod est illud, quod corrumpitur; sed dico, quod corruptum esse non est, nec in illo instanti est, quia corruptum est, quia corrumpi ibi potest esse simul, similiter de gratia & culpa.

ARTICVLVS III.

De sanctificatione Beatæ Virginis actiuè.

CIrca secundum pono tres modos possibiles. Primus est, quod tempus sanctificationis non fuit instans, sed est tempus immediatè se habens consequenter. Ita quod ante fuit concepta, siue infecta anima, & anima fuit in instanti in peccato originali, & toto tempore sequenti fuit sanctificata. Contra: tunc beata Virgo fuit sub culpa per instans, & tunc erit aliquid durans in instanti, quando corrumpitur: aut corrumpitur in illo instanti, in quo est, scilicet culpa, & hoc est contradictio, quia simul esset & non esset in eodem instanti: aut in secundo instanti corrumpitur; aut corrumpitur in illo instanti, & hoc non, quia inter duo instantia est tempus medium: ergo non durat illa culpa in instanti, aut in tempore medio corrumpitur, & hoc est contra opinionem.

Et præterea, quia aut corrumpitur in toto tempore, aut in parte temporis; non in toto, quia tale tempus continet instans: ergo in parte, quod etiam est falsum.

Item, corrupta est in tempore: ergo sua corruptio fuit in fieri: sed omne tale habet semper aliquid, quod non est corruptum: ergo in illo tempore, in quo fuit sanctificata, erat in culpa: Vel si dicis quod non corrumpitur, hoc est falsum, quia semper esset. Dico, quod impossibile est aliquid positiuum esse sub negatiuo in instanti, licet vnum sit sub affirmatione, quia in mutatis esse sic est, quod mobile non est in spatio sibi æquali, nisi in instanti; similiter de radio, qui est alius in alio, & alio instanti.

Modo in re durante considero tria instantia, nõ esse præcedens in tempore præcedenti, & esse in instanti, & post non esse in tempore posteriori: tunc sic: Omne illud est possibile, quod non includit contradictionem; sed ista tria includunt contradictionem; hoc patet, quia non est ibi affirmatio & negatio, vel esse, & non esse respectu eiusdem temporis, quia non est ibi affirmatio, & negatio, vel idem tempus.

Ad argumenta, quæ sunt in contrarium. Ad primum dico, quod non corrumpitur in eodem instanti, vel alio, sed in toto tempore continuato. Dices, quod hoc est, quia corruptio vel mensuratur tempore, vel instanti. Commentator soluit 7 metaph. comm. 22. quod non sic loquimur de corruptione, sicut de actione. In quibusdam enim sic est, quod res, vel aliquid amittit esse per esse, sicut aqua per ignem, quæ corrumpitur per productionem de esse ignis, & tunc est ibi aliqua actio alicuius agentis, per cuius esse sequitur destructio alterius: Aliquando omittit esse, vel corrumpitur non per aliud esse quod acquiritur, & tunc non habet agens aliquam actionem, quia prius agebat, & post non agebat, & sic non dat esse: ita est hic, quia per hoc est corruptio, quia subtrahitur influentia agentis, & hæc est in toto tempore sequenti, quia possibile est, quod illud agens non agat in toto tempore continuato, & sic est de mutatis esse, & de radijs: ergo dicit, quod tale corrumpi est in toto tempore.

Modo est dubium de gratia, quæ infunditur in toto tempore, vel in instanti: si in tempore erit motus: si in instanti: ergo aut in eodem, & hoc non: ergo in alio, & sic erit tempus intermedium. Dicit hic quidam Doctor, quod infunditur in tempore, non tamen est ibi mutatio, quia mutatio in instanti; nec motus, quia in motu est successio, & quod acquiritur in motu, acquiritur pars post partem, gratia vero tota simul acquiritur, non pars post partem.

Quod dicit, quod in toto tempore Deus produ-

cit totam, hoc non video, nisi secundum illos, qui ci-

dicunt, quod idem est creatio, & conseruatio, & sic est ibi in continuo fieri, sicut in conseruatione: sed si pono, quod creatio dicit respectum, quo res ponitur in esse, tunc conseruatio dicit respectum, res iam posita in esse manutenetur. Ideo oportet, quod ipsa gratia habuit originem, vel in tempore, & quæram sicut prius: non in tempore, quia nihil mensuratur tempore non diuisibile: ergo gratia illa, vel est diuisibilis, vel indiuisibilis. Si gratia sit indiuisibilis & acquisitio diuisibilis, hoc est impossibile, quia sequitur quod actio esset diuisibilis termino existente indiuisibili. Hoc probo, quia in prima parte illius productionis, vel totum acquiritur, vel pars; si pars, est diuisibilis, quia habet partes: si totum: ergo secunda pars est similiter falsa ipsius productionis. Quæro enim aut idem producitur, aut aliud; non idem: ergo aliud, & sic est diuisibilis terminus, qui acquiritur. Vel dicit, quod gratia est indiuisibilis, & acquisitio, hoc est impossibile, quia esset productum: producere autem dicit, quod est vna productio, quæ tempore mensuretur, quod est falsum. Ideo dico, quod est gratia, ex quo habet partem, dico quod Deus infundit partem post partem vsque ad certam summã; vnde sicut in radio non possunt dare radium consequenter se habentem in eodem instanti alteri radio, sic dico in gradibus gratiæ, & inter gratiam, & culpam non fuit tempus medium, sed in instanti excludo culpam, & in sequenti tempore additur gratia, quia potest intendere, & diminuere gratiã, & ita dare partem post partem, & sic infusio esset in tempore; sed quomodo totum daretur in instanti, non capio.

Secundus modus etiam possibilis est quorundam. Quod in primo instanti suæ conceptionis fuit sanctificata à culpa. Sed hoc intelligi potest dupliciter, quod fuit sanctificata non à culpa inexistente, sed à culpa, quæ poterat inexistere, vel inesse; quia ibi considero duo, scilicet infusionem gratiæ, & expulsionem culpæ. Si ergo dicis, quod est impossibile, quod fuit sanctificata isto modo, aut hoc est, quia in primo instanti non potuit Deus excludere culpam, aut quod in illo non potuit dare gratiam.

Sed probo, quod Deus potuit creare animam in gratia, quia quantumlibet aliquod accidens repugnat naturæ, vel subiecto, si per aliquod agens manente natura potest inesse, Deus potest naturã, vel subiectum producere sub illo accidente in primo instanti, vt si caliditas aquæ repugnet, & tamen per ignem possit esse calida, Deus potest aquã producere calidam: sed gratia repugnat animæ infectæ, & postmodum potest inesse: ergo non obstante repugnantia Deus potest in primo instanti producere animam gratam.

Item, quando sunt duo agentia, vel mouentia ad aliquod vnum contrarię, citius sequitur effectus à fortiori agente quàm à debiliori suus effectus. Exemplum: Sit ignis hic, & gelu, & aliquod obiectum tertium, tunc si ignis sit fortior sequetur in obiecto prius calefactio, quam infrigidatio. Sed ex vna parte est caro inficiens animam, & ex alia Deus infundens gratiam: Deus autem est agens fortius & vigorosius: ergo ante potest effectus Dei, quæ est gratia, animæ inesse, quam culpa in illo instanti, quo vtrumque agit.

Item, quando manente tota natura completa, alicuius subiecti potest sibi aliquod accidens inesse in illo instanti, in quo subiectum est, potest sibi tale accidens inesse, sed antequam hæc anima sit infecta, potest sibi gratia infundi: ergo gratia potuit sibi infundi in priori instanti.

Dices, quod non potuit esse sine culpa. Dico, quod in illo instanti, in quo fuit anima carni infectæ vnita, potuit infundi gratia.

Quæro, quid imaginaris per peccatum originale: aut enim est priuatio cum obliquitate originali, quæ obliquitas est concupiscentia, & hæc concupiscentia est respectus rationis, quia in ordine ad illam potentiam est inobediens, quæ potentia erat opposita peccato originali materialiter, sed formaliter est imputabilitas, quia non est peccatũ nisi imputetur, & hæc imputabilitas aufertur in baptismo, sed remanet illud, quod est materiale, scilicet concupiscentia. Ideo dico, quod possibile est, quod anima beatæ Virginis fuit sine peccato in primo instanti.

Si dicas, quod dicit ibi materia maculam peccati. Dico, quod Deus potuit eam suspendere. Item Deus potuit illam qualitatem morbidam amouere, cum pura caro de se non sit infecta, quia Christus carnem habuit, & tamen non fuit infecta per aliquam morbidam qualitatem, & sic non sequeretur actio, ex quo agens non est, qui maculet.

Si autem ponis, quod originale peccatum est carentia originalis iustitiæ cum debito, dico etiam quod Deus potuit tollere debitum, & dimittere. Similiter de illa obliquitate cum imputatione adhuc Deus potuit in primo instanti non imputare, & illa qualitas, quæ est lex membrorum, potuit suspendi, & facere quod non inesset, & ita potuit esse iste modus, quod in instanti suæ conceptionis nõ habuit peccatum originale.

Dices, quod est possibile de potestate absoluta, non autem secundum leges statutas, & rationes, quæ nobis ex scriptura innotescunt, vt Deus instituit semel mori, & sic Deus instituit, quod quicumque seminaliter de Adam descenderet, esset infectus tali culpa.

Dico ad hæc, quod Deus etiam in quibusdam legibus communibus dispensauit, nam & incineratio est lex communis, & patet, quod Deus dispensauit, quod non esset incinerata, vt pię creditur, & asseritur etiam de Ioanne Euangelista. Item lex communis est: In tristitia paries filios, è contra autem Maria in lætitia, & sine dolore Deum parturiuit. *Gen. 3.*

Dices, quod in partu Deus ob reuerentiam Filij sui dispensauit, sic dico in proposito, quod ob reuerentiam Filij sui, illa quæ debuit esse mater Dei, nunquam fuerit infecta; quod fuisset, si in peccato originali fuisset concepta.

Tertius modus est, quod beata Virgo potuerit esse concepta in originali, quia in aliquo tempore fuit in culpa, & in instanti terminatè fuit sanctificata.

ARTICVLVS IIII.

De facto quid tenendum de Conceptione beatæ Virginis.

CIrca quartum articulum, de facto quid tenendum. Dico, quod tertium modum non credo esse de facto, quia & si secundum leges communes fuerit necessarium, quod contraxerit, non propter

pter hoc potuit non inesse verum, quod omnes opiniones tres sunt possibiles. Ideo non sic absolutè quis illorum modorum sit de facto, teneo tamen pię, quod non contraxit originale peccatum. Modo aliqua sunt scita, & quædam necessario credita, vt articuli Fidei, quædam pię credita, & sic pię teneo, & credo, quod beata Virgo non contraxit originale, & adduco rationes ad hoc. Sicut enim in Scriptura sunt aliquæ propositiones vniuersales, quibus promulgatur, quod nullus sine peccato nascitur, & quod omnes peccauerunt, sic est ista propositio vniuersalis in Scriptura, quod nullus sine peccato viuit, vt dicit Ioannes in sua prima Canonica, & Augustinus ibidem exponit illud de peccato actuali. Sed ista propositio negatur de beata Virgine, vt dicit Augustinus de natura, & gratia cap. 35. auctoritate prælegata, quod cum de peccato agimus, nullam de Maria volo facere mentionem.

Primæ ergo propositiones, quod nullus sine peccato nascitur, sunt valde vniuersales, istud autem fuit priuilegium, priuilegium autem derogat iuri communi; sicut enim datum est sibi ex priuilegio, quod esset immunis à peccato actuali, quod fuit mater, sic sibi possum attribuere, quod nec concepta in originali; & si illud non aliàs asseritur, sed pię creditur, sic & istud.

Item, si vis auctoritates sequi prima facie, ostendo tibi, quod beata Virgo fuit nata in peccato: Dicit enim Augustinus de Fide ad Petrum; Firmissimè teneo omne, quod ex concubitu nascitur, in peccato nascitur. Et alibi: Omnis, qui secundum legem propagationis concipitur, in peccato nascitur. Igitur vel per hoc intelligis illa habere locum in beata Virgine, vel non: si sic: ergo fuit nata in peccato, & sic eius Natiuitas non est celebranda, si non, habeo propositum, quod similiter dicam de omnibus auctoritatibus generalibus, in quibus habetur, quod omnis homo concipitur in peccato.

Item, quicquid honoris est possibile creaturæ exhiberi, totum debuit exhiberi matri Christi, & cum teneas, quod saltem fuit sanctificata in vtero, non habes, vnde probes, nisi quia istud fecit Deus alijs, vt Ioanni, & Hieremiæ. Item, Deus fecit corpus beatę Virginis non esse incineratum, & hoc pię creditur, & tenet Ecclesia, nec hoc aliter probas, nisi quia fuit concessum (vt creditur) Ioanni: & certè magis est indecens, & plus repugnat, quod beata Virgo fuerit in peccato concepta, quam quod fuerit incinerata. Probo ergo propositionem. Item Augustinus in sermone de natiuitate beatæ Virginis dicit: Non inueniebatur mulier, ex qua massam vniuersæ carnis assumeret, &c. Sequitur: mox autem dum ad Mariam ventum est, mox electa est, sed mox est idem, quod instanti: ergo in instanti fuit electa. Assumptum patet, quod mox, idest in instanti. 7. Physic. cap. penultimo. Si dicas mox, idest morula. Contra te idem dicam de formatione corporis Christi, vel conceptione Christi, quia dicit communis schola, quod in salutatione Angeli mox concepit fœcundata.

Item, si hoc non debeo pię tenere, est quia repugnat fidei pietati; sed hoc non repugnat: probo sic: Aut repugnat, quia hoc est de tribus priuilegijs Christi, quæ ipse solus habuit, scilicet, quod est Redemptor omnium vniuersalis; vel quia solus Christus sine peccato, & innocens solus: ergo beata Virgo cum aliquo peccato saltem originali, vel quia Christus aperuit ianuam, & si beata Virgo fuisset mortua in illo instanti euolasset immediatè, quia ianuam cœli solum peccatum originale claudit: sed dico, quod hæc non obstant, quia Christus ex hoc non solum fuisset Redemptor, sed etiam Maria magis Redemptor, quia ipsam fecit esse sine odio Dei, ista est maior gratia, si mediauit, vt non esset odita, quam si post oditam reconciliasset. Exemplum, si factum est homicidium, quod Rex nescit, & volo ponere in gratia Regis homicidam, antequam Rex resciat, & dicam Regi: Domine iste fore fecit sic, vel sic, rogo quod parcas. Dico, quod Rex parcendo maiorem gratiam mihi facit, quam si diu ante sciuisset, ita dico in proposito; vnde dico, quod redemit eam præueniendo, non purgando.

Secundo, nego quod Christus solus innocens, obstat quia Christus solus non debuit peccare, nec potuit, nec sic beata Virgo. Imo saltem potuit. Item in ordine ad Christum delentur peccata omnium, & ita in Maria delebitur concupiscentia carnis.

Tertium etiam non repugnat. Dico, quod fuisset sibi aperta ianua, quia quantum erat ex se, erat sibi clausa, & tamen dando sibi gratiam tantam, adhuc ianua non fuisset aperta, nisi Christus fuisset passus, nec si tunc fuisset mortua, non euolasset ante passionem Christi, nam ianua non poterat aperiri, nisi per passionem Christi, & ideo quantumcumque fuisset sine peccato originali, & decessisset, non propter hoc euolasset, quia adhuc porta clausa esset, & illa gratia, quæ fuit data beatæ Virgini non dicit priuationem alicuius magis mali; sed priuationem somitis, vel legis membrorum: ergo vt videtur, sic non repugnat puritati Fidei, nec circumstantijs, si fuit possibilis.

ARTICVLVS V.

An debeat celebrari festum Conceptionis.

CIrca quintum articulum, an festum Conceptionis debeat celebrari, dicunt aliqui, quod sic, esto quod contraxisset peccatum originale: sed distinguit, quod in Conceptione fuerint duo, scilicet vnio animæ ad corpus, & quia in hoc instanti contraxit peccatum, habendo aspectum ad culpã, non debuit celebrari, sed secundo fuit ibi infusio: ergo post talem vnionem & hoc celebrari potest, vnde debet dici magis festum sanctificationis, quã Conceptionis. Sed ego dico adhuc, quod esto, quod fuerit concepta in originali, adhuc posset conceptio celebrari per respectum infusionis, vel vnionis animæ ad corpus. Festum enim potest fieri de persona, vel de actu, sicut de facto facit Ecclesia festum de natiuitate Ioannis Baptistæ, & de Decollatione, vel de Cathedra sancti Petri. Tunc dico, quod de Conceptione beatæ Virginis potest fieri festum, vt de actu personæ, posito, quod contraxisset, sicut facimus de Niue. Et hoc probo sic: De omni operatione miraculosa, & Ecclesiæ vtili potest festum celebrari, vnde Deus laudatur, quidquid euenerit circa illam personam, de qua fit festum, vel in qua fit operatio, vt festum de Niue, quæ fuit operatio miraculosa, & de omni opere Dei possumus laudare Deum, & quæ est Ecclesiæ vtilis: ergo & hic.

Item

Idem, de liberatione Petri à vinculis, quæ fuit miraculosa, & Ecclesiæ vtilis. Idem de Conuersione Pauli, & idem de omnibus talibus. Et dico, quicquid acciderit circa personam, quia dicunt aliqui, quod si beatus Petrus tunc fuisset in peccato, adhuc fieret festum de liberatione, quia non fieret de persona, sed de operatione miraculosa, qua potest laudari Deus: Benedictus Deus, qui facit mirabilia: sed festum facere est laudare Deum. hoc etiam patet, quia Iudæi faciebant festum de suspensione Aman, & tamen cum peccato fuit suspensus, sed conceptio beatæ Virginis fuit miraculosa, quia steriles erant parentes eius. Similiter fuit nuntiatio per angelum.

Item fuit Ecclesiæ vtilis plusquam multa, imo magis quam liberatio Petri, vel conuersio Pauli: vnde non est festum de Virgine concepta, sed de Conceptione, nec etiam est festum de animatione, sed etiam de commixtione seminum, si fuit ibi operatio diuina, quanquam ibi fuit libido, quia fuit ibi miraculum propter sterilitatem, & hæc est intentio Anselmi, qui dicit, quod non est deuotus beatæ Virgini, qui celebrare respuit festum Conceptionis. Item, licet non faciat Ecclesia Romana, tamen permittit, vt apparet in Ecclesiis solemnibus, & Cathedralibus, vt Lugduni, & in Anglia, & in multis aliis locis, nec etiam Ecclesia Romana colit festa omnia. hoc de quinto articulo.

ARTICVLVS VI.

De effectu sanctificationis.

CIrca sextum, de effectu sanctificationis, dico, quod habuit quadruplicem effectum. Primus in ordine ad Deum, & iste est effectus principalis gratiæ, qui ponit in esse accepto Dei, quia posita fuit tota persona Virginis in esse accepto Dei in instanti conceptionis suæ.

Sed est dubium, an ista gratia posuit eam in esse accepto conuenienter, vt quia fuit accepta, dedit gratiam; vel principaliter & mediatiuè, vt quia dedit gratiam fuit accepta, ita quod sit aliqua formà, quæ det esse acceptum, sicut albedo album, & istam voco connexionem virtutum, vnde amor amicitiæ non est, nisi virtuosi ad virtuosum. Ita Deus non diligit sic aliquem, nisi illum qui participat sic virtutes, & ita diligit sic participantes, & sic confirmatur ei. Et sic ille Deo foris per participationem illarum virtutum Dei; ideo impossibile est aliquem diligi à Deo sine illa connexione virtutum, sicut impossibile, esse album sine albedine, quia per virtutes fit formaliter gratus, & acceptus Deo, non quod gratia dicat vnum subsstratum cum sua qualitate virtute, & hoc requirit omnes virtutes, vt sit bene gratus, sicut dicitur gratus homo habens omnia membra bene disposita, in quibus non sit turpitudo, nec defectus: ergo charitas vocatur gratia, quia illa posita omnes ponuntur: ergo gratia habet formalem effectum hunc, scilicet facere gratum Deo, & ita in beata Virgine fuit gratia, quia fuit grata & dilecta. Nec imaginor, quod prius diligat, postea det gratiam: ergo id, quo primo Deus hominem diligit, est gratia, quæ non est consequens, nisi communicans, vt dixi.

Secundus effectus est eminentia virtutum, quæ est in ordine ad animam, & ista disponit animam ad actus virtuosos.

Tertius effectus fuit in ordine ad carnem, vnde in Maria non remansit illa obliquitas, vel tyrannus ille, vel languor, & hoc probatur, quia beata Virgo non peccauit seminaliter, sed manente obliquitate impossibile fuisset, quin habuisset primos motus, nisi fuisset amotus stimulus: hoc probo, quia dicit Augustinus, quod non est in potestate nostra, quibus vilis tangamur; vnde fit semper difficultas ad bonum, & ita aliquando oporteret, si esset ibi stimulus. Et Apostolus ad Rom. cap. 7. Non quod volo bonum, hoc per rationem non ago, sed quod nolo malum, hoc ago, quia video legem in membris repugnantem legi mentis meæ. Infelix homo, quis me liberabit de corpore mortis huius, sed beata Virgo agebat, quod volebat: ibi ergo non fuit.

Quidam tamen dixerunt, quod ista lex fuit mitigata, sed ego dico, quod fuit totaliter extincta, & ita deleta illa qualitas, quæ qualitas non est solum concupiscentia carnis, sed inobedientia ad rationem. Exemplum de paralitico, quod est paralisis quædam, vt quando intellectus percipit aliquid debere sequi, eligat aliam partem, & ista paralisis dicitur lex membrorum, & tyrannus, qui repugnat legi mentis, & ista gratia non fuit in anima, sed in corpore, & non dicit aliquid positiuũ, sed solum priuationem illius languoris & irascibilis; illa est alia gratia, & prima, & vocatur magis gratia, quia sicut priuatio magis mali, & est gratia gratis data.

Quartus effectus fuit, quod fuit potens non peccare, & hoc ait August. sicut Adam habuit potentiam non peccandi, sed vtrum habuit originalem iustitiam, dico, quod plus dicit originalis iustitia, quam ista priuatio, & ideo ista priuatio fuit data, non originalis iustitia.

ARTICVLVS VII.

Vtrum B. Virgo fuerit sanctificata in secunda conceptione.

DIco, quod vel intelligis per hoc sanctitatem de nouo ponere, vel sanctitatis inexistentis augmentum. Primo modo autem fuit sanctificata in primo conceptu. Secundo modo fuit sanctificata in secundo.

Sed dices: ergo possum ponere decem sanctificationes, quia in tempore operabatur bona continentiæ, quo semper augmentabatur: ergo & intendebatur sua sanctitas. Dico, quod sunt duæ sanctificationes hæc secunda, siue in concipiendo verbum; has duas sanctificationes habemus ex Euangelio Luc. cap. 1. Spiritus sanctus superueniet in te, &c. Item Damascenus similiter, & sancti alij ponunt. Prima fuit in vtero. Secunda in partu, vel conceptione actiua.

Nota, quod sanctificatio dicitur tribus modis; vel de non sancto sanctum facere; vel de sancto magis sanctum facere, & hoc dicit, vel de sancto magis ex meritis illius existentibus, sed sub merito non cadit talis sanctificatio propriè, quia nullum meritum potest mereri sanctificationem: sed tertia sanctificatio fuit, quia sanctificatio est non solum augmentare, & intendere sanctificationem; sed sanctum facere: ergo tertio modo non solum intenditur sanctificatio, sed datur aliquid, quod non cadit sub merito, vnde fuit data gratia gratum faciens,

faciens, & gratis data, sicut ipsa vnio, quæ non cadit sub merito in Christo, sic & maternitas in beata Virgine in conceptione actiua; quod est maxima gratia post gratiam vnionis.

Similiter non cadit sub merito, nec vnquam meruit, vt esset mater. Istis autem gratijs respondebat gradus gratiæ gratum facientis, ita quod oportebat, quod in persona, in qua erat gratia gratis data talis, qualis non fuit, nec fuerat, poneretur gratia gratum faciens in æquali gradu, quem non esset reperire in aliquo, vbi non esset in tanto gradu gratia gratis data. Ideo quia intendit hunc gradum dicitur secunda sanctificatio, in quantum fuit sibi datum, quod esset mater Dei.

Sed est dubium, quare si beata Virgo potuit mereri gloriam, non potuit mereri, quod esset mater, cum mereri gloriam sit maius.

Item dubium, quod non potuit mereri illam vnionem, cum meruerit beatitudinem, quæ est maior.

Item gratia potest esse principium actus, qui merebatur, & tunc videtur, quod potuit maiorem gratiam. Dico, quod ex quo fuit mater, postea nunquam meruit, nec fuit intensa, nec aucta sibi gratia, quia gratia sua alterius rationis erat ab illa, quæ meretur, quamuis ex suis bonis operibus factis in vita, vbi potuit mereri.

Effectus istius Sanctificationis sunt quatuor, correspondentes prioribus in ordine ad Deum. Fuit enim in gradu summo accepta. Secundus fuit in eacumulus virtutum summus, & iste fuit respectu animæ. Tertius effectus respectu corporis tunc fuit in vltima carentia stimuli, quia datum fuit sibi oppositum stimuli, vel languoris, quod non fuit prius, cũ dicat Ambrosius. Impossibile est ex tunc illum sacrum vterum maculari; sed non loquitur de impossibilitate tollendi agens, vnde sibi fuit data qualitas, qua nullus motus insurgeret, nec posset inclinari suus appetitus ad malum, & hæc fuit illa purgatio, quæ fuit quasi consecratio, vnde prius carebat illo stimulo, sed post fuit sibi data qualitas, qua impossibilis redderetur ad peccandum.

Quartus effectus fuit secutus ex sanctificatione secunda, quia ex tunc fuit impossibile eã peccare.

Sed contra hoc sic: Hæc impossibilitas ponit hominem extra statum viæ, quia est priuilegium beatorum. Dico, quod causa immobilitatis voluntatis circa actus est difficilis.

Quidam dicunt, quod hæc est manutenentia, & hoc non, vt non influat ad illud. Item ad peccatũ omissionis, non exigitur manutenentia, & sic secundum hoc potuisset peccasse peccato omissionis, ℘ est falsum, quia fuit confirmata.

Quidam dicunt, quòd per gratiam satiantem appetitum; sicut forma cæli, eo quòd satiat materiam suam, non inclinatur ad aliam formam.

Alij dicunt, quod est gratia inchoata: sed hæc est duplex, quia est perfecta, & illa dat impossibilitatem peccandi, & excludit peccatum mortale: sed finit potentiam. Sed est alia perfectissima, quæ excludit possibilitatem ad peccandum etiam veniale.

Sed ego dico, ℘ est gratia; & alia sunt voluntariè dicta. Est ergo gratia, quia ex quo gratia in aliquo gradu dat difficultatem ad actum malum, augmentata in summo dat impossibilitatem, sicut de pondere graui; quia si aliquis pondus portans redditur difficilis ad ambulandum, tantum potest esse, quod etiam impossibilis ad ambulandum. de hoc in secundo in materia Angelorum, & hæc de tota quæst.

Auctoritates in contrarium sunt valde generales, & speciales, non habent efficaciam, vt de apparatu illo de consecratione, ille enim fuit rudis in Theologia, vnde dixit alibi, quod si asinus biberet aquam benedictam, vel baptismalem, biberet sacramentum; vbi autem sunt efficaces, inuenio dicta eorum contraria alibi, vt patet de Anselmo, & Bernardo, &c. hæc de tota quæstione.

DISTINCTIO IIII.

Quæstio I.

ARTICVLVS I.

Vtrum beata Virgo possit dici mater Dei hominis, vel hominis Dei.

ITem arguo primo, quod non Dei; secundo, quod non hominis. Argumentatio prima sit: Beata Virgo nõ potest dici mater Deitatis: ergo nec Dei. Antecedens patet de se: probo cõsequentiam: Deus & Deitas sunt realiter idem: ergo quicquid reale attribuitur vni, & alteri: sed generari est quid reale: ergo si beata Virgo genuit Deũ, pari ratione Deitatem, hoc falsum est; quare & primum. Et confirmatur ratio, quia omnia quæ attribuuntur Deo respectu ad creaturam, attribuũtur & Deitati, quia sicut dico, Deus creator, sic dicam, Deitas est creatrix.

Secundo sic: Maria nõ est mater Christi: ergo nec Dei. Consequentia patet per locum à minori, antecedens probatur per Damasc. qui dicit Mariam sanctam Virginem Christi genitricem non dicimus: ergo. *Lib. 3. de fide cap. 3.*

Item: Nõ est audendum enunciare de diuina essentia, nisi quod ex scripturis legimus, secundum Dionys. sed in tota scriptura nõ inuenitur, quod sit mater Dei, nam bene inuenitur mater Iesu. Item, mater pueri, & similia. Itẽ: Respectu illius dicitur beata virgo mater; respectu ad ℘ sua conceptio & generatio est terminata: sed cõceptio & generatio non attinguñt personam diuinam: ergo. Maiõr patet, declaro minorem: Si dicis, ℘ terminatur, aut formalis terminus generationis erit persona Dei, vel vnio, vel natura humana, vel totum coniunctũ: sed non est totum coniunctũ: probo, quia formalis terminus generationis debet esse simplex, sicut est generatio: sed persona Dei cum natura humana non faciunt rem tertiam simplicem: ergo. *Cap. 1. de diu. nom. patrũ à princ. & paulo post idẽ repetit.*

Item: Generatio terminatur ad per se vnum: sed totum compositũ ex natura humana, & Verbo non per se vnum, quia ex duabus naturis aggregatum: sed per accidens, quod Deus homo.

Itẽ: Generatio terminatur ad ens per se formaliter simplex: ergo requirit terminum, ℘ ante non erat: sed in toto composito capitur natura diuina, quæ ante erat: ergo nõ totum est simplex terminus generationis. Item, non habet pro termino personã, quia persona iam erat ante, terminus autem generationis de nouo acquiritur. Itẽ, non habet pro termino vnionem, quia vnio accidens est habitudo quædã: sed accidens non est terminus generationis, quia per generationem acquiritur ens simpliciter, accidens est ens secundum quid.

Item, relatio, vel habitudo non est simpliciter

terminus productionis: ergo solum attingit naturam humanam in Christo, non diuinam.

Item, in tota Scriptura non habetur, quod beata Virgo sit mater Verbi: ergo nec Dei. Probo consequentiam, quia quando aliqua productio attingit vnum terminum in virtute alterius, si productio non attingit illud, in cuius virtute aliud attingitur, nec attinget illud, quod attingetur in virtute eius: sed ista propositio, Virgo est mater Dei, ideo est vera, quia mater Verbi, & ideo generatio ex materia attingit Deum, quia attingit Verbum.

Item, quando productio attingit aliquem alium terminum ordine naturę prius, quam ille terminus alicui alteri vniatur, tum talis productio non denominat terminum illum, cui illud vnitur.

Exemplum: Creatio prius ordine naturæ attingit animam quam anima corpori vniatur, tunc dico, quod non dicetur corpus creari: sic dico de generatione, quæ attingit corpus prius ordine naturæ, quam sit animatum: tunc dico, quod generatio non denominat animam, quia non dicetur anima generari: sed generatio prius ordine naturæ fuit terminata ad naturam humanam, priusquam Verbo vniretur: ergo generatio non denominabit Verbū, quare Verbum non generatur, quare nec Deus. Probo minorem: quia vnio est relatio, modo fundamentum, & eius productio ordine naturæ præcedunt habitudinem omnem: ergo.

Secundo probo, quod non potuit dici mater hominis, quia Virgo Maria non habuit aliquam de actionibus tribus, quas mater habet: ergo.

Probo minorem: mater quælibet naturalis respectu prolis habet tria, scilicet in conceptione ministrare materiam: secundo fouere semen in calore debito, & promouere illud: tertio ex istis perficere fœtum, & producere ad maturitatem, & sic emittere fœtum.

De primo, quod habet materiam propriam ministrare, quia ex quolibet non fit quodlibet, sed forma propria requirit propriam materiam: modo secundum Philosophum lib. 1. de generat. animal. cap. 20. menstruum est propria materia fœtus: sed Virgo ministrauit in generatione Christi sanguinem purum: ergo.

De secundo, quod habet fouere & promouere semen, sicut enim ouum positum in aere non pullificat, nisi in calore gallinæ semen, quod sub testa latet, foueatur; ita dico, quod semen in mulieribus in matrice in virtute caloris ipsius conseruatur, fouetur, & promouetur, & ista est propria actio matris respectu prolis; quia primam negant aliqui, istam vero nulli: sic dico quod in virtute caloris solis germina, & semen fouentur, & promouentur: sed beata Virgo hoc non habuit respectu prolis, quia tota formatio Christi fuit in instanti: ideo non distinguit promoueri, & conseruari.

Item opere Spiritus sancti, ideo non oportuit, quod per virginis virtutem foueretur.

Dico tertio, quod mater habet semen perficere, & ad maturitatem naturaliter perducere, sicut imaginor de fructu arboris, dum fœtus calore plantæ ad maturitatem perductus emittitur, vt dicitur: ficus emittit grossos suos: sed sic non se habuit beata Virgo respectu Christi: probo, quia eadem virtute emisit fœtum, qua duo corpora sunt in eodem loco: ergo. Enitendo enim claustra Mariæ sunt clausa: sed virtute supernaturali duo corpora sunt in eodem loco: ergo cum nullam de istis actionibus habuerit, non potest dici mater.

Item si fuerit mater, aut fuit eiusdem rationis cum alijs matribus, aut non fuit eiusdem rationis; sed non fuit eiusdem, quia vnius speciei est vna ratio productionis in tota specie. Item, Filius vniuocè homo cum alijs hominibus: ergo & productio vniuoca non fuit eiusdem rationis, quia nouo modo concepit, portauit, & peperit: ergo.

Item, quod non per suam potentiam actiuam fundat respectum maternitatis, non propriè potest dici mater, quia vbi non est fundamentum non est relatio: sed beata Virgo per suam potentiam actiuam non est fundamentum, quia Philosophus 4. metaph. tex. 11. & 12. dicit, quod egisse, vel genuisse est fundamentum proprium maternitatis, quia egisse oritur à potentia naturali: sed hic non fuit actio naturalis: ergo.

Item, sicut beata Virgo tenuit locum matris passiuè, sic Spiritus sanctus tenuit locum Patris actiuè, quia totam actionem, quam pater debet, attribuimus Spiritui sancto; sed propter istam actionem non dicitur Spiritus sanctus pater Christi: ergo nec Virgo mater, ex hoc quod tenuit locū matris.

Item costa Adæ non potest dici mater Aeuæ, licet Aeua sit ex costa, nec terra mater Adam, quia non fuit principium per modum matris: ergo nec Maria mater Iesu hominis. Cōsequentia patet per Augustinum, qui dicit: Sicut Aeua ex costa, sic Christus ex Maria.

Contra: Luc. 1. Ecce concipies & paries Filium, &c. & hic erit magnus, & Filius Altissimi vocabitur: ergo iste Iesus est homo, quia nomen hominis. Item filius altissimi: ergo Dei: sed dicitur, Concipies & paries: ergo hominem virgo concepit, & peperit, & Filium Dei: ergo.

Item, posito relatiuo ponitur vnum correlatiuum, vt posito domino ponitur seruus; sed hic ponitur filius, qui est Iesus, & nomen hominis.

Item ponitur Filius altissimi: ergo filius: ergo & mater cum dicitur, Concipies & paries Filiū: ergo. Respondeo, hic quæruntur duo. Primum, vtrum Virgo fuerit mater respectu Christi Dei: & vtrum mater respectu Christi hominis: hic ergo primo oportet ostendere quatuor.

Primo, quid tenet Ecclesia de maternitate Virginis respectu Christi hominis, & sunt ponendi errores, qui sunt circa hoc.

Secūdo, quid tenet de maternitate respectu Christi Dei, & sunt recitandi errores circa hoc.

Tertio, sunt remouenda dubia, quæ faciunt difficultatem circa primum.

Quarto remouenda dubia, quæ faciunt difficultatem circa secundum.

ARTICVLVS II.

Vtrum beata Virgo dicitur mater Christi, vt homo est.

CIrca maternitatem Virginis respectu Christi hominis sunt errores, vnus est Manichæi, qui ponit, quod virgo non est mater Christi hominis propriè. Ratio ad hoc est, quia Christus non assumpsit veram carnem, sed phantasticam, sicut Spiritus sanctus accepit speciem colūbæ formatam de ære, quando apparuit in baptismo, & sic angelus assumpsit corpus de pura materia aeris.

Iste

Iste error ponit tria. Primo negat generationem, negat Mariam matrem, negat ipsam esse mulierem.

Circa primum dico, quod in sermone de Euangelijs continetur Euangelium & Geneseon, Euāgelium est totū, quicquid habetur de Christo, ex quo incepit prædicare vsque ad finem. Geneseon vero totum, quod de Christo habetur à tempore suæ cōceptionis vsque ad tempus, quo prædicare incepit. Modo dicit iste hæreticus Manichæus, & sui sequaces, & Faustus, quod Geneseon est quid fictitium: concedunt autem Euangelium, & propter hoc volunt euadere auctoritates de Euangelio, quæ contra eos videntur esse.

Circa secundum dicit, quod beata Virgo non est mater, & confirmat, quia cum Deus prædicaret in templo, & venisset ad eum, qui diceret: Ecce mater tua, & fratres tui quærunt te, &c. Respondit, Quæ est mater mea, & qui sunt fratres mei, subdēs: Amen dico vobis, quod quicumque fecerit voluntatem Patris mei, qui in cælis est, &c. Ex hoc videtur, quod Christus non concessit Mariam matrem suam esse, & si concessit, pari ratione concessit de alijs, qui faciūt voluntatem, &c. quæ tamen non sunt matres propriè. Et confirmant, quia sicut dicitur, quod Ecclesia est mater transumptiuè, sic Maria, cum dicatur quod Ecclesia est Maria, & quilibet faciens voluntatem Patris est Maria, vt sic negent Mariam esse certam signatam mulierem.

Item, quod assumunt de corpore phantastico, confirmant per Augustinum, quia tunc, vt aiunt, vbi fuisset Christus, & vbi erat sub toto tempore vsque ad triginta annos, & hoc reputant inconueniens.

Item, Ioannes, & Marcus, qui secundum eos sunt præcipui Euangelistæ, incipiunt Euangelium à tēpore prædicationis: ergo non est dicendum, quod isti præcipui Euangelistæ omiserint Geneseon; sed ideo non posuerunt, quia factum non fuit.

Item dicunt, quod Lucas, & Matthæus contradicunt sibiipsis in genealogia Christi, quia Matthæus ponit Ioseph filium Iacob, Lucas vero ponit Mathan.

Secundus error fuit Arrii, & Valentini. Isti dixerunt, quod Virgo non est mater, quia Christus non assumpsit carnem sanguineam, sed cælestem, & transiuit per vterum Virginis, sicut per locum, & confirmant, quod indecens fuisset Christum assumpsisse carnem de terra, vili materia & impura. Item dicit Christus in Ioanne: Ego sum panis viuus, qui de cælo descendi & sequitur: Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita: ergo & caro de cælo descendit. Forte Arrius se fundauit in hoc, quod posuit, quod Christus non assumpsit animam, sed solum carnem: quia deitas carnem animabat modo nobiliori, quam anima, vnde non sequitur anima creata ad animandam carnem: sed potius erat superflua.

Tunc ad propositum, caro ista nostra non est ita proportionalis tantæ formæ.

Tertius error fuit, quod beata Virgo non fuit genitura, sed casu: dicit enim, quod mater & filius die quadam se inuenerunt à casu, quem tunc beata Virgo suscepit, cuius egit curam.

Cōtra istos errores non potest bene procedi per rationes, quia in talibus rationes deficiunt, maximè vbi fides tangitur. Itē auctoritates veteris Testamenti non sufficerent istis, quia negarent eas ad propositum. Item isti negant Geneseon. Sed contra eos est procedendum per auctores & Doctores, quos reputant esse authenticos, scilicet per beatum Paulum, & per beatum Ioannem Euangelistam, quos concedunt esse magnæ auctoritatis, & verba, & auctoritates eorum allegandæ sunt.

Ex istis ergo duobus arguo contra eos, & primo contra primum ostendo, quod carnem veram assumpsit. Apostolus ad Heb. 2. dicit, quod semen Abrahæ apprehendit. Item Rom. 1. Qui factus est ei ex semine Dauid secundum carnem. & Rom. 9. Optabam ego anathema esse aliquando pro fratribus meis, sequitur: ex quibus Christus secundum carnem. Item Ioannes: Verbū caro factum est, &c. Item Galat. 4. Cum venit plenitudo temporis, &c. sequitur: natum ex muliere, factum sub lege. Item Ioan. 1. Can. cap. 5. dicit: Tres sunt, qui testimoniū dant in terra, Spiritus, aqua, & sanguis: quasi dicat, verus sanguis, vera aqua, &c. testantur verum esse hominem. omnes istæ auctoritates deficient, si nō ponatur Christus veram carnem assumpsisse.

Et contra hoc, quod dicunt de Maria, arguo in Ioanne dicitur, quod nuptiæ factæ sunt in Cana Galilææ, & erat mater Iesu ibi, vocatus est autem Iesus & discipuli eius ad nuptias: ergo hic ponitur Maria mater Iesu, & distinguitur contra discipulos: ergo aut Maria est mater, aut discipuli facientes voluntatem eius & Patris.

Item Ioan. cap. 19. Stabat iuxta crucem Iesu mater eius, soror matris eius Maria Cleophe, & Maria Magdalenæ, vbi Maria distinguitur ab aliis per esse matrem, quanquam illæ facerent voluntatem Patris. Item non ponitur nisi Maria inter mulieres. Item Ioannes non fuit filius Ecclesiæ. Item Apostolus ad Gal. cap. 4. Qui factus est ex mulicre: ergo fuit nō solum mater, sed & mulier. Item, quod dicunt de Ioanne, & Marco, quod nō posuerunt Geneseon, non cogit; quia persimile dico de sermone Domini in monte, quem ponit Marcus, & omisit Ioannes. Item sermonem cœnæ, quem posuit Ioannes, Marcus omisit. Ideo dico, quod Ioannes omisit multa, sicut ipse testatur: Geneseon autem omisit, quia narratum erat ab alijs sufficienter. Ideo per modum Epilogi in principio sui Euangelii dicit: Et Verbum caro factum est.

Ad aliud de otiositate dico, quod præuidit contra hæreticos, vt non de facili negarent humanitatem. De repugnantia Matth. & Lucæ dico, sicut Augustinus dicit, quod Iacob fuit carnalis pater Ioseph, sed Mathan legalis. Mater enim Ioseph primo fuit vxor Mathan, quo mortuo sine liberis successit ei Iacob, secundum quod præceptum erat in lege, & quia debebant ascribi filii illi, cuius prior fuerat vxor, ideo vocabatur Ioseph secundum legem filius Mathan; & hoc congruè, quia Lucas texuit generationem spiritualiter, vnde resoluit genealogiam vsque ad Deum, quare posuit Ioseph filium Mathan, cuius erat secundum legē: sed Matth. texuit genealogiam secundum carnem, ideo posuit Iacob, qui fuit pater carnalis Ioseph.

Contra secundum errorem potest argui per omnia prædicta; sed hoc quod posuit in speciali Arrius, quod Deus fuit pro anima, falsum est: nam habeo ex Euangeliis, quod ipse concederet, quod anima Christi expauit, & huiusmodi, quæ diuinitati non conueniunt.

Contra tertium errorem dicit Apostolus, quod factus est ei ex semine Dauid.

Item natum de muliere, non ergo fortuito A
inuentus: ergo concludo de isto articulo, quod fides tenet, quod Maria est mater huius hominis, & conduxit, & produxit de carne propria ex semine Dauid. hæc de secundo articulo.

ARTICVLVS III.

Vtrum beata Virgo rectè dicatur mater Christi, vt Deus est.

Circa tertium de maternitate beatæ Virginis B
respectu Dei, sunt duo errores, vnus Nestorij, alius est innominatus. Primus dicit, quod beata Virgo non dicitur mater Dei, quia ponit duas in Christo personas, diuinam, & humanam, ita quòd non propriè dicitur Iesus, sed solum per quandam vnionem amoris. Confirmatur autem per hoc, quod ipse in Euangelio Iudæis dixit: Ego dixi Dij estis, & filij excelsi omnes: vnde dicebatur Θεοφόροι, quasi ferens Deum, & vas Dei per amorem & gratiam inexistentem præ ceteris hominibus: ergo secundum hunc Virgo non est mater Dei, C
quia Christus non est Deus: sed bene dicitur mater Filij Dei, propter duo, propter gratiam inhabitantem, & per generationis appropriationem: fuit enim Christus Filius Dei per appropriationem, vel approximationem dilectionis, & filius Mariæ per appropriationem generationis. Ad quod adducũt isti illud Lucæ cap. 1. vbi videtur quod ista fuit intentio Angeli salutantis, ait enim: Ideoque & quod ex te nascetur: ergo Christus fuit à Maria tanquam à matre, ratione appropriatæ generationis: fuit à Deo tanquam à Patre ratione dilectio- D
nis, vbi tota Trinitas operata est, vt dicatur Filius Trinitatis.

Secundus error nõ negat, quin Christus sit Deus, sed ponit, quod in instanti, in quo producta est, vt dicatur, fuit natura humana, non assumpsit eam ad personam suam, vt sic primo fuerit productio terminata ad naturam, secundo assumpta non in eodem instanti.

Circa vtrumque articulum tenet Fides Catholica oppositum: ad errores enim impugnandum proceditur potissimè ex Euangelio, quod concedit Nestorius. Igitur quod Christus sit essentialiter Deus, probo per Euangelium. Istæ duæ propositiones sunt veræ, Verbum est verè Deus, & Verbum est vera caro, ex quo concluditur: ergo Deus. Probo per Euangelium, quod est vera caro; propositiones habentur ex Euangelio Ioannis cap. 1. vbi dicitur, quod in principio erat Verbum: & sequitur Deus erat Verbum. & vltra, Verbum caro factum est: ergo verus Deus, vera caro: & è conuerso. Itè, Deus benedictus est verè Deus: sed Christus, teste Apostolo, est benedictus in sæcula, ad Rom. cap. 9. F
Item Ioãnis prima Canon. cap. 9. hic est verè Deus.

Item in Euangelio Ioan. cap. 5. Pater, quod dedit mihi, maius omnibus est: sed gratia sola nõ est maius omnibus, Item super illud Ioan. cap. 5. Ego & Pater vnum sumus. August. Melius etiam intellexerunt verbum Iudæi, quam Arrius: sic ergo concludo, quod hæc est essentialiter vera: hic homo est verè Deus: & è conuerso.

Contra secundum errorem arguo primo sic: primæ Ioannis cap. 5. Pater dedit Filio vitam habere in semetipso. & sequitur: Potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est: ergo Pater dedit Filio vitam habere in semetipso, & hic est Filius hominis: ergo filius hominis habens vitam in semetipso est Filius Dei. Tunc, si filius hominis, vel intelligis hominis viri, & hoc falsum est, vel hominis mulieris, & tunc habeo propositum. Et si dicas, non Mariæ, sed alterius, istam quæro, quæ mater fuit hominis, qui erat Deus.

Item Apostolus ad Galat. cap. 4. Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Filius suum factum ex muliere: non ergo è conuerso, sicut tenet opinio E
fuit primo factus ex muliere, quam Filius Dei.

Quantum ad istum articulum tenet Ecclesia, quod Virgo est mater Dei verè.

ARTICVLVS IIII.

De dubijs circa maternitatem Christi Dei.

Circa quartum articulum sunt duo dubia removenda, quæ faciunt difficultatem circa maternitatem Virginis respectu Christi Dei, hic autem duo occurrunt dubia. C

Primum, quia respectu illius Maria habet materialitatem, quam sua generatio actiua habet pro formali termino, quia fundamentum maternitatis est genuisse, vel egisse, elicitur ex 8. met. tex. 11. & 12. sed in illo, quod generatio attingit, necesse est ponere mutationem, siue illud generatur materialiter, quia per generationem materia sub vna forma existens fit sub alia, siue illud generatur formaliter, siue incipit, & habet nouum esse: sed persona Filii Dei non habet nouum esse ex vnione naturæ humanæ ad eam: ergo.

Secundum dubium contra hoc est, quod licet in eodem instanti, quo natura humana fuit producta, fuerit assumpta, adhuc est tale dubium, quod quando esse præcedit naturaliter aliud esse, productio terminata ad primum esse, non terminabitur per se ad secundum esse: sed esse humanitatis est prius ipsa vnione, quia ipsa vnio præsupponit esse vnitorũ saltem ordine naturæ: ergo generatio terminata ad esse naturæ non terminabitur ad vnionem, & sic non ad personam Verbi, quia generatio non attingit personam Verbi nisi per vnionem naturæ, quã per se attingit. Exemplum probans maiorem istius rationis. Dico, quod esse corporis saltem ordine naturæ, quam per se attingit, præsupponit infusionem animæ, tunc patet, quod generatio, quæ terminatur ad corpus, non dicitur terminari ad animam, quia anima non generatur: ergo dicetur caro generata, non persona Verbi. Si dicis, quod natura humana naturaliter est vnita, quia non habet de se entitatem: ergo non oportet, quod ordine naturæ præcedat suum esse vnionem, quia ex vnione est suum esse.

Contra idem dico de anima, quæ naturaliter est alterius, & tamen productio terminata ad animam, non terminatur ad corpus, cuius est anima, quia corpus non datur, sed anima.

Respondeo, quidam dicunt, & respondent ad dubium, quod generatio attingit personam tanquam suppositum, non tanquam terminum; sed istud si bene discussum contineat veritatem: prima tamen facie non euacuat propositum, nisi prius declaretur. Ideo plus requiritur: Modo est regula Aristotelis primo de anima tex. 11. & primo de generatione, & qui bene definit, potest fer-

monem facere de accidentibus definitè. Idcir co primo de generatione tex. 5. dicitur, quod Plato non fecit bonum sermonem de generatione, quia non reddidit causam omnium, quæ dicuntur de generatione, modo si volumus saluare omnia, quæ dicuntur de Christo in respectu ad humanitatem per rationem hypostaticæ vnionis, oportet, quod ratio istius vnionis sit causa omnium, quæ dicuntur: ergo per definitionem datam de hypostatica vnione in prima quæstione huius tertij libri, si bene assignata est, oportet quod per ipsam ostendas generationem attingere suppositum, & quod dicis, Verbum est generatum. Vnio autem hypostatica est vna res simplex, tamen resolubilis in plures conceptus, vt esse alterius modo simplici intrinsecè, & quidditatiuè in istos quatuor conceptus resoluitur. Igitur ad propositum, vt appareat, quod distinctio ista non est vana, & quod ex ista ratione omnia sequantur, & generatio attingat personam, & alia huiusmodi. Primo præmittam vnam distinctionem & subdistinctionem: secundo ponam vnam conclusionem, quam probo: tertio ex ipsa formabo rationem, & applicabo ad propositum. A
B
C

Circa primum præmitto hanc distinctionem, generatio attingit aliquid, vt quod, & attingit aliquid, vt quo. Hæc distinctio habetur 5. Physic. generatio attingit suppositum tanquam quod, & attingit formam tanquam quo, hanc distinctionem probo per rationem. Sicut loquor de principio generationis, sic loquor de termino; sed dicimus, quod ignis calefacit, vt quod, & calefacit calor, vt quo.

Nunc pono subdistinctionem membrorum: Generatio attingit aliquid tanquam quod subiectiuè, vt tu sanaris thorace, vel capite, & attingit aliquid tanquam quo formaliter, vt tu sanaris sanitate. Nunc subdistinguo aliud membrum sic: Generatio attingit aliquid tanquam quod, sicut compositum, & attingit aliquid tanquam quo, sicut suppositum. D

Dico generationem attingere compositum, vt quod, quando scilicet illud, quod attingitur est cõpositum ex subiecto, & formali termino, vt quando generatur aer, vel ignis.

Dico, sicut suppositum, vt cum dico, Sortes capillatur, generatio capillorum hæc attingit Sortem, vt quo suppositum, non tanquam compositum propriè.

Istos modos possumus colligere à Philosopho. tanquam quo subiectiuè, & formaliter 5. Phys. tex. 8. tanquam quod compositaliter 7. metaph. tex. 27. compositum generatur non forma, tanquam quod suppositaliter ex 1. metaph. cap. 1. actiones sunt suppositorum, vt manus non interficit, sed suppositum.

Hic autem est aduertendum, quod isti modi variè se habent, quia generatio sic attingit quo subiectiuè, quod transmutatur, attingit quo formaliter, non quod transmutatur, sed innouatur. Attingit quod compositaliter, sic quod illud necessario mutatur, quia includit in se formalem terminum, quod innouatur. Sic autem attingit quo suppositaliter, quod illud non mutatur, nec tanquam ad esse suum, nec ad resultans esse.

Tertium scilicet, quantum ad aliquid eius, vt **Sortes, cum manuatur, non mutatur Sortes, nec in-**

nouatur; sed manus, quæ est aliquid eius, à qua denominatur suppositum. A

Nunc secundo formo conclusionem talem. Dico, quod vnio hypostatica est talis, quod ex ipsa oritur, quod omne illud, cuius est habitudo, facta innouatione circa primum dicitur acquiri esse in eo, cuius est. Exemplum de Sorte, & manu, dico quod manus est Sortis simpliciter, sicut seruus est Domini. Item est Sortis intrinsecè, quia sub nomine exprimente aliquid sibi intrinsecum, sic non dicitur seruus, quia non nominat rem de intrinseco domini; sed caro est huiusmodi, quia nominat intraneitatem, nominat enim quidditatem suam, & id cuius est; tunc dico, quod facta innouatione in eo, quod est alterius, isto modo, necessario acquiritur aliquod esse in eo cuius est. Modo videtur, quod exemplum non sit ad propositum, quia per istud exemplum non habes, quod habitudo debet verbo, quod generetur: nam Sortes manuatus non generatur; sed manus generatur: ergo sic in proposito, licet humanitas generetur, non tamen Verbum. Item cum Sortes manuatur, muratur augmentatio; sed Verbum secundum te non muratur ex vnione naturæ. B
C

Respondeo: Instantia est vera, quare dico, quod exemplum datum ad propositum non est per omnia simile; nam ex vnione manus ad Petrum deficit tertia conditio, quæ est esse alterius modo quidditatiuo, & ista conditio formaliter perficit distinctionem habitudinis quidditatiuæ: ergo quia manus licet vniatur Sorti intrinsecè, & simpliciter, non tamen quidditatiuè, quia non quidificat Sortem, & ex hoc sequitur, quod per generationem manus Sortes non dicatur generari: dico enim quod sola habitudo quidditatiua est quæ dat rei, quæ quidditatiuè alterius est perfecta innouatione, vt in ipsa acquiratur esse tale in eo, cuius est, non autem hoc oportet verificari de omni habitudine hypostaticæ vnionis: ergo si manus quidificaret Sortem, dicerem, quod generata manu generatur Sortes. D

Nunc tertio formo rationem ex hac quæstione talem: Quando habitudo dat alicui, quod sit quod, illud idem dat illi, quod sit, tanquam quo agit, vel patitur: sed ista habitudo quidditatiua ex formali, cui inest dat, quod sit tanquam quo est: ergo dabit quod sit, tanquam quo agit, & patitur. Maior est nota ex terminis: accipio enim, quod cui datur habitudo sit A, & illud respectu, cuius datur habitudo sit C: dico ergo, quod si C dat A, quod sit ipsum, quo est formaliter ipsum B, necessario C dabit ipsi A, quod sit illud, quo formaliter B agat, & patiatur, actione dico, & passione, quæ consequuntur illud esse. & hoc appareret manifestè, quia eadem habitudo, quæ est ad esse, est ad proprietates consequentes ipsum esse: modo ex eadem vi, qua lignum est calidum, eadem vi calefacit, & calefit, & ita quod oppositum est contradictio. E
F

Sic ergo maior patet. Modo declaro minorem, quod prædicatum includitur in subiecto, quia impossibile est, quod ponas aliquid quidditicari per aliud, quin illud sit per illud, & probo. Impossibile est inesse formalem rationem effectus, quin eo ipso insit effectus: vt impossibile est, quod si sit habitudo, vt vbi respectu alicuius, quin illud sit vbeatum modo effectus, quin eo ipso insit effectus; vt impossibile est, quod si sit habitudi-

nis formalis quidditatiuæ diuersitas, dum est in aliquo, illud sit alterius quidditatiuè non oportet, quod faciat idem. Imo vbi est talis habitudo, necessario est ibi diuersitas, quia si est habitudo secundum rationem solum, non est diuersitas inter illa, nisi secundum conceptum, vt in Sorte & Sorteitate. Si autem sit habitudo realis, erit ibi diuersitas realis omninò, vt inter naturam & verbum: ergo ista habitudo de se non dat ei identitatem. Modo impossibile est ponere istam habitudinem inter Sortem, & Sorteitatem, quin Sorteitas, cui inest habitudo, sit quidditas Sortis, & illud quo Sortes est quid: sic ergo impossibile est ponere istam habitudinem in natura respectu Verbi, quin natura eo ipso sit quidditas Verbi, & sic illud, quo Verbum est quid.

Item: Si per eandem vim aliquid est quid, & ens simpliciter, necessario tunc sequitur conclusio intenta, quod natura sit illud, quo Verbum generatur, quia significatio terminatur ad esse quid, & simpliciter illud quod dat alicui, quod ipsum sit quo, aliud est simpliciter & quid, eadem vi dabit, quod ipsum, quod generatur, sit illud cuius est generatio.

Ex istis colligo duo; Vnum, quod ista habitudo formaliter non finit naturam esse in se, vnde natura in Christo non sit, nec generatur, nec est hoc de se: sed bene est, quo Verbum generatur, sit, & est hoc. Aliud colligo, quod eadem vi, qua habitudo non finit naturam esse hoc, sed quo, eadem vi omnes actiones & passiones attribuit isti, nó vt quod, sed vt quo, & supposito vt quod.

Nunc quarto applico ad propositum. Ex istis habeo quatuor propositiones veras, vnam, quod mater Verbi absolutè dicitur Maria. Secundam, quod mater carnis: tertiam, quod mater Verbi carnis: quartam, quod mater hominis carnis, quia sua generatio attingit verbum, attingit carnem, & attingit hominem carnem. Minor probatur, quia generatio, quæ attingit te Sortem, attingit te vt suppositum: cum ergo in diuinis conceptus suppositi coincidat in Verbum, & conceptus humanitatis in naturam, sic generatio, quæ attingit te Sortem, attingit te vt quod, & attingit sorteitatem tui, vt quo. Sic in proposito, generatio quæ attingit Verbum hominem, attingit Verbũ vt quod, & naturam vt quo, & patet ratio, quia habitudo dat naturæ, quod sit Verbi quidditatiuè, & ex hoc, quod sit illud, quo Verbum est homo, & per consequens, quod sit illud, quo Verbum sit homo, & generatur homo.

Nunc concludendo propositionem ostendo, ꝙ si Virgo est mater Verbi, quod sit & mater Dei, & ista sit vera: Maria Virgo est mater Dei: sic ad cõstruendum problema indefinitum sufficit inducere in vno singulari ex 2. Topic. cap. 4. sed Maria genuit Verbum, ista per prædicta est vera: Verbum autem est Deus, ex Ioanne cap. 1. Deus erat Verbum: ergo.

Item: ideo in diuinis ista est vera: Deus generat Deum, quia hic Deus Pater generat hunc Deũ Filium: ergo à simili, quia Virgo genuit hunc Deum Verbum dicetur genuisse Deum: ergo.

Item probo, quod generatio Virginis attingat copulatum, quia sicut tu Sortes es conceptus copulatus, tunc mater quæ genuit te, vel sorteitatem tui, genuit te Sortem: sic Deus homo Deus, Deus caro conceptus copulatus; tunc actio, quæ attingit Deum Verbum, attingit Deum carnem, & actio eadem, quæ attingit carnem Verbi, attingit Verbum carnem.

Nunc respondeo ad motiua facientia difficultatem in proposito. Ad primum dico, quod non est nouitas in Verbo, nec mutatio, licet sit generatio. Ista enim habitudo dat naturæ, quod sit alterius, & tunc quod attingit naturam tanquam quo, coattingit suppositum tanquam quod, ita quod verè natura mutatur non Verbum, sed bene generatur, quia generatio attingit naturam, qua ipsum est tale.

Ad secundum dubium nego minorem, & cum dicis: Vnio præsupponit naturaliter consistentiam vnitorum, per interemptionem soluo, vel per distinctionem. Primo nego, quod assumis quod vnio talis ordine naturæ sequatur existentiam fundamenti. Et ostendo ex natura istius vnionis. Ista vnio affirmatiua, quæ est esse alterius, opponitur negationi istius, quæ est esse non alterius: sed in eodem instanti naturæ ista affirmatiua, & negatiua non sunt simili modo in instanti naturæ, quo est natura ipsa, quæ immediatè est alterius; quia natura essentialiter est tanquam quo alterius, quare natura non præcedit ordine naturæ habitudinem, quia in eodem priori quo fuit natura, in eodem fuit alterius, quia de se non est quod, licet sit quo suppositi: semper enim vel est alterius, vt suppositi proprij, vel alterius; ita quod nunquam est dare instans secundum naturam; quin ista habitudo, vel sit suppositi proprij, vel alterius: tunc ista natura vel fuit in priori instanti, quo primo fuit in se, vel in supposito: non in se: ergo in supposito: tunc: vel in proprio, vel in diuino, non in proprio: ergo in diuino: & sic paret, quod non est dare instans naturæ aliud, quam habitudo ad suppositum.

Item soluo aliter per distinctionem, quia est vnio quædam, quæ nihil aliud est quam existentia vnitorum, & est vnio, quæ idem est, quod insistentia vnitorum. De primo ergo dico, quod ad talem vnionem requiritur vnitorum existentia, quia nihil alteri coexistit, nisi in se existat, non è conuerso: ergo in se existere est prius: sed secundo modo de insistentia duorum dico, quod ista insistentia, cum sit suppositatio quædam, dicit in existente modum specialem existendi, & proprium: sed res nulla separatur à proprio modo existendi, quia essentialiter existit per proprium modum, quia in eodem instanti, quo existit, sic inexistit.

Ex hoc sumitur argumentum: Quando eadem vi aliquid simul attingit aliquod tanquam quod, & aliud tanquam quo, illa duo necessario sunt simul eodem instanti naturæ respectu illius productionis simul aspicientis vtrumque: sed generatio simul & eadem vi attingit naturam & inexistentiam naturæ: ergo. Exemplum, quod adducis ad propositum, non est simile de anima respectu corporis, quia creatio attingit esse animæ, antequam sit in supposito, ideſt, sibi non repugnat habere esse, antequam sit in corpore, ita quod de se potest esse, vt patet de anima separata: ergo esse in corpore, vel produci in corpore non est de intrinseco animæ: sed sic esse in corpore est posterius respectu esse animæ, saltem ordine naturæ.

Nunc non est sic de natura, quia non est dare naturam, quæ non sit in supposito proprio, vel alieno: ergo in instanti, quo est natura, necessario est suppositum, non sic anima.

Item,

Item, anima non dat esse per modum quidditatis, nec dat esse totale: ergo actio, quæ attingit animam, non attingit totum compositum; ex quo sequitur, quod actio, quæ terminatur ad animam, non terminatur ad esse totius, quare licet anima creetur, non creatur corpus, nec compositũ creatur, sed bene quo ad aliquid sui. Modo non sic de humanitate, quia humanitas dat Verbo esse quid, ideo actio, quæ attingit humanitatem, necessario attingit Verbum: igitur ex omnibus apparet ratio, quare non repugnat, quod Virgo dicatur mater respectu Christi Dei, & iste est processus Sanctorum, vt Damasc. lib. 3. cap. 12. Theotocon, lib. 7. Dei genitricem principaliter, & verè sanctã Mariam prædicamus, sicut enim est verè Deus, qui ex ipsa natus est, sic vere ipsa Deum genuit: & sequitur: non hominem nudum, sed Deum genuit, & bene vltra dicit, quod conceptum est terminatum ad existentiam. Vnde ibi, natura enim de se non existit, sed est semper alterius, hic autem natura humana est Verbi tanquam quo, ex quo sequitur, quod Verbum sit quod.

Ex istis duo possunt elici, vnum, quod propter difficultates tactas non fuit aliquis de antiquis ausus dicere, quod Virgo fuerit mater Dei, licet Dionysius hoc plane dicere videatur.

Secundum, quod humanitas nec ordine temporis, nec naturæ præcessit vnionem, quia aliàs nõ fuisset Virgo mater Dei, nec Verbum fuisset homo. hoc de quarto principali.

ARTICVLVS V.

De dubijs circa maternitatem Christi hominis.

CIrca quintum articulum est dubium de maternitate Virginis respectu Christi hominis, & occurrunt hic tria dubia, & primum de administratione Mariæ determinatè. Secundum ex actione secunda, quam quælibet mater habet respectu prolis, quæ est, quod omnis mater agit ad prolem. Tertio ex partu, quod non videretur, quod emiserit fœtum virtute materiatiua, vt moris est.

Quantum ad primum videtur, quod Virgo non fuit vera mater, quia mater vt mater debet materiam propinquam administrare, non remotam; quia aliàs sequetur, quod panis possit dici mater, sed virtus seminis non agit in sanguine purum, primo tanquam in materiam primam, sed in menstruum, sed sanguinem purum ex Anselmo, qui dicit, superueniens Spiritus sanctus ex castis sanguinibus Mariæ Virginis.

Circa hoc sunt tres modi dicendi. Secundum, quod sunt tres opiniones de ingredientibus materialiter substantiam generatiuam, circa quod sciendum, quod tria concurrunt ad fœtum, scilicet sanguis menstruus, semen fœminile, & semen maris. Exemplum istorum in ouo, vbi albumen est loco menstrui, vitellum fœminile: sed semen ibi apparens est semen galli, sic in faba est quidam humor loco sanguinis, & semen maris & fœminæ commixtum, sicut est in omnibus plantis, vbi non distinguitur sexus, secundum Philosophum lib. 1. cap. 1. de plantis: ergo in animalibus semen maris & fœminæ commixta trahunt humorem per aperturas venarum, qui est sanguis menstruus.

Est igitur opinio quorundam, quod ad Embrionem concurrunt materialiter omnia ista: exemplum in ouo, quia ex quo pullificauit non inuenis ista tria, nec aliquid eorum testa excepta. Dicunt autem, quod duo istorum se habent vt fundamentum substantiæ: scilicet semen vtrumque, humor vero se habet vt nutrimentum, ita quod vtrumque semen ingreditur materialiter embrionem; sed semen fœminile in maiori quantitate. Alij dicũt, quod sanguis est fundamentum: & circa ipsum est prima operatio formatiua, deinde semen vtrumque conuertitur. Exemplum dant, quod prima operatio pullificatiuæ est circa albumen, vnde albumen primo trahitur ad centrum, deinde vitellum, & semen galli. Exemplum aliud de cepe, quo existente integro, cum attrahit humorem debitũ, pullulat, deinde in fine totum cepe transit; sic omnia semina primo trahunt humorem, & conuertunt, deinde ipsa conuertuntur. Et confirmatur, quia semen agit in semen, non in superficie, sed in profundo, & tunc pariter agunt in sanguinem, trahendo per aperturas venarum, tunc si semen primo conuerteretur, non esset dare à quo esset actio circa sanguinem. Hanc dicunt esse sententiam Galeni, & medicorum, tunc saluatur ratio maternitatis in Maria, ex hoc quod ministrauit sanguinem & humorem virgineum, qui est eiusdem speciei cum semine, differens solum per hoc, quod semen est libidinosè decisum.

Item ministrauit tertio (vt dicunt) portionem, quam ponit semen viri, & ex hoc ipsa fuit excellens mater præ alijs. Prædicta videtur confirmare Hugo, quod vtrumque semen ingreditur substantiam fœtus, quod tota substantia prolis est à patre, & à matre. Item Glossa super Ioan. Dicit, Non ex sanguinibus, vt det intelligere, quod duo ingrediuntur substantiam fœtus. Item ad hoc est auctoritas Galeni. Item, filius est à patre & matre non solum productiuè, quod sic ignis esset pater ignis, quia producit ignem, sed communicando partem substantiæ.

De Virgine probat Anselm. lib. de excellentia B. Virg. cap. 4. quod Virgo dilexit filium suum, quãtum pater & mater, quia dedit, quod dat vterque; & è conuerso, filius dilexit matrem, sicut patrem & matrem, quia tantum habuit ab ea, quantum ab vtroque parente.

Ista opinio, licet dicatur Galeni, non placet tamen aliis, in talibus autem non possumus procedere ex expertis secundum sensum, ideo est magis credendum principiis naturalibus. Modo vtrum semen vtriusque ingrediatur, non est expertum ad sensum, tamen, quia videtur mihi, quod repugnat principiis naturalibus, & positionibus Theologicis, ideo non concedo, quod semen viri materialiter ingrediatur substantiam embrionis. Et probo primo theologicè sic: Beata Virgo nõ plus dat, quam mater, in quantum mater: sed ipsa dat totum, quod ingreditur substantiam filii: ergo non dedit semen viri, vel proportionem illam. Maior probatur, quod beata Virgo non fuit pater, sed solum mater. Dices, quod fuit mater excellentior aliis, & plusquam mater: ergo plus dedit, & ideo plus dilexit. Contra: concedo, quod fuit mater excellentior; sed hoc non arguit, quod plus dedit, quam mater, & probo: Gradus in specie non sumitur ab extrinseco, sed intrinseco: sed quod pertinet ad rationem patris extrinsecus, est de ratione matris: ergo ratio matris non intenditur in gradu excellentiori per rationem patris: ergo per dare, ꝙ

dat

dat pater,non dicitur virgo excellentior mater.
Contra secundum etiam, quod dicis, quod plus dedit,quam mater; arguo sic:Sequitur ex hoc,quod in ipsa sit duplex relatio principij actiui, quia dat semen, & materiam ministrat, & esset duplici modo principium actiuum, tunc filius referretur ad matrem duplici relatione, quia aspiciet eam sub duplici passiuo.
Item: Spiritus sanctus suppleuit vicem seminis: sed Spiritus sanctus non ingreditur substantiam embrionis materialiter: ergo.
Dico, quod suppleuit solum actiuè. Dico, quod hoc a teipso dicis: sed Scriptura sonat contrarium, nam mirans virgo,quomodo sine virili semine conciperet ait Angelus: Spiritus sanctus superueniet in te,&c. Item probo Phisicè, sic: Si semen patris ingreditur, quæro per cuius actum sit sub forma embrionis, aut per actionem propriam, & hoc non, quia sicut nihil corrumpit seipsum, sic nihil generat seipsum; vel agit in semetipsum actione abijciente per se, bene enim ignis consumendo lignum corrumpit se: sed hoc est per accidens, quia vt agit in aliud, ad cuius corruptionem sequitur corruptio eius: sed vt fiat semen sub forma embrionis, oportet corrumpi formam seminis: ergo tunc ageret semen per actionem propriam in seipsum, corrumpendo.
Item: actio est per calidum, & humidum, modo non potest esse actio per illa reflectendo se ad se.
Item: quæro per quod ageret, aut principio quo, vt per materiam, & hoc non, quia materia non est principium agendi; aut principio quo est forma, & hoc non,quia agendo ageret ad dequdationem materiæ à se ipsa per se. Aut fit semen sub forma embrionis, non per actum totius, sed alicuius portionis ipsius, & hoc non, vt dicas, quod vna portio est actiua,& alia passiua, quia arguo de ista portione, sicut arguebam de toto.
Item: non fieret actione seminis semellæ, quia sicut vnum productum, sic agens vnum, & tunc aliqua membra producerentur per semen maris, & aliqua per semen fœmellæ,& sic pars producit partem, igitur nullius actione. Ex quo non credo medicis inexpertis,alias bene tenerem eos.
Ad motiua de Hugone,& Glos.dico,quod Filius est à patre, & matre vno actiuè, & ab alio materialiter,& non teneo Galenum in hoc.
Ad aliud, quod Filius est de substantia patris, dico,quod hoc,de,non denotat habitudinem materialis esse,sicut patet in diuinis, tunc dico,quod pater dat formam, qua quid quidditicatur, & non materialiter ingreditur.
Ad exemplum de ouo, dico, quod semen maris resolutur in spiritus, quia spiritus sunt instrumentum virtutis formatiuæ, faciendo venas, & aperturas, per quas trahitur sanguis. Item faba, video, quod semper remanet aliquid,licet maior pars conuertatur.
Ad illud de dilectione dico, quod dilexit amore charitatiuo. Si dicis, imo amore naturali, dico, quod licet sit naturalis,semper est cum adhæsione. Dices, imo est melior naturalis. dico, quod non, quia multæ matres vnum plus diligunt,quam aliũ, vt quia filius valet: & sic forte est de beata Virgine, quia filium sciebat esse Christum: imo ex hoc non habes propositum. Et hoc quantum ad semen maris sit dictum.
Nunc venio ad alia duo, scilicet ad semen mulierum, & menstruum sanguinem. Circa quod est opinio Aristotelis lib. 1. & 2. de gen. quod semen mulieris non ingreditur substantiam embrionis, nisi per accidens, vel substãtiam fœtus,solus autem sanguis materialiter ingreditur, vnde sanguis per virtutem seminis maris conuertitur, & probatur opinio sic: Impossibile est fieri generationem sine propria materia; sed expertum est secundum eum, quod mulier aliquando concepit sine decisione seminis sui: ergo semen non est natura propria. Item ex eodem sumus,& nutrimur; sed nutrimur non semine, sed nutritur embrio ex sanguine: ergo. Item in nobis cibus, & nutrimentum sanguis existens in venis. Item alia quædam sunt sanguinea,quædam non, ista est prædicatio materialis: ergo semen fœminæ nihil facit, sed accidit generationi.
Exemplum ponit de faba, quæ manens illæsa, dum attrahit humorem debitum pullulat sic illæsa, ex quo videtur,quod pullulatio illa sit materialiter solum ex humido attracto; sic dico, quod semina trahunt sanguinem per aperturas venarum, ex quo materialiter fit embrio.
Contra istam positionẽ arguo ex dictis suis: Ipse dicit,quod natura nihil facit otiosum, ita,quod nihil incipit, quod perficere non possit. 2. de cœlo,& mundo, text. 59. Item dicit, quod semen deciditur ad conseruationem speciei per generationem, tunc arguo:Semen ordinatur ad conseruationem speciei per generationem: ergo vbi est semen naturaliter, vel est otiosum, vel facit ad generationem. Si facit ad generationem, quæro,aut materialiter, aut formaliter; non formaliter, quia sufficit semen viri: ergo materialiter.
Item: virtus generatiua viget in organo determinato, tunc vltimum istius potentiæ est semen educere in determinato organo: ergo dicere,quod semen non facit nisi per accidẽs ad generationem, est dicere, quod vltimus, & excellentior actus generatiuæ per accidens faciat ad generationem.
Item: vitellum est semen gallinæ: modo sunt aliqua oua,vbi non est humor, sed solum vitellum, vt patet in quibusdam ouis: ergo ibi non est pullificatio ex albumine.
Ad experientiam suam,Respondeo,quod per interemptionem, quia ratio est in contrarium, & ex Glossa apparet super illud Pauli: Factũ ex muliere, vbi dicit,quod fœtus fit ex commixtione seminum.
Ad aliud cum dicit: ex eodem sumus, & nutrimur. soluo dupliciter.
Primo, quia tanquam ex materia remota: sanguis enim non est materia immediata generatiuæ, nisi remote, nec semen est materia propria nutritiuæ. Probo, quia sunt duæ potentiæ diuersæ, nutritiua, & generatiua: ergo quælibet habet propriam materiam.
Secundo soluo per interemptionem. Dico, sanguis non est materia nutrimenti, nisi immutatus, & dicitur alias sanguineum ex notiori humore, & prædominante, non quod materialiter sit ex sanguine.
Alij dicunt, quod sanguis, & semen est materia propria formatiuæ. Dicunt autem isti, quod sanguis, & semen sunt eadem; nec est distinctio; nisi, quod sanguis dicitur ratione perfectæ digestionis, vnde ex hoc dicitur sanguis menstruus, quia imperfectę digestionis,qui postea virtute alia fit semẽ; sanguis ergo iste idem est, quod semen, vnde sanguis purus non est materia formatiuæ, nisi alterans à

tus à generatiua in digestionem perfectam.
Contra probo,quod differt semen,& iste sanguis, per dictum Aristotelis 1. & 2. de gen. anim. quia sine semine fit generatio, non sine sanguine. Item vnum spumosum, aliud non. Item secundum medicos,ex sanguine fit lac. Dicunt enim,quod tres partes sint, quarum vna pars vadit ad mammillam, reliqua nutrit, tertia corroborat, & conuertit, siue augmentat, & perficit.
Item: vnum dicit Auicen. quod sanguis conuertitur in lac: sed semen non fit lac: ergo. Item embrio nutritur sanguine non semine. Dico ergo,quod sanguis ille in virtute generatiua figillatur in determinato organo in semen,non quod in se fit semẽ.
Tunc isti saluant diuersimode maternitatem. De primo modo iam fuit visum. Diceret alius, quod ministrauit sanguinem, qui secundum eum solum materialiter ingreditur generatum. Alius vero diceret, quod quia semen,& sanguis idem sunt, sicut ponit, quod Virgo ministrauit sanguinem illum, quem ponit idem, quod semen.
Nunc videndum est quid per primam materiam capiamus.Et dico,quod est forma seminis,non sanguinis dare vnã, in qua primo agat virtus formatiua; ita quod si alia ministretur, non agit in ipsam: ergo oportet dare primam materiam, & vnam,in qua primo agat virtus formatiua,quæ est in semine patris, & dico quod est forma seminis, non sanguinis.
Sed est sanguis duplex, vnus qui præcedit semen, qui postea virtute generatiuæ conuertitur in illud. Est alius sanguis,qui sequitur ipsum semẽ, in quem ipsum semen conuertitur, qui est sanguis coagulatus; licet non sit verè sanguis; & tale est quoddam rubeum, vergens ad naturam carnis & ossis,& vocatur iste sanguis coagulatus.Igitur dico,quod sanguis primus, qui præcedit semen fœminæ, non est materia prima,& proxima ipsius formatiuæ,sed ipsum semen,in quod est conuersum virtute ipsius generatiuæ: ergo mater ministrat semen istud, in quo primo agit virtus formatiua,quæ existit in semine patris,tunc fit attractio virtute istorum seminum sanguinis ministrati per aperturas venarum ad lõcum debitum, vbi fœtus formatur, & in talem sanguinem. Dicunt tamen, quod potest agere virtus formatiua primo.
Sed hoc non teneo, & declaro sic, hoc non imaginor, quod virtus formatiua possit agere in vtroque. Sed dico, quod est dare vnam primam materiam, in quam agens quilibet primo agit; quod sicut determinatum agens requirit determinatam materiam,sic requirit vnam primo,quia eodem ordine duæ materiæ non aspiciunt vnum agens: ergo virtus formatiua non est respectu sanguinis, vt sanguis est: sed oportet, quod virtute alia sit conuersum,& alteratum in semen virtute(dico) generatiua ipsius matris; virtus enim formatiua non producit semen, imo præsupponit ipsam transmutationem sanguinis in semen factam virtute generatiuæ ipsius mulieris: ergo semen fœminæ est materia prima.
Sed nunquid iste sanguis tractus per aperturas, venarum est aliquo modo materia? Dico, quod est materia cibalis ipsius embrionis. Sed aduertẽdum, quod iste sanguis, aut cibat embrionem ante formationem,vel antequam virtus formatiua perfecerit suam actionem, & tunc iste sanguis augmentat semen similiter, & conuertitur in semen, tunc virtus formatiua agit in sanguinem illum, vt iam conuersum,nondum manet sanguis. Si autem iste sanguis cibat,postquam formatiua perfecerit, tunc fit cibatio,& conuersio ipsius sanguinis, virtute nutritiua ipsius embrionis. Sed quis istorum modorum verior sit, nescio quia non expertus sum.
Tunc dico, quod Virgo ministrauit Spiritui sancto sanguinem, ideſt humorem alteratum in semen, Spiritui sancto, qui tenuit locum virtutis formatiuæ, quæ est ex semine maris, & non fuit in isto humore impuritas,quia fuit sub nobiliori forma, quã forma sanguinis, quia erat materia magis digesta. Digestio autem fit eundo ab impuro ad purum, quare dicitur humor virgineus purus, & castus.
Vbi aduertendum,quod in semine potest esse duplex impuritas, scilicet impuritas corporalis, quæ est ex admixtione alterius humoris extranei; alia est impuritas contra castitatem, quando fit tale semen ex decisione, ex hoc est illud verbum Damasc. quod materia quam virgo ministrauit, fuit ex purioribus humoribus, quia non admixto humore extraneo,& fuit ex castis, quia nõ decisus libidinosè,& quia talis humor est aptissimus ad generationem, & nobilissimus & purus, vt patuit, ideo dicitur Virgo excellẽtior mater, & plus egisse quàm alia mater, quia sua generatiua attingit materiam generationi propriam. Et hoc de primo faciente dubium circa maternitatem Beatæ Virginis,respectu Christi hominis.
Nunc circa secundum, quod videtur facere dubium, scilicet de actione Virginis circa formationem corporis Christi. Sciendum, quod Virgo videtur deficere à ratione veræ matris: omnis enim mater aliquam actionem habet circa formationem prolis:sed corpus Christi fuit formatum opere Spiritus sancti in instanti, ex quo videtur, quod non fuit ibi cooperata, quia nulla actio creaturæ potest attingere formam in instanti, quæ apta est per motum introduci.
Circa istud dubium sunt tres modi dicendi,quos primo recitabo. Secundo ponam illum,qui mihi videtur probabilior.
Primus modus procedit primo de omni matre in generali. Secundo applicant modum istum specialiter ad propositum. Circa primum modum, dicunt, quod omnis mater actiuè aliquid operatur ad prolem, vt sic semen matris cooperetur semini viri, & non habeat rationem solum passiuam. Et possunt colligi ex dictis eorum in vniuersali quatuor rationes,quæ multum videntur efficaces.
Prima ratio talis est: Formas eiusdem speciei consequuntur potentiæ,& operationes eiusdem speciei, & rationis: sed vir, & mulier differunt solum materialiter 4. Metaph. sunt autem intra eandem speciem: ergo habent vnam formam eiusdem rationis. Tunc,si generatiua potentia viri est actiua, & mulieris passiua,cum actiones,& passiones non sint eiusdem rationis,sequitur, quod manentibus duabus formis eiusdem rationis, earum potentiæ, & operationes sint diuersarum rationum,quæ est contra assumptum.
Item: pater diligit filium, sicut opus suum, ista est ratio Philosophi 8. Ethic. quare pater magis diligit, quam mater: sed isto amore plus diligit mater, quam pater: ergo habet rationem actiui, quia opus eius.
Item: proles aliquando plus assimilatur matri, quam

quam patri; tunc quæro, aut ista assimilatio est ratione activitatis matris, & habeo propositum; aut ratione activitatis patris, & hoc non capio, quia agens agendo assimilat sibi passum non alteri.

Dices, vt dicunt quidam, contra: quod assimilatio prolis ad matrem est ratione inobedientiæ materiæ, quia enim actio patris non potest habere plenum dominium, & sua virtus formatiua super materiam, quam mater ministrat, idcirco non potest sibi plenè assimilare prolem.

Contra: quamquam agens ratione istius inobedientiæ non plene assimilet sibi prolem, non tamen est ratio assimilandi passum suo oppositio.

Modo ista solutio ponit duo, vnũ negatiuũ, aliud positiuũ; negatiuum scilicet, quod non assimilat sibi prolem per inobedientiam materiæ, positiuũ vero, quod proles assimilatur matri. Tunc dico, licet non habere dominium totale super materiã sit ratio negatiua non assimilationis sibi, non tamen ex hoc est ratio positiui, scilicet quod prolem assimilent matri: tunc quæro de illo positiuo, ex quo actiuè est; & ex quo non est ex patre, relinquitur, quod mater habeat rationem actiui.

Item: si mater solum se habet passiue, sequitur, quod non fit nisi locus in quo, & ex quo, vt quia proles fit in matrice, & ex semine, sed non habebit rationem in se potentiæ actiuæ, tunc essent terra vel è mater, sicut formatio cordis Adam, quæ fuit ex corde terræ, & ex terra, ergo oportet dare potentiam actiuam respectu matris, vt soluetur ratio maternitatis.

Ista dicitur opinio esse Galeni, & medicorum, quia vtrumque semen maris, & fœminæ constituunt ageus, sicut vna virtus a multis trahentibus nauem.

Modo ad propositum applicando, oritur difficultas prætacta, quia formatio communis Christi fuit instantanea, ex quo non videtur, quod Beata Virgo cooperata fuerit.

Sed hoc non obstante, adhuc saluãt isti rationem maternitatis, quia hoc nõ obstante dici potest Virgo coegisse. Vbi aduertendum, quod tres transmutationes, siue motus fuerint ante introductionem formæ embrionis.

Prima est seminum delatio ad locum debitum. Secunda figuratio, & lineatio; recepta enim materia in loco debito, & semini viri commixta, virtus formatiua lineat, & figurat materiam.

Tertia est densatio materiæ, quæ ante erat corpus spumosum, vltimo instanti condensationis introducitur forma organica, quæ est forma carnis, & dicunt aliqui, quod ista forma est anima rationalis, quæ dat corpori, quod sit organicum, vel organizatum complexionatum, & huiusmodi.

Alij dicunt, quod est forma corporis, quo primo inhæret materiæ, & mediante ipsa anima. Alij dicunt, quod tot sunt formæ in corpore, quot organa. Alij, quod est vna forma habens latitudinem, scilicet partes. Quicquid sit de hoc non curo.

Ad propositum in formatione corporis Christi tres modi prædicti fuerunt non in instanti, sed per motum, sed breuiorem, quam de lege communi, in formatione aliorum corporum. Forte tanta fuit mora in istis tribus motibus, quam durauit sermo Angeli ad Mariam, & tunc vltimo instanti, dum diceret: Ecce ancilla domini, &c. fuit formatum corpus Christi, siue organizatio facta, & anima introducta. & huic opinioni non dissentit Fides catholica, quæ tenet, quod in instanti, quo fuit natura, fuit Verbi; tunc non differt ab alijs matribus, nisi quoad breuitatem motus illorum trium modorum, vt dicatur, quod ibi, licet non in instanti fuerint tres transmutationes illæ, sicut fuit de transformatione serpentum ab incantatoribus Aegyptijs, quæ per Augustinum fuit subita propter subitam applicationem actiui, & passiui.

Sed si velles tenere, quod ista quatuor, scilicet tres transmutationes, & formæ introductio fuerint in instanti, vt videtur velle Gregorius, tunc est difficile videre, quomodo Beata Virgo fuerit cooperata. Ad hoc vnus Doctor dicit, quod hoc non obstante adhuc Beata Virgo se potuit habere actiuè in formatione corporis Christi, quia quod Beata Virgo respectu istorum quatuor non se habuit actiue ex tribus videtur oriri; vel enim hoc est, quia Beata Virgo respectu istorum quatuor non habuit rationem principii actiui; vel quia oportet ad illa coagere per determinata media; vel quia fuerunt præuenta maiori virtute, sicut dico, quod candela ad præsentiam Solis non mouet medium.

Primum non impedit, quia omnis mater habet vim actiuam, vt iam probatum est. Nec tertium impedit, vt quia præuenta Spiritu sancto, quod Spiritus sanctus est agens voluntarium, tunc potuit contemperare, & coarctare actionem suam. & velle quod Virgo coageret: tantum enim lux solis posset contemperari, quod non impediret actionem candelæ.

Nec impedit, quod habeat agere per determinata media, quia quantũcunque in processu alicuius actionis concurrant media determinata, in fine tamen processus dũ illis medijs producit agens actionem suam, nec ponamus, quod agens in fine processus sit in eadem habitudine ad finem non transeundo per media, sicut si per media processisset, tunc dico, quod agens eandem actionem potest producere, sicut si per media pertransiuisset. Si enim illa media in fine non dant, quod agens producat vltimum agens, quod in fine sine medijs licet eandem habitudinem ad vltimum, habebit eandem vim producendi illud, ac si per media processisset, nunc sumo sub: sed Beata Virgo virtute Spiritus sancti fuit in eadem habitudine in fine ad coagendum, ac si per illa media pertransiuisset, cuius ratio est quia agens forte agit per pauciora media, quam debile. Cum ergo virtus Spiritus sancti fuerit, vt agens fortissimum, potuit illa media non attingere per motum, & sic agere, quod Beata Virgo per illa media non processisset, & tamen quod fuerit in eadem habitudine ad coagendum, ac si media illa attigisset.

Contra istam opinionem arguo primo, quod dicit de omni actualitate omnis matris in generali. secundo de hoc, quod applicat ad materiam.

Circa primum ostendo, quod ratio sua non valet, cum enim dicit in maiori: Formas eiusdem rationis consequuntur potentiæ eiusdem rationis, concedo de potentijs abstractis: sed nego de organicis: dico enim, quod ad hoc, quod potentiæ formarum eiusdem rationis sint diuersarum rationũ, sufficit quod materia, & organum sint diuersæ rationis. Modo masculus, & fœmina differunt in materia. 4. Metaph. ergo & penes organa, quæ sequuntur materiam. Vnde dicerem forte, quod eadem sit potẽtia vitus, & auditus, quia eadem anima, sed diuersitas organorum causat diuersitatem rationum; in potentijs enim organicis essentialiter ingreditur organum ratio-

rationem earum. Et confirmatur ratio, quia potentia generatiua in mulo, & asino est eiusdem rationis, tamen potentia generatiua frustratur actione sua in mulo, quod non est adscribendum animæ, sed organo, vt quia nimis calidum, vel frigidum, vel pingue; & huiusmodi: possibile enim est, quod concipiam hanc mulam non sterilem, licet sciam omnem mulam esse sterilem. Modo ista solutio non videtur solida, quia materia est propter formam 2. Physic. Item organa propter animam. Commentator 1. de anima. dicit, quod membra cerui differunt à membris leonis, quia anima differt ab anima: sed anima in mare, & fœmina est eiusdem rationis: ergo & organa.

Dico, quod materia est duplex propriè, & sic materia animæ est forma substantialis carnis, & illa est eiusdem speciei in mare, & fœmina: vel possumus loqui de materia quantum ad conuenientiam materiæ, & tunc dico, quod non est eiusdem rationis, vt est caliditas, & frigiditas. Modo organa deseruiunt potentiis mediantibus quibusdam formalibus accidentibus, vt oculus mediante diaphaneitate, & digestiua mediante calido: ergo posita diuersitate talium accidentium, quæ necessario exiguntur, ponitur necessario diuersitas materialis, & organorum in respectu ad potentiam.

Secundo soluo, rationẽ suam concedendo maiorem, & concedo, quod potentia mulieris est actiua, ex hoc non habetur, quod respectu prolis sit actiua, quod sua virtute generatiua producit semen. Dices, quod non sufficit solutio, quia respectu seminis est actiua, ex hoc non habetur, quod respectu prolis sit actiua, tunc; potentia actiua, & passiua differunt specie in ordine ad eundem terminum: cum ergo generatiua matris respectu prolis sit passiua, & patris respectu eiusdem sit actiua; adhuc remanet argumentum, quod istæ potentiæ essent alterius rationis forma manẽte eiusdẽ rationis. Dico, quod generatiua fœminæ non est nisi actiua, & cum semen non agit ad generationem vnius, concurrunt multæ formæ ordinatæ illa forma; qua actiue attingit quãlibet illarum, dicetur totam agere. Exemplum formarum, quædam sunt per se intẽtæ in natura, quædam nõ nisi vt sequela, vel præuium illarum, & istæ sunt formæ imperfectæ, vt forma cadaueris est sequela formæ animalis intentę per se; sic vapor nonnisi præuium, vt si natura intendit ex aqua aerem, prius resoluit aquam in vaporem, quasi præuium aeris, & tales formæ sunt intentæ solum in transitu à natura, vt vapor respectu aeris: ergo. Dico, quod semen est forma non per se intenta à natura: sed est præuium ad formam organicam, quia ordinata ad illam: ergo agens, quod attingit istam formam seminis, attingit formam organicam, vt sic, quia illam nonnisi in ordine ad organicam attingit. Cum ergo, vt probatum est, Virgo per suam generatiuam attigerit istam formam seminis dicetur actiuè attingere formam organicam: ergo potentia actiua mulieris dicetur actiua, tamen semen non oportet, quod agat.

Item: contra istam opinionem procedo plus impugnando eam, nam primo impugnabo opinionem in hoc, quod dicit in generali de semine matris, quod est actiuum: secundo in speciali contra applicationem suæ opinionis: tertio de modo ponendi.

Contra primum arguo dupliciter sic, si semen maris, & fœminæ se habent, vt duo agentia respectu prolis, erit vnum de tribus modis; aut erit semen fœminile totale, quod aget totaliter in se ipsum; aut erunt duæ partes, quarum vna erit spiritualis, & actiua, alia materialis & passiua; aut semen semellæ totaliter aget in semen viri, & è conuerso, aut ambo simul agent in sanguinem: sed neutro istorum modorum fit: ergo. Maior patet per locum à sufficienti diuisione. Probo minorem, quantum ad primam partem, quod totum semen non agat in se totum. & vt melius discutiamus primo Insto, quia videtur, quod idem possit in se totum agere: illud enim mouet seipsum, vt voluntas de nolente facit se volentem. Item, aqua calefacta seipsam infrigidat. Item: lapis constitutus sursum seipsum facit deorsum, in omnibus istis seorsum ipsum mouet, quare non est inconueniens, quod idem agat in semetipsum.

Respondeo, quod istis non obstantibus adhuc est impossibile, quod idem agat in seipsum, vt per totum semen agat in totum semen; reputo enim possibile, quod aliquod substratum alicui formæ per naturam suam possit se mouere ad formam oppositam: sed impossibile reputo, quod forma moueat materiam ad oppositam sibi formam: aqua enim substrata caliditati per suam aqueitatem mouetur ad frigiditatem. Sic voluntas per suam naturam mouetur ad actum volendi, inquantum substratum volitioni est aptum natum se facere sub volitione: si caliditas aquæ moueat aquam, vel seipsam ad frigiditatem, reputo impossibile. Ad propositum substratum seminis est materia prima, & ista de se non facit se sub forma aliqua, cum sit indifferens ad quamlibet: non ergo forma seminis, vt seminis potest mouere materiam suam vt sit sub opposita forma: si enim materia seminis esset substratum aliquod, quod in virtute contineret formam organicam, posset se per naturam suam facere sub illa: sed non est sic: ergo exempla magis sunt pro me, quam contra.

Item: probo, quod sic actiones elementorum sunt per qualitates actiuas, & passiuas: sed istæ nunquam agunt in seipsa reciprocè, vt calidum in seipsum calidum: agunt enim per contactum, quod fit mediantibus alijs qualitatibus: ergo.

Item: si semen ageret in se introducendo formam aliam, ageret per se ad corruptionem sui ipsius: quantum enim acquireret per actionem suam de forma illa materiæ suæ, tantum corrumperetur in se.

Dices, quod argumentum valet in formis per se intentis à natura, & quietis, vbi natura per se sistit, sed semẽ ordinatur ad aliam formam per naturam: ergo per naturam poterit se mouere ad illud. Non valet, quia adhuc sequitur difficultas contra principium, quod idem non corrumpit se: natura enim, licet intendit formam seminis, tamen coarctauit ali quod agens, cuius virtute materia sub forma seminis existens fiat sub forma intenta, ad hoc autem non coagit forma seminis, quia quantum coageret, tantum ageret ad sui corruptionem.

Nec potest dari secũdum membrum, quod pars seminis spiritualis agat in materialem, quia secundum Philosophum lib. 1. de plantis, in aliquibus plantis non sunt sexus distincti, & ibi actiuum, & passiuum sunt in eodem permixta: sicut dicam tibi, quod si in animalibus sunt commixta actiuum, & passiuum, non discernetur in eodem sexus, sed permiscentur in eodem ad inuicem; vbi igitur sexus non permiscentur, oportet quod totum actiuũ

sit ex

sit ex vna parte, & totum passiuum ex alia, alias semper sexus sunt permixti.

Nec potest dari tertium membrum, vt dicas, sicut qualitates actiuæ, & passiuæ mutuo in se agêdo cõcurrunt ad constationem formæ meræ: sic, semen fœminæ agat in semen maris, & e conuerso, ex quibus fiat forma media, quæ est forma organica: si hoc valet, sequitur, quod virgo non fuit mater, quia ibi non fuit semen, in quo ageret, ex quo non se habuit actiuè, sicut cæteræ matres. Item sequeretur, quod semen patris esset materia aliquorum organorum, & semen matris aliorum.

Dices, quod duo hæc semina mutuo secundum partes minimas miscentur, & totum est ex semine quolibet. Contra: non saluas rationem matris, quia in conceptu Filii Virgo, vel semen virginis non habuit, cui permisceretur.

Vltimo non potest dici quartũ membrum, quod, scilicet ambo semina agant in sanguinem, & quod sanguis sit materiale ipsius prolis, quia probatum est superius, quod sanguis, vt sic non est materia, nisi alteratum in semẽ. Et potest addi ratio ad hoc, quod si sic, sequitur, quod nunquam in natura sit defectus super abundantiæ, quod est falsum; cum enim aliquãdo nascatur fœtus imperfectus in organis debitis, & hoc imputetur defectui materiæ, nunquam talis defectus fiet in natura, quia nunquam deficit sanguis ille, sed continuè ministratur, & cum superfluitas in organis, vt scilicet haberet sex digitos, reducatur ad superabundantiam materiæ, sequetur, quod semper fieret hæc superfluitas in natura, eo quod sanguis ille continue ministratur.

Item: arguo secundo ad principale sic: Quando duo agentia eiusdem rationis concurrunt ad vnum effectum, sicut duo imperfecta agentia, tamen secundum magis, & minus, tantum potest augeri, & intendi virtus vnius, quod ipsum solum sufficiet ad effectum. Exemplum; quatuor homines trahunt nauem: tunc tantum Deus posset intendere virtutem vnius, quod tantum traheret solus, quantum quatuor faciebant: sed impossibile est tantum intendi semẽ matris, quod sufficiat solum ad generationem prolis, nec semen patris. Similiter, quia natura non sustinet, quod sine altero fiat generatio: ergo. Imo secundũ Medicos generatio omnino destruetur, quia oportet ambo concurrere in debita proportione, quia si non, non fit generatio.

Dicis, nego maiorem, quia ad actum videndi potentia, & obiectum accipitur, & tantum quantumcunque intendatur alterum eorum, non elicitur actus eo solo posito.

Soluo, ista sunt agentia diuersarum rationum: ideo accidit, quod quantumcunque vnum intendatur, non ex hoc consequatur virtutem alterius, quia non est in potentia ad illam: ergo quantumcunque duo talia agentia intendantur, nõ sufficit vnum eorum ad effectum, quia vnum non continet virtualiter causalitatem alterius: vbi vero sunt duo agentia eiusdem rationis, habent causalitatem vnius rationis differentem secundum gradus. Modo tantum potest vnum intendi, quod continebit gradum suũ, & gradum alterius; sic in proposito vbi semina vtraque ponuntur agentia eiusdem rationis: ergo instantia non est ad propositum.

Igitur teneo in hoc cum Aristotele, quod semen mulieris solum est passiuum, & maris actiuũ. Exemplũ ad hoc ponit Aristoteles lib. 11. de animalibus, quod sicut coagulum se habet ad lac, sic semen viri ad mulierem. Item sicut ars ad lignum, sic semen viri ad mulierem.

Nũc arguo contra applicationẽ ad propositum, sic, procedebat opinio de illis quatuor transmutationibus precedentibus formam organicam in materia seminis, scilicet de deportatione seminis ad locum debitũ, & reliquis superius nominatis, quia vel fuerunt in productione Christi, non in instanti, sed tempore breuiori, & tunc non apparet difficultas, quin Beata Virgo potuerit cooperari, ex quo illa non fuerit in instanti, & hoc satis concedo: quod si in instanti fuerunt, non capio, vt quod Spiritus sancto, & materia fuerit factum vnum agens virtuosum, & tunc in eodem instanti productionis istorum quatuor fuerit forma introducta. Cuius ratio eorum fuit, quod agens fortius nõ requirit tot media, quot debile, & cum ista virtus Spiritus sancti fuerit vigorosissima; conseruata fuerit in vigore, vsque ad vltimum instãs, poterit agere sine medijs, & tunc Beata Virgo constituente virtute Spiritus sancti in eadem habitudine ad eductionẽ formæ organicæ, ac si per media transisset, potuit Spiritui sancto coagere, sicut coegisset per media procedendo.

Non capio, quod Virgo ex hoc potuerit cooperari Spiritui sancto; nã quod virgo actiue se habuit ad producendum formam illam, vel fuit agendo nõ in materiam, vel agendo in materiam spoliatam forma, vel in materiam informatam iam forma seminis, non transeundo per media: non primo modo, quia actio illa fuisset creatio; nulla enim virtus creata agit in materiam nudam: nihil enim agit non præsupponendo materiam.

Item: non secundo modo, vt quod Spiritus sanctus denudauerit materiam in instanti, quia nulla virtus creata agit in materiã nudam: nullum enim agens tale inuenit materiam sine forma: oportet ergo materiam esse sub forma opposita, semper enim est actio sub formis oppositis.

Item: Spiritus sanctus in eodem instanti denudauit, & exspoliauit; & non imaginor, quod denudatio modo præcedat naturaliter introductionẽ formæ: nullum agens intendit corruptionem per se, imo simul inducendo formam aliam, spoliat materiam priore forma.

Nec tertium, vt quod virtute Spiritus sancti fuerit forma seminis introducta, & sic Beata Virgo coegisset ad eductionem formæ organicæ, arguo quod non, sic: Potentia naturalis agentis, nunquam agit immediatè, nisi ad id, ad quod materia est in potentia naturali immediatè: sed materia seminis non est in potentia naturali immediatè ad formam organicam, quia præcedunt aliæ transmutationes: ergo.

Probatio minoris, vel maioris. Differentia est inter potentiam simpliciter, & potentiam naturalẽ, quia potentia simpliciter sumitur respectu materiæ solum, ita quod secundum istam potẽtiam ex quolibet fit quodlibet, & isto modo ex mortuo fit viuum, potentia vero naturalis est in materia non simpliciter, sed respectu agentis, & sic solum illud est in potentia naturali in materia, quod virtute agentis naturalis potest dici de illa educi, & sic nõ est quodlibet in potentia naturali materiæ, nisi quod virtute agentis naturalis, vel determinati educitur, vt ex vino fit acetum; non autem isto modo ex acero fit vinum.

Item arguo secundo sic. Virtus patris naturaliter

raliter non potest de materia seminis educere immediatè formam organicam: ergo nec virtus matris, cum secundum eos sit minus actiua. Et confirmatur ratio: quia ad eductionem formæ, quæ est in materia, solum in potentia obedientiali respectu seminis, sicut lapis ad formam vituli, & sicut Aeua in costa Adæ, quæ sunt in potentia simpliciter solum, non naturali, quia agens non potest educere formam de materia, nisi illam solum, quæ ordine naturali sequitur formam pristinam.

Item: agere, & coagere contra rationem seminalem nõ pertinet virtuti creatæ, hoc patet statim per Magistrum Distinctio 35. & sunt verba Augustini dicentis, quod opera miraculosa sunt, quæ fiũt contra rationem seminalem, in miraculosis autem non cooperatur naturalis potentia creata, & sic agere in semen immediate reducendo formam organicam, est contra rationem seminalem.

Probo, non solum de rationis seminalis conceptu est potentia, sed ordo, vnde productio Aeuæ de costa non fuit vi rationis seminalis, quia debita media fuerunt prætermissa. Item: sicut potentia naturalis determinat formam determinatam, sic determinatum modum agendi, quia non specificatur solũ actio ex forma, sed specificatur ex determinato modo agendi: sed nihil potest agere, vel coagere, nisi ad formam ordinatam: ergo nec potest quisquã agere, vel coagere nisi respectu modi determinati agẽdi. Et confirmatur ratio, quia non quodlibet fit ex quolibet, nec quodlibet producitur, siue educitur quolibet modo agendi, sed determinato: ergo dicere, quod beata Virgo sic fuerit cooperata, est dicere quod habuit nouum modum agendi. Itẽ: quando ordo aliquis fundatur super formas, & super naturam formarum, natura non potest tollere illum ordinem, vel immutare, nec coagere immutanti: Exemplum de vbi Romæ. Et de vbi quod est hic, quia tu existens hic, nõ potes te facere Romæ. Ideo quia natura fundat ordinẽ de hic Romæ per determinata media, sic dico de formis, & cõfirmatur ratio 4. Metaph. Impossibile est ab extremo in extremum deuenire, nisi per medium intret extremum. Sed quia ordo ille est naturalis: si enim in eodem instanti faceret te Deus desinere esse hic, & faceret esse Romæ, iam non esset transmutatio naturalis, nec hoc natura potest: sed iste ordo inter formam seminũ, & formam carnis est naturalis, scilicet quod primo semen conuertatur in spumam, & desiccetur, & conuertatur deinde in sanguinẽ, & ex hoc in carnem, ergo. Et fundatur ordo iste super naturalem vicinitatem formarũ, quæ naturaliter exigũtur, vt habeatur forma media carnis, vbi elementa potissime reducuntur ad mediũ. Et dico hoc ex incidenti, quod sunt aliqua mixta, quæ multum appropinquant ad naturam elementorum; aliqua quæ plus recedunt; & quãto forma mixti plus recedit a natura elementorum, tanto forma mixti est delicatior. Ad cuius euidentiam imaginor, quod formæ elementorũ sub propriis integritatibus nõ veniũt ad compositionem mixti; quia sic non conflarent vnam formam mixti: sed cũ ista forma conflata sit simplex, est dubium videre, quomodo confletur ex diuersis formis. Vbi imaginor, quod in quolibet elemento sunt partes quædã, quæ faciunt accessum, & recessum; quædã sunt partes perfectionales facientes intensum, & remissum, ergo cum elementa veniunt ad cõpositionem mixti, oportet, quod vltima pars, quæ dat complementum, remoueatur, & remanent, tunc partes insignabiles, & indistinguibiles, vt ad sonum BA, concurrit A, & B, abstracta secũdum aliquas partes, quas impossibile est proferri, nec signãri, & istæ partes faciunt accessum, & recessum in forma mixti, ad cõplementũ ipsius formæ; vt sic forma mixti, quæ plures tales partes habuit, sit magis accedẽs ad naturam elementorũ, vt dicimus, quod lapis magis appropinquat ad terrestreitatem, quã lignum, & huiusmodi: & quanto plus recedit mixtũ ab istis partibus, tãto forma mixti delicatior. Probatur quia fit tunc mixtio secundũ partes, quæ maximè recedunt, à complemẽto formæ elementaris, tunc secundum quod istæ partes diuersimode cõmiscentur secundum accessum, & recessum, sunt diuersa mixta specificè, & sic dicerent diuersas mixtiones, & forte procederetur in mixtionibus in infinitum secundum infinitas partes tales, secundum quas potest fieri mixtio.

Item: intra eandem speciem potest intentio esse, & tamen non mutatur natura mixti, sicut dicere mus, quod lignum est aliud mixtum, quam homo, & hoc est, quia in diuersis mixtis fit intensio, & remissio secundũ partes facientes accessum & recessum: Infra eandem aũt speciẽ fit intensio ex eisdẽ partibus intensis eiusdẽ rationis. Imaginor .n. quod istæ partes, si veniunt pũctaliter, sit forma materiæ, quæ est materia passibilis respectu nobilissimæ animæ, vt rationalis. In istis mixtionibus forte est deuenire ad terminum inter ista mixta; ex hoc potest esse maior, & minor mixtio, & tamen non sunt diuersæ speciei, quia illæ partes sunt secundum accessum, & recessum: infra eandem autem speciem fit intensio ex eisdem partibus, quæ veniunt in tali gradu alio modo: Ita illa forma est accessus, & recessus, & tũc non mutatur species, quia est intra eandem speciẽ, Vnde secũdum Medicos sunt octo cõplexiones, & nona intra eandem speciem, quia est accessus, & recessus intra eundem gradum, & hoc dico, quod carnes gallinæ sunt propinquiores mihi, & aliæ quædã & ex hac propinquitate est, quod vnum mutatur facilius in aliud: ergo in formis mixtis elementorũ est ordo, & vicinitas secundum maiorem, & minorem accessum, & recessum secundum partes prædictas respectu complementi elementorum propter hoc, & fit magis aliud ex vno quam ex alio.

Nunc ad propositũ, licet semen sit in potentia ad formam organicam, tamen sunt multa media secundum maiorẽ, & minorem propinquitatem ad formam mixti, quæ est multum recedens a naturis elementorũ. ex quo concludo, quod nulla virtus creata potest coagere ad formam mixti, siue organicam, nisi transeundo per media requisita.

Nunc veniõ ad modum ponendi, qui est quod talia agentia Spiritus sanctus, & materia sunt eiusdem rationis, & complent rationem virtutis vnius perfecti agentis, sicut dicunt esse in generatione qualibet de mari, & fœmina.

Contra: sicut ad productionem vnius ignis, non oportet duos ignes congregare, sic nec duas animas, vel generatiuas duas ad productionem prolis. Si autem imaginaris, quod ad naturam istius productionis requiritur primo agens debile, secundo agens forte, concedo quod est probabile: sed tũc habeo, quod semen complet rationẽ actiui. Rationes eorum soluo. Ad primam ad maiorem dico, sicut prius, vel licet generatiua mulieris sit actiua, non sequitur, quod semen sit actiuum.

Instabis forte, quia ad verificandũ potentias sufficit

ficit diuersificare vltimatum actum respectu vltimi obiecti: ergo, si semen est vltimum generatiuæ matris, & proles patris, cum ista sint formaliter diuersa, sequitur quod generatiua matris, & generatiua patris sint formaliter distinctæ potentiæ, quia eorũ vltimi termini sunt formaliter distincti.

Dico, sicut tetigi supra, quod vtraque generatiua attingit formam seminis, tamen non est vltimo intenta: & dico quod pater, & mater se habent in prole actiuè, & dico quod generatio ista est vnica, cuius vel quorum ratio est, quia quando sunt multæ formę transeuntes requisitæ ad vnum terminum vltimum producendũ, agens, quod actiuè attingit aliquã illorũ, dicatur actiuè attingere terminũ illũ.

Exemplum: quædam sunt formæ, quæ non sunt intentæ à natura nisi in transitu, vt forma seminis, tunc productio aliqua, vt generatio dicitur incipere in forma seminis, & vbi incipit illa forma, modo natura non facit semen, nisi propter prolem, tunc dico, quod generatio incipit ad semen, nam non incipit ad sanguinem intendere.

Nunc est sic, quod mater se habet actiuè respectu huius principij, siue respectu seminis, quod est principium, vbi inchoatur prolis generatio; sed pater se habet actiuè respectu termini generationis, vel respectu complementi formæ organicæ. Ex quo patet, quod ambo sunt actiua tam pater, quam mater in generatione, quia pater attingit terminum, mater vero principium respectu prolis: Mater nec agit, nec patitur, vt proles accipiturin conseruato esse. Sicut si esset agens aliquod producens vaporem, & aliud agens ex vapore, produceret aerem, diceretur vtrumque producere aerem, licet vtrumque non attingat complementum aeris.

Ex his potest argui, quando duo agẽtia eiusdem rationis concurrunt ad vnum effectum quasi per modũ alterius rationis, potentiæ eorũ ex hoc sunt alterius rationis quodãmodo; sed non potest assignari diuersa ratio, nisi penes inceptũ, & cõseruatũ.

Secunda Ratio destruit seipsam, quia secundum eos mater plus diligit: ergo magis actiuè se habet, vel magis proles est opus suum. Imo non est ratio dilectionis actiuitas; sed hæc est, quia amor est deliberatiuus, vel si est inclinatio naturalis, erit propter solicitudinem, & maiorem laborem, & diutinam conseruationem, vt si poneretur ouum falconis subter gallinam, æquè ardenter foueret illud, sicut si ipsa genuisset ouum.

De assimilatione vero idem sequitur inconueniens: si enim agere in prolem esset ratio assimilationis, plus secundum hoc ageret mater, quando plus assimilaret matri. Item: cum aliquando non patri, nec matri assimiletur; esset tunc proles nec à patre, nec à matre. Et si dicas pater non assimilat propter inobedientiam materiæ, non valet, quia licet nõ sibi assimilet propter inobedientiam, tamen illa inobedientia non est ratio, quod assimiletur patri. Dico ergo, quod ista similitudo est in complexione, non in forma specifica. Modo semen matris habet aliquando complexionem propinquam, & vicinam valde, & tunc pater non potest ex toto inducere aliam.

Ad vltimam rationem dico, quod mater non est solum locus in quo, vel ex quo, imo se habet, vt principium quod actiuè; & tunc dico, quod terra nunquam per vim suam generatiuam agit respectu generabilium, quia sua vis generatiua non est deputata ad generationem eius.

Nunc tertio, quando opinio applicat ad beatam Virginem non capio argumentum, quod beata Virgo possit coagere, si illæ tres transmutationes præcedentes sunt in instanti. Et quod dicit de agenti fortiori, dico, si est eiusdem rationis cum debili, impossibile est quin agat per media, licet per pauciora possit, & vlterius virtus Spiritus sancti si potest, non tamen potest cooperari actio materiæ.

Alius modus est circa hoc, quod Virgo dicitur verè mater, & quod actiuè se habuit, sed non per virtutem naturalem, quia fuit sibi data virtus generatiua supernaturalis, & hic bifurcatur opinio. Dicunt enim quidam, quod ista virtus non fuit cooperata, quia fuit præuenta à fortiori agente.

Alij dicunt, quod hoc non obstante fuit cooperata. Sed neutra opinio est vera, quia fundamentum assumptum non puto esse verum, quia si mater, vt mater non esset actiua, Virgo non esset magis actiuæ prolis, quam aliæ matres per illam actiuitatem supernaturalem.

Itẽ: illa generatiua supernaturalis nõ daret sibi, q̃ esset fundamẽtum respectus, qui est maternitas, quia maternitas fundatur super naturalẽ virtutẽ.

Et quod dicunt illi, quod virtus illa non fuit cooperata, non video, quia nihil fundat maternitatem, nisi reductum in actum, quia egisse est fundamentum maternitatis ſ. Metaph.

Item: quod dicunt alij, quod fuit cooperata, non capio, quia aut intelligis, quod per istam virtutem supernaturalem fuerit augmentata virtus generatiuæ naturalis, vt quod ambo essent eiusdem rationis, differentes penes intensum, & remissum. Et tunc si fuit virtus eiusdem rationis, non potuit plus coagere, quam prima ad eductionem instantaneam: si autem illa virtus non fuit, Virgo non fuit ex illa consequuta rationem matris.

Est adhuc tertius modus tenens cum Aristotele, quod semen matris solum est passiuè, & quod de ratione matris non plus est, quam præparare materiam: sicut enim se habet præparatiua lignorum ad nauifactiuam; sic generatiua seminis matris ad generatiuam seminis patris; tunc Virgo verè fuit mater, quia verè materiam ministrauit Spiritui sancto, qui formam introduxit.

Ista positio appropinquat; sed non sufficit, quia Virgo verè genuit, vt dicitur: Genuit puerpera Regem, sed præparans solum materiam non generat. Item: si præparare materiam daret esse matrẽ, sequitur, quod mulier sit mater animalium generatorum in matrice, quæ præparat materiam, & fouet generatum suo calore, & promouet ad maturitatem, & postremo educit.

Item: præparatiua, & naufactiua sunt alterius rationis & speciei, quia vna manualis, alia architectonica: ergo generatiua patris, & matris sunt alterius speciei, vel diuersæ.

Vltimo, & do modũ, qui mihi videtur, formo ergo primo duas conclusiones, & probo eas.

Prima Conclusio est, quod maternitas per se, & præcipue fundatur super vnam actionem solam.

Secunda Conclusio, per illam actionem verè dicitur mater generare.

Sic probo primam conclusionem. Circa quod est sciendum, quod omnis mater respectu prolis habet quatuor actiones. Vnam quod fouet, & promouet semen ex dispositione complexionis matricis: Aliam, quod eadẽ virtute perducit ad maturitatẽ fœtũ. Tertium, quod fœtum maturũ educit, & emittit.

tit. Et habet quartam virtutem, quod virtute generatiuæ suæ humorem alterat, & formam seminis inducit, & ad locum debitum defert.

Nunc dico, quod sola generatio seminis fundat maternitatem. Probo: Illud est fundamentum per se, & præcisè relationis, quo stante, omni alio circumscripto stat relatio, & quo nõ stante, omni alio stante relatio non stat ex Philosopho in prædicamentis: sed sic est hic dempta fotione adhuc stat mater, quia si gallina vna ouificet, & alia ouum foueat, prima dicitur mater non secunda, licet foueat.

Item: est generatio ex semine fœminæ coadmixto sibi semine maris, vt patet in quibusdam piscibus, qui ova proijciunt in aqua, & calore aquæ fota generantur pisces ex eis, & tamen ibi non est fotio seminis à parte matris.

Item: inuenitur per prædicta, quod dæmones generarunt filios, quod fieri potuit, vt applicando actiua passiuis, semen generarent, vel fouerentur, & tamen ex hoc non fuerunt matres, cum illa fuerit mater, quæ semen protulit.

Item: nec parere est ratio fundandi, quia multæ mulieres ante partum moriuntur, a quibus extrahitur fœtus viuus, & certum est, quod vere dicitur mater illius.

Item: deportare semen ad locum est per accidens, vt gallina, siue ouum producat hic, siue ibi.

Item: ad hoc deportatur semen ad locum debitum propter prætactas operationes, ostenditur autem, quod absque quacunque illarum potest fieri generatio: ergo & sine illa. Restat ergo, quod quarta conditio, quæ est semen producere facit respectum maternitatis, quia posita prole, necessario ponitur inductio formæ seminis.

Item: generare est actus potentiæ generatiuæ: ergo fundatur super actum potentiæ generatiuæ: sed introductio formæ seminis in organo determinato est actus potentiæ generatiuæ.

Nunc probo tertiam conclusionem, quod mater per istam actionem dicitur verè generare, quod quandiu durat generatio, omne illud quod actiuè durat, donec generatio fiat, illud dicitur verè generare: sed generatio incipit à forma seminis, quæ est forma in transitu intenta solum attingens: ergo semen illud dicitur actiuè generare.

Exemplum, dum in aliquo mixto incipit forma verbig. putredinis, quæ est forma in transitu intenta respectu formæ vermis, dum mixtum putrefit, tunc dico, quod vermes generantur, & illud, quod actiuè attingeret illam putrefactionem, diceretur vermes generare, sic in proposito vt patet.

Item: homo generat verè hominem licet, non det complementum vltimæ formæ, scilicet animæ intellectiuæ, nisi inchoando: ergo à simili licet mater non sit complementum formæ organicæ, nisi inchoatiuè, ex hoc tamen dicetur generare illam formam.

Item: sicut transmutatio ab humore in semen, fit, a semine in coagulum, & à coagulo in sanguinem, & ab hoc in carnem, omnia autem, quæ actiuè attingunt istas formas, dicuntur generare, sicut tres mouentes vnam nauem, quilibet mouet, & omnes complent rationem vnius perfecti agentis.

Ad propositum: quia generatiua Virginis actiuè inchoauit generationem, ex hoc vere dicitur mater, vnde omnes alias transmutationes posteriores, sequentes formam seminis reputo factas virtute Spiritus sancti. Tunc dico, quod non oportet, quod beata Virgo actiuè se habuit respectu illarum, vel alicuius illarum, quia omnes aliæ rationes accedunt ad rationem maternitatis, vt probatum est; verum quia complexio animalis multum elongatur à natura elementorum, per plura media transire secundum ordinem vicinitatis, & propinquitatis formarum mediarum.

Nunc restat vltimum, quod fuit dubium, scilicet de emissione prolis, quia non emisit, vt cæteræ matres. Ad quod statim patet solutio, quod partus non exigitur ad rationem maternitatis, vel vt saluemus istam actionem per illud, quod dicitur: Enixa est puerpera, & alibi: Quẽ Virgo peperit, & huiusmodi, dico, quod in partu Virginis fuerunt, scilicet miraculum, & actio naturaliter. Miraculum enim fuit ex hoc, quod duo corpora fuerunt in eodem loco propter integritatem clausurorum. Clausio enim clausurorum resistit, ne partus naturaliter emittatur, cuius oppositum est conditio exacta ad naturalem emissionem: ergo Deus potuit suspendere actionem clausurorum, ne resisterent, & tunc potuit Virgo naturali sua virtute impellere fœtum, & emittere: ergo foetus emittebatur operatione impulsus naturalis; sed resistens fuit abstractum opera supernaturali. & hæc de quæstione.

Ad rationes in contrarium. Ad primum dico, quod consequentia non tenetur, sicut non sequitur, non est mater humanitatis: ergo non est mater hominis, quia humanitas est tanquam, quo homo generatur, non tamen est quod generatiuũ. Tunc si dicit Deitas idem, quod Verbum, concedo, sed ex hoc non sequitur, diuinitas non producitur, ergo nec Verbum.

Ad Damasc. dico, quod dixit exclusiuè contra hæreticum negantem, quod non erat mater Christi tocon solum, sed theotocon.

Ad aliud dico, quod minor est falsa, vnde Scriptura habet, factum ex muliere, & similia. Ad aliud dico, quod attingit verbum, vt quod, & ex hoc nõ sequitur innouatio circa illud, sed sufficit, quod fit innouatio respectu quo, & ponatur habitudo, quod nihil ponit in Verbo.

Ad aliud dico, quod non attingit habitudinem, sed naturam vt quo, & verbum vt quod, vnde factum est verbum secundum carnem, quia sua actio fuit terminata in semine ante introductionem carnis, dico sicut aliæ matres, licet non attingant nisi semen, sunt tamen veræ matres: sic in proposito.

Ad aliud dico, quod anima non est quo ipsius corporis, nec realiter, nec secundum rationem, non autem sic se habet humanitas.

Ad argumenta alterius partis quæstionis, dico, quod fuit verè Mater hominis.

Ad primum dico, quod ministrauit materiam, quam ministrant aliæ mulieres: sed puriorem, quia humorem virgineum, qui est purus ab omni mixtione extraneæ qualitatis, & castus, quia non fuit decisus, sed vt puto opere Spiritus sancti ad debitum locum portatus.

Ad secundum patet. Ad tertium dico, quod beata Virgo naturaliter genuerit, quantum ad in-

choationem, quæ facit, & dat rationem matris, sed dicitur quantum ad actum secundum supernaturalem, sicut lux dat calori actum secundum, non primum. Sic dico, quod maternitas dicitur respectu prolis inchoatæ. Ideo oportet, quod adesset agens consumans prolem, & ponens inesse terminum respectus maternitatis, quia si non esset terminus, non esset relatio, sicut si non esset lux, non moueret color visum.

Ad aliud dico, quod Spiritus non est Pater, quia paternitas fundatur super potétiam generatiuam. Item: super ipsam generationem, quæ dicit potentiam formæ, vel potentiam formæ per media determinata: ergo Spiritus sanctus non genuit: sed magis fecit, vt dicit Glosa super illud: Qui factus est ex semine Dauid, dicit, quod Spiritus sanctus magis fuit factor, quam generator, sicut Deus faceret te desinere hic esse, & in eodem instanti faceret te esse Romæ, hic non esset mutatio propriè secundum vbi: sic dico, quod parata materia statim in eodem instanti perducta fuit ad debitum locum, & facta sicut forma organica non per media. Ex quo sequitur quod iste processus fuit factio non generatio, & hoc sufficiat de quæstione.

DISTINCTIO IX.

Quæstio Vnica.

De Adoratione.

ARTICVLVS I.

Vnde sumatur ratio formalis adorationis, & quomodo distinguantur inter se eius species, & præcipue latriæ, an sit virtus, & qualis?

ET videtur dicendum, quod eius ratio formalis non sit assignare, quia dependet inesse ab alio. Tunc formo talem rationem, quando aliqui actus habent rationem aliquam formalem in genere, tunc distinctio formalis illorum actuum sumitur per rationes specificas in illo genere, non secundum materiales. Exemplum, visio est respectu coloris, tunc si vis distinguere visiones, oportet, quod distinguas penes distinguentia formaliter rationem coloris, vt congregare. & disgregare faciunt diuersos actus formales, igitur accidit distinctio penes materiale obiectum, sicut accidit, quod visio distinguatur per hoc, quod color est in lapide, qui non est in ligno, vel formaliter distinguatur per album, & nigrum, & pallidum visio, quia ratio coloris variatur in eis. Sed sumo sub: sed vnus actus voluntatis est adoratio, cuius ratio formalis, vt ita dicam, est dependentia ab alio, nam istud mouet voluntatem. Si ergo est distinctio, erit ex parte dependentiæ: tũc dico differentias specificas in ista dependentia ad Deum differre ab illa quæ est ad creaturam, nam dependẽtia, quæ est ad Deum, est vnionis quantum ad omnia, quæ sunt in creatura. Item est solitaria, quia nulla alia sibi æquata. Item est necessaria. Et dico dependentia quo ad Deũ est vniuersalis, quia Deus potest immediatè dare esse, & creatura dependet à Deo quantũ ad omnia, nam quoad conseruari in esse ab eo solo dependet, non ab aliqua alia creatura. Item: licet aliquando in quibusdam bonis dependeat à creatura, tamen in eisdem dependet a Deo. Est solitaria, quia non requiritur aliud. Item est necessaria, quia ab omni alia potest absolui, ideo est dependentia simpliciter.

Non sic autem est dependentia ad creaturam, quia creatura non dependet ab alia quo ad omnia, nec creatura potest conseruare in esse, nec dare esse, nec etiam est necessaria, quia quamuis filius dependeat a patre, Deus potest immutare, & etiam filius plus; & principalius dependet à Deo, ideo talis dependentia creaturæ est dependentia secundum quid.

Dices, quod sunt distincta solum secundum magis, & minus, vt maior albedo, & minor. Dico, quod non, imo dico, quod sunt omnino alterius rationis, quia quantumcumque addens ad dependentiam creaturæ, nunquam attingeret ad illam, quæ est ad Deum, & ideo actus, qui necessario sequitur in voluntate ex illa, est alterius rationis ab eo actu, qui sequitur ex illa: ergo sequitur Conclusio principalis, quia dependentia est ratio formalis adorationis, & dependentia ad Deum & creaturam sunt alterius rationis. Arguo enim sic, Distinctio formalis obiecti in diuersas species arguit distinctionem actuum in diuersas species: sed dependentia ad Deum & creaturam, quæ est formale obiectum adorationis, sunt diuersæ species: ergo actus adorationis eis correspondentes. Illa autem adoratio quæ est respectu Dei, vocatur latria, quæ est idem quod seruitus, & quia hæc seruitus est totalis, ideo obtinuit nomen seruitutis simpliciter, & generaliter, licet etiam in creatura sit seruitus, tamen non est nisi secundum quid. Dico quod potest obtinere nomen commune, quod est seruitus, vel subiugatio. Sed hoc est dupliciter, quia potest accipi, vel pro actu interiori, & talis actus est vera adoratio, quæ est subiectio cordis, nec forte est alia in Angelis, & vocatur simplex adoratio, sed declaratio per exteriora, vt per signum, scilicet, genuflectendo; verbo, scilicet protestando, & exprimendo; vel facto, scilicet sacrificando, tales actus non sunt formaliter adoratio, nisi inquantum sunt signa actus intrinseci: vnde sacrificare, quia est determinatum signum adorationis interioris, ideo si exhiberetur creaturæ, esset idolatria; sed si sit tale signum, quod non est signum determinatum respectu actus interioris, scilicet adorationis, sed alterius puta reuerentiæ, talia sine idolatria exhiberi possunt creaturæ, vt genuflexiõ; talia enim non ex se, nec ex vsu sunt præcisa signa actus, qui est latria, sicut est sacrificium. Secundo aliter dico, quod inquantum ex frequenti subiugatione generatur habitus, si talis habitus sit conformis rectæ rationi, & recto iudicio intellectus, & sic respectu obiecti debiti est virtus, quæ est latria: si autem non respectu obiecti debiti, vel rectæ rationis, tunc est Idolatria: latria ergo est virtus, respectu obiecti conuenientis cum debita circumstantia conformis rectæ rationi, cuius oppositum est idolatria. Quia enim circa

circa istos actus possumus nos bene habere, vel male, ideo circa eos potest esse virtus, & vitium.

Sunt etiam alia nomina exprimẽtia istos actus, vt pietas, quæ est dulcedo, & amor in ordine ad illum: explicat enim latriam, cuius oppositum in Scripturis vocatur impietas. Dicitur etiam Eusebia, idest bonus cultus, scilicet Teusebia, idest, diuinus cultus; vel dicitur religio, idest, religatio per istam virtutem in vnum modum colendi, sed proprium nomen est latria.

Si quæras, qualis virtus est. Dico quod moralis, & ratio est, quia non habet Deum pro obiecto immediato, sicut habent omnes virtutes theologicæ, & ista est immoderatiua passionum, vel actuũ humanorum, & potest dici latria pars Iustitiæ, quæ est reddere vnicuique, quod suum est, & fundatur iustitia super obligationem: & similiter est virtus spiritualis, quia habet obiectum speciale sub ratione spirituali, licet dici possit generalis respectu plurium. & ista dicta sint de latria.

ARTICVLVS II.

De Dulia.

NVnc de Dulia dicendum. Dico, quod dulia, est alterius rationis, & distinguitur specificè à latria, quia dependentia à creatura non est totalis, nec necessaria, nec solitaria, ideo est alterius rationis.

Item: quia est partialis, & tamen est adoratio non simpliciter tamen, & propriè, quia non totalis, & idem est secundum quid, quia dependentia, super quam fundatur, est secundum quid, vnde cum dicitur in Scripturis, Dominum Deum tuum adorabis, & illi soli seruies, intelligitur de simplici adoratione. *Deut. 4.*

Dico etiam vltra, quod habet species non secundum numerum creaturarum, sed penes diuersas dependentias, quia alia est dependentia, qua dependes a patre, alia a Rege, alia a magistro: nam a patre dependes quantum ad principium essendi, vel secundum rationem causati non totaliter; a Rege, sicut a conseruante te de libertatibus, & inquantum defendit te; a magistro, inquantum instruit te, & sic de alijs, ideo sunt alterius rationis, & sunt alij actus in merito, quia voluntas aliter se habet contra ipsa.

Sed an dulia, & hiperdulia sint alterius rationis, vel species distinctæ, dico, quod potest dici, quod sunt alterius, quia sicut diuersa dependentia distinguũtur adorationes, si ergo sit vna dependentia excellens singulariter omnes alias, illa erit alterius rationis. & quia à Christo habes meritoriè bonum gratiæ, & gloriæ, quia mediator, & istud bonum est altius, & nobilius, ideo tu teneris, te subiugare illi vltra omnem aliam creaturam, & dependentia, qua ab eo depẽdes, est alterius rationis à dependentia ab omni alia creatura, & ex hoc habes hiperduliam aliam speciem à dulia, vt sic sit dulia, quæ debetur creaturæ ratione dependentiæ, quæ est communis in creatura; sed hiperdulia est respectu singularis dependentiæ, & tamen stet intra limites creaturæ. Tunc dico, quod dulia tot modis dicitur, quot modis potest sumi diuersimodè dependentia ad creaturam.

ARTICVLVS III.

Quæ debeant adorari.

DE tertio articulo, quæ sunt illa, quæ debent adorari, ponitur e contra talis distinctio, quod aliqua per se adorantur illa, quibus per se competunt species adorationis, quæ sunt latria, & dulia, & hiperdulia: tunc latria debetur Trinitati, & vnica, quia vnica est dependentia omnis creaturæ ad totam Trinitatem, & vnum formale obiectum est ibi, & talis dependentia est ibi vniuersalis, simplex, & necessaria, & solitaria, quæ inquantum dependentia est obiectum formale latriæ, vt patuit. Hiperdulia vero debetur humanitati Christi, quia omnis creatura dependet ab eo nobiliori modo, & respectu nobilioris boni, scilicet gloriæ & gratiæ, scilicet, inquantum est mediator. Dulia vero secundum diuersas species diuersis attribuitur, quia vel dependes ab aliquo in donis gratiæ, & sic dependes a Sanctis, non quod dent gratiam creando, sed merendo tibi gratiam in vita, propter exempla sua, & ratione istius dependentiæ debetur adoratio; & quanto ista dependentia est altior, tanto potior est dulia, & sic debetur excellentiori modo Virgini beatæ. Et propter hoc dicunt quidam, quod quia beata Virgo plus nobis meruit de gratia, & gloria, quod sibi debetur hiperdulia, & Christo similiter hiperdulia: Alijs vero Sanctis debetur dulia, & quia omnes Sancti se habent ad modum vnius rationis in merendo, scilicet per modum procurantis, & impetrantis, non per modum mediantis; ideo respectu omnium est vna species duliæ, licet secundum plus, vel minus, secundum quod magis, vel minus nobis procurant gratiam.

Si autem dependes in bonis fortunæ, sicut dependes a Rege, vel a Magistro, tunc talis dependentia amittit nomen adorationis, vt sic adoratio contineat latriam hiperduliam Christo, & duliam quæ Sanctis; Regibus autem, & magistris magis debeatur reuerentia, licet talis reuerentia adoratio dici possit, quia consistit in dependentia, & aliquando etiam in Scriptura talis reuerentia vocatur adoratio, vt cum dicitur: Adorauit Regem pronus in terram. Si vero loquimur de adoratione per accidens, dicit quidam Magister solemnis, quod fit quinque modis, scilicet ratione significationis, imitationis, continentiæ, pertractationis, condensationis; & resolutionis. Sextus modus est ex vi relationis, licet istum modum non teneam, vt dicam inferius.

Primo igitur adoratio debetur alicui per accidens ratione interioris significationis. Vbi nota, quod in omnibus istis modis, semper adoratur aliquid propter aliud, ita quod illa adoratione, qua adoratur aliquid per se, eadẽ adoratione adoratur per accidens illud, quod in ordine ad ipsum aliquo istorum modorum adoratur: ergo primo adoratur aliquid per accidens ratione significationis, vt verba sancti Euangelii, & Sacramenta. Secundo adoratur aliquid per accidẽs ratione imitationis, vt imagines non per se, quia sic esset idolatria; sed in ordine ad illud, cuius sunt imagines, & imitatio, & isto modo imago quæ expressius repræsentat illud, quod per se adoratur, deuotius po-

test adorari; sicut imago Beatæ Virginis quam fecit Beatus Lucas. Sic, & Veronica Christi hodie deuotius, & cum maiori reuerentia adoratur.

Tertio adoratur aliquid ratione continentiæ, vt species in Sacramento altaris, vt columba in qua apparuit Spiritus sanctus, similiter Abraham illos tres viros, in quibus Trinitas apparuit; sed credo, quod istud melius diceretur, quod per modum significationis.

Quarto: Ratione pertractationis, vt pater noster, & huiusmodi, quæ ponuntur super reliquias Sanctorum, & sic excellentius adoratur Crux Christi vera, quæ pertractauit membra eius. Sic etiam beata Virgo, quia ipsum Christum dulcissime pertractauit.

Quinto ratione condensationis, & resolutionis, nam sicut in generatione est processus ab imperfectis formis ad perfectas, sic in resolutione; sed corrumpendo est è conuerso à formis perfectis ad imperfectas, tunc omnes formæ, quæ sunt mediæ in resolutione, quas per se natura non intendit, possunt adorari isto modo, vt corpus, brachia, cineres, & huiusmodi, quæ descendunt à Sanctis: si vero fieret resolutio in formam terminatam, vtpote in vermem, tunc non debet adorari talis forma isto modo.

Sextus modus est per relationem, vt si animal generetur ex ossibus, vel corporibus, potest materia adorari sub illa forma per relationem inquantum, scilicet fuit sub forma sancti, vt bufo, vel vermis inquantum referuntur ad illum terminū, cuius fuerunt: sed de sexto modo non reputo verum, quoniam in illa materia nil remanēt, quod fuerit Sancti, cum non sit aliquid hoc.

Ista reputo pro vno intellectu vera, sed pro alio falsa, nam illa adoratio, vel accipitur pro actu exteriori, vt osculari, genuflectere, &c. & tunc quinque modi continent veritatem, vt patet discurrendo; sed ille actus exterior non est formaliter adoratio. Sed si de actu interiori, quæ est recognitio seruitutis in voluntate, non credo, quod aliquid possit per accidens adorari, vnde non debes te subiugare illi, nisi solum Christo, vel Deo, & ratio est, quia illud iudicium est de actu voluntatis, & reputatione intellectus, à quo oritur actus in voluntate: sed planum est, quod nec per se, nec per accidens iudicas te dependere ab aliquo prædictorum modorum.

Si vero accipias actum interiorem pro actu reuerentiæ, sic possum talem actum exhibere prædictis, quando reputo, quod ista adoratio magis sit reuerentia quædam, vt Crux magis reuereri dicatur, quam adorari; vel tali, & tunc ex eo obijcio actum exteriorem, qui est signum huius reuerentiæ interioris, sed respectu illorum, quæ per se adorantur, dicitur bene cultus, & obsequium, & quia adoratio est cultus mentis, ideo quod nulla res nisi per se adoratur, nisi accipiatur adorare pro reuereri.

Et hic potest videri: Vtrum crux debeat adorari, vel dulia, vel latria, dico, quod non per se considerata, sine relatione ad corpus Christi, quod tetigit, & sustentauit, & repræsentat, quia ibi non est proprie adoratio: sed dulia, & latria exprimunt mihi adorationem, ideo crux non est adoranda dulia vel latria.

Circa vltimum Articulum, & principale propo-

A situm: Vtrum caro Christi, & anima debeant adorari adoratione, quæ est latria, an dulia. Dicendum, quod non latria, quia latria exprimit seruitutem, quæ est vere species adorationis: nulla autem creatura propriè adoratur, sed debent venerari, nam aliud dicit venerari, quam adorare, vt dictum est.

De isto ergo quarto articulo expedio me, quoniam si quæstio fiat de adoratione per se, planum est, quod per hiperduliam debet adorari, prout à Verbo separata concipitur, quia ab eo dependens

B in excellentissimo bono, scilicet gratiæ, & gloriæ, & modo nobiliori, & singulari, quia nulli alteri creaturæ dependet quis in ratione mediatoris, nisi à Christo inquantum homo, sed hoc quæstio non quærit. Sed quæstio quærit, vtrum capiendo humanitatem in verbo ratione vnionis quidditatiuæ, vtrum talis habitudo det sibi, quod possit cum Verbo adorari adoratione, quæ est latria.

Dicunt quidam, quod aliquid adorari est tripliciter, vel obiectiuè, vel formaliter, vel materialiter. Exemplum; video colorem, & video lapidem, cuius est color: sed lapidem video obiectiuè,

C vel formaliter, vel materialer, quia coniunctum formali obiecto, scilicet colori; sed colorem video formaliter in ratione obiecti per se, & principalis. Ad propositum latria debetur humanitati Christi modo, scilicet obiectiuè materialiter, quia vnita verbo, sed secundo modo, non, quia quantumcumque sit vnita, non habet quod sit formale obiectum adorationis, quod semper manet intra limites creaturæ, nam obiectum formale est tota Trinitas.

D Sed contra istum modum, arguo quantum ad ad primum membrum, scilicet, quod latria debeatur obiectiuè humanitati Christi. Arguo enim sic contra eum.

Quando aliquis actus alicuius potentiæ fertur in aliquam rationem formalem per se, sed debet ferri in aliud obiectiue, oportet, quod formaliter ratio inhæreat sibi, vt patet in exemplo suo, nam color inest lapidi; sed formalis ratio adorationis, quæ est, dependere ab eo, quod adoratur totaliter adoratione latriæ, non communicatur totaliter humanitati Christi: ergo.

E Dico, quod humanitas est coniuncta Deitati, & ideo ratione huius communicatur sibi, quod sufficit, quod formalis ratio sit ei vnita, & copulata ei, quod obiectiuè debet terminare actum potentiæ.

Contra, dulcedo in lacte copulatur albedini, quæ est formaliter obiectum visus, & tamen non videtur dulcedo obiectiuè, nec etiam materialiter, ita ibi de humanitate Christi.

Item; illud est obiectum adorationis, quod est

F obiectum actus voluntatis, de quo dixi supra, scilicet seruitus: sed humanitas Christi non est obiectum actus voluntatis illius, scilicet, qui est seruitus, quia non intendo seruire sibi, sed ratione diuinitatis, quare modus iste non placet.

Ideo dico, quod aliter est loquendum de adoratione, & aliter de veneratione; humanitati enim Christi debetur adoratio, & ipsam venerari super omnem creaturam, & de exteriori omnem actum

venerationis, quæ debetur vnitati, & vnum actum quem debemus exhibere, scilicet diuinitati, & humanitati.

Dico

Dico venerationis esse, hoc est ratione vnionis

A **ster: Vtrum Christus in quantum homo fuerit persona. Item de Prædestinatione, Vtrum fuerit prædestinatus. Tertio de Adoptione: Vtrum fuerit filius adoptiuus. De primis duobus iam patet in præcedentibus. Solum quæro, Vtrum Christus fuerit filius adoptiuus: vel, Vtrum in Christo fuerit filiatio adoptiua. Quod sic: Vbi est præcisè, & immediatum fundamentum alicuius relationis, ibi est relatio sequens fun-**

B **damentum: sed immediatum fundamentū filiationis adoptiuæ est in Christo: ergo.**

Probatio minoris, immediatum fundamentum filiationis adoptiuæ est natura rationalis graria informata, vt omnes concedunt: sed hoc maxime fuit in Christo: ergo.

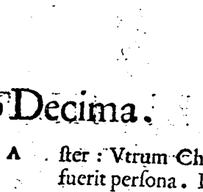
Item, quicquid est dignitatis in creaturis, totum est attribuendum Verbo: sed dignitatis est inter homines esse filium adoptiuum: ergo.

Item: Christus, secundum quod homo est Filius Dei; & secundum quod homo est gratuitus Filius Dei, non naturalis, quia sic est à Deo per generationem æternam: ergo relinquitur, quod sit gratuitum: tunc sequitur quem his vocamus, esse filium adoptionis. Sed hic sunt tria inquirenda.

Quæstio I.

ARTICVLVS I.

An Deo conueniat actiuè adoptare.



PRIMO, An Deo conueniat actiuè adoptare. Secundo: Cui personæ in diuinis conueniat adoptare. Et tertio: an adoptio passiua conueniat Christo.

Est autem regula Anſel. Monol. 5. quod quicquid perfectionis naturalis, vel

B **moralis, vel consuetudinalis est in creatura, totum debet attribui Deo: tunc licet filiatio adoptiua actiuè non sit perfectio naturalis, est tamen consuetudinalis: nam adoptio inter homines fuit inuenta, quando scilicet aliquis habens affluentem hæreditatem non habet liberos ad illam, vel quia sunt**

F **indigni, si habet, vel quia hæreditas tanta, quod potest alios admittere extraneos non absolutè, sed adoptando intrinsecè, vt sic admittat eum ad amorem filialem. hoc autem patet esse perfectionis in hominibus; sed aliud attribuendum est Deo: vnde esto, quod Deus habeat Filium æternum dignum, & alios, vt angelos, quia tamen hæreditas est tanta, quod potest absque sui diminutione ab alijs possideri, dignum est aliquos adoptare ad hanc hæreditatem, quos admittat ad amorem filialem: ex hoc colligitur, quod adoptio non est, nisi admissio personæ extraneæ ad amorem naturalem, ex quo deputetur ad hæreditatem.**

Dico

DISTINCTIO X.

Circa Distinctionem Decimam quærit Magi-

Dico autem admissio extranei, quia si esset naturalis, non esset adoptio.

Secundo dico, aut ad amorem filialem, quoniã si esset ad aliquod aliud donum, non propter hoc magis diceretur filius, quam alius.

Dico tertio, ex quo amore deputetur ad hæreditatem, quia si hoc deficeret, non esset filiatio adoptionis: sed hoc Deo competit, quod nos deputet amore filiali ad hæreditatem gloriæ, iuxta illud Pauli ad Hæbr. cap. 1. Ego ero illi in Patrem, ipse erit mihi in Filium: ergo. Ergo Deo attribuetur ista perfectio, licet sit consuetudinalis, hoc de primo articulo.

ARTICVLVS II.

Cui Personæ in diuinis attribuatur adoptio.

CIrca secundum, cui Personæ in diuinis attribuamus adoptionem actiuam. Videtur quod Patri, quia habet Filium naturalem: ad eundem autem pertinet adoptare, ad quem pertinet filium naturalem habere.

Sed quod Filio, videtur per illud Apostoli ad Galatas cap. 4. Misit Deus Filium suum natum ex muliere, factum sub lege, vt eos, qui sub lege erant redimeret, vt adoptionem filiorum reciperemus.

Tertio videtur, quod Spiritus sanctus, quia adoptio fit per gratiam: ergo.

Dico, quod toti Trinitati conuenit adoptare: nam tota Trinitas vnica adoptione adoptat: sed appropriatè tanquam principali agenti ex auctoritate debetur Patri, sicut potentia, quia illius est primo communicare hæreditatem, cuius est primo hæreditas: sed Patris est primo, vt dicit Glossa prioritate originis: ergo. Per modum autem meriti & exemplaris debetur Filio, eo quod sua passio fuit nobis meritum, & medium ad hoc, vt essemus filij adoptionis; sed quia adoptio formaliter fit per gratiã: & gratia Spiritui sancto appropriatur, isto modo dico appropriatè debetur Spiritui sancto. hoc de secundo articulo.

ARTICVLVS III.

An adoptio passiua conueniat Christo.

DE tertio articulo dicitur, quod adoptio passiua non conuenit Christo, & ratio est, quia, vt dictum est, adoptio non debetur nisi personæ extraneæ ab hæreditate: sed persona, quæ est in Christo, non est extranea ab hæreditate, nec etiam filiatione: ergo. Igitur secundum istos Christus est filius naturalis, non adoptiuus.

Cõtra: Ista ratio concluderet, si filiatio esset immediata conditio suppositi, & formaliter: sed hoc non est, quia solum est conditio suppositi vt quod, non vt quo, quia filiatio temporalis non fundatur immediatè super personã Verbi: sed super humanitate: ergo videtur, quod Verbum possit esse filius adoptiuus vt quod, sed per humanitatem, vt quo, sicut supposito Verbi attribuitur filiatio temporalis vt quod: sed per naturam humanam vt quo formaliter est filius temporalis beatæ Virginis: non ergo videtur inconueniens sequi, si ponatur filiatio adoptiua, vel si adoptiõ in Christo, quam si ponatur filiatio temporalis ex Virgine, & tamen hoc conceditur ab omnibus.

Dices forte, quod in Christo natura humana nunquam fuit extranea, & ideo sibi, vt sic non conuenit adoptio.

Contra, vel intelligis per extraneum esse oditum, & tunc cum beata Virgo, nec Angeli boni nunquam fuerint oditi: sequitur, quod non fuerint illi adoptiui, quod falsum videtur.

Item, non video, quod esse oditum requirat adoptionem, nam nulla imperfectio confert aliquid alicui, vt perfectionem recipiat. Et videmus communiter contrarium de multis. Vel dicis, quod importat carentiam gratiæ: sed nec hoc stat, quia vel requiritur carentia gratiæ præcedere adoptionem prioritate temporis, & planum est, quod nõ: nam angelus nunquam fuit in tempore sine gratia, & tamen est filius adoptiuus: vel dicis, quod requiritur prius carentia gratiæ ordine naturæ, & hoc non, quia humanitas Christi ordine naturæ præcessit gratiam: ergo. Igitur tota difficultas est, quia filiatio adoptiua est conditio suppositi, non tanquam fundamenti, sed naturæ: ergo sicut natura dat Verbo, quod sit filius beatæ Virginis, non video, quare non dat, quod sit filius adoptiuus. & ob hoc dicunt quidam, quod sic. Sed quia hoc videtur repugnare auctoritatibus Sanctorũ, ideo non teneo cum eis ex toto.

Dico ergo, quod potest concedi, quod ibi fuit vera ratio adoptionis, quia fuit ibi creatura, scilicet natura humana: sed propter hoc non debet concedi, quod sit filius adoptiuus. Probo, quia quando aliquod prædicatum potest inesse simpliciter, & secundum quid, & secundum partem diminuentem, cum tale prædicatum contigerit actu inesse, vtroque modo non debet dici. Si enim tale simpliciter, quod sit tale secundum quid, & secundum partem diminuentem, vt Sortes.

Si enim simpliciter albus non debet dici, & addi, quod est albus secundum dentes, non quod prædicatio non sit vera, sed est suspecta, quia quando fit prædicatio secundum partem diminuentẽ, quia innuitur, quod talis prædicatio non sit vera simpliciter, vt si dico, Sortes est albus secundum dentẽ, quodammodo debeo intelligere, quod non simpliciter, sed filius naturalis & adoptiuus se habent sicũti simpliciter, & secundum quid, quod dicitur de isto, ille est filius non simpliciter, sed adoptiuus, quæ est dictio diminuens: Christus autem non solum est filius adoptiuus, sed naturalis: ergo licet ratio adoptionis sit in Christo, & hoc ratione humanitatis, non tamen debet concedi, quod sit filius adoptiuus, quia esset sensus, vel motiuum praui intellectus, scilicet, quod non est filius naturalis, sicut si dico, iste est pulcher in oculis, est sensus, quod non sit in alio corpore toto: & hoc maximè est attendendum, ad excludendum errorem dicentium, quod Christus non est filius naturalis. Sed si velis separare rationem adoptionis à Christo, licet non videam hoc, dicerem tunc, quod nullus dicitur filius adoptiuus, qui per gratiam habet ius in hæreditate, tunc Christus, licet inquãtum homo generatus per comparationem ad terminum, præcisè non habeat illud, habet tamen quantũm ad communicans, & coincluſum, & illud est Deitas. Sed de hoc non curo, quia non habeo pro inconuenienti, quod in Christo sit ratio adoptionis, dummodo propositio non concedatur ex causa præassignata.

Ad

Ad primum autem in oppositum concedo maiorem. Ad minorem dico, quod gratia & gloria in Christo non fuerunt ratio vnionis; sed magis è cõuerso: Vnde Deus prius præordinauit hunc hominem vniri, quam tantum gloriæ sibi dari; tunc dico, quod in Christo filiatio naturalis, & vnio præcesserunt filiationem adoptionis: ergo dico, quod virtute vnionis debetur sibi gloria, non virtute gratiæ, quare sequitur, quod non habuit ius in hæreditate per gratiam, sed per vnionem, & ideo non fuit in Christo ratio adoptionis, & hæc videtur intẽtio Magistri dist. 4. cap. supra allegato, igitur est filius: sed ratio filiationis istius non est gratia, sed vnio: & quia vnio fuit gratia, potest dici, quod est filius gratiæ, & per gratiam habet ius in hæreditate: sed ista gratia est gratia vnionis, non adoptionis, & differunt istæ duæ gratiæ, quia gratia adoptionis fundamentum habet gratiam gratum facientem, ista autem est excellentior gratia, scilicet ad vnionem personæ.

Ad argumenta in oppositum. Ad primum dico, quod minor est falsa. Ad probationem dico, quod Christus habuit vnionem per aliquam gratiam. Vel concedendo minorem dico, quod conclusio non sequitur, quia fieret prædicatio secundum dictionem diminuentem.

Ad secundum dico, quod adoptio simpliciter non est perfectio, imo includit imperfectionem: nam ex hoc dicitur filius adoptiuus, quia non potest esse naturalis.

Ad aliud dico, quod diuisio non est sufficiens, quia ex aliquo alio potest esse, quod sit filius, vt forte ratione vnionis, vel dato, quod sit non debet concedi ratione erroris inducendi.

Ad argumenta de fundamento per interemptionem, vnde dico, quod illa natura per aliam gratiã quam per adoptionem: vel dicam, quod est ibi fundamentum illa natura, tamen non debet dici filius adoptiuus, propter malum intellectum.

Ad aliud dico, quod non est perfectio simpliciter, sed in hominibus alijs.

Ad aliud dico, quod licet sit gratia informatus, tamen non est propter hoc filius adoptiuus, vt patet. Vel dico, quod est filius adoptiuus quantum est ex se, non tamen debet concedi.

DISTINCTIO XI.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum Christus potuit dici creatura.

ARguo primo, quod sic. Christus humanitate est homo, & est animal, & est corpus, & est substantia: ergo est creatura. Antecedens patet Decretal. Alexandri Papæ cap. Cũ Christus, extra de Hær. Probo consequentiam: Si est substantia, aut creata, aut increata; non est substantia increata, quia sic est per diuinitatem: ergo substantia creata.

Item, ad idem forma, quæ dat esse inferius, dat esse superius, vt anima dat esse hominem, & animal: sed humanitas dat Christo esse substantiam: ergo dabit esse creaturam, quia substantia diuidit ex vno latere ens creatum. Secundo arguo ad idem sic. Christus est creator secundum diuinitatem: ergo est creatura secundum humanitatem. Antecedens patet, consequentiam probo, quia proprietas consequens naturam humanam, ita potest attribui Christo, sicut proprietas consequens naturam diuinam.

Contra est Magister in littera. Item, si Christus esset creatura, tunc esset vere filius adoptiuus, q̃ est in quæstione præcedenti negatum. Respondeo. Sciendum, quidam negant conclusionem sic, licet in supposito Verbi humanato sit communicatio idiomatum, tamen quando sic est, quod vna proprietas vnius naturæ, repugnat naturæ, & proprietati alterius, secundum talia non fit communicatio idiomatum: sed esse creatum repugnat diuinitati, & eius proprietati: ergo. Probatio istius: proprietas enim & conditio Deitatis est æternitas, æternum autem dicit semper fuisse: sed esse creatum repugnat diuinitati, dicit incipere esse, nam dicit esse post non esse: ergo. Sed ista ratio non concludit, quoniam mortalitas repugnat immortalitati, quæ est conditio Deitatis, & tamen hoc non obstante, dicitur Christus mortalis, secundum quod homo. Item, dicitur passibilis, cum tamen diuinitatis sit impassibilis. Item non dicit desinere esse post esse: ergo repugnat æternitati, & tamen Christus dicitur mortuus. Igitur ratio assignata non videtur esse sufficiens.

Ideo alij dicunt aliter, siue dant aliam rationem ad eandem conclusionem, sic: Licet proprietates positiuæ naturarum communicentur suppositо, tamen non communicantur proprietates negatiuæ illarum positiuarum, quia tunc sequeretur, quod oppositа essent in eodem, vt dicitur, Christus est creator, non tamen potest dici non est creator.

Ad propositum: Creator dicit positiuam rationem, quia esse ex se; sed creatura dicit negationem istius, scilicet non esse ex se: ergo.

Contra: licet proprietates negatiuæ, vt dicit, non communicentur, concedo hoc de illis, quæ dicunt, & importãt formaliter negationem: sed de illis, quæ important negationem non formaliter, sed communicantur, non sic; vt patet, quia Christus dicitur æternus, & temporalis, mortalis, & immortalis.

Ad propositum: Creatura licet dicat non esse ex se, tamen hoc est excommunicatum, nam creatura de suo significato primo dicit positiuum, licet illud positiuum includat non esse ex se: ergo dico, quod prò mortali, & immortali; sed non proprietates positiuæ, & negatiuæ, vt dico de Creator, & non Creator.

Item dicunt alij tertio, quod proprietates, quæ absolutè consequuntur naturam vnam, communicantur, non tamen proprietates, quæ consequuntur naturam in ordine ad aliud. Exemplum, quia non dicimus, quod Christus sit assumptus, nec diuinitas sic assumpta prædicatur assumpta. Ad propositum; creatura dicit ordinem ad Creatorem.

Sed ista ratio non concludit, quia pari ratione creator dicit ordinem ad creaturam: ergo non dicam, Christus est creator. Item, Christus est minor,

nor, vt dicit in Ioanne, & tamen minoritas dicit ordinem. A

Alius Doctor dat aliam rationem, dicens, quod creatio differt à fieri, nam fieri dicit duplicem respectum, scilicet, ad non esse præcedens, eo quod sit accipere esse post non esse.

Item, ad principium, & agens, quod transfert de non esse ad esse, tunc creatio differt à fieri, quantum ad istos duos respectus, nam per respectum ad agens differt, quia creatio non dicit respectum ad quodlibet agens, sed ad primum ens, fieri autem potest dicere respectum ad quodcumque aliud. B

Quantùm etiam ad secundum respectum differt, quod creatio non est respectu cuiuscumque non esse; sed respectu non esse simpliciter, quod est cõtradictionis: sed fieri potest dicere respectum à nõ esse, non simpliciter, sed in susceptiuo. Tunc dicit vlterius, quod quædam creantur propriè, quædam communiter. Primo modo creantur illa, quæ sunt immediatè à Deo, & isto modo Christus non est creatura, etiam in quantum homo, quod sic accipit esse per generationem. Si secundo modo, sic dicitur, vel quod accipiat esse non de esse simpliciter, C quod habeat respectum ad non esse simpliciter: sed in aliquo susceptiuo, & sic sunt omnes creaturæ inferiores respectu materiæ, & sic Christus; sed attendo hic, quod illud, quod creatura accepit esse post non esse, & hoc vel totale vel partiale, vt si dicam, quod totus homo creatur, vel forma hominis. Tũc ad propositum, Christus non fuit creatura primo modo, vt dictum est, nec secundo modo quantum ad primum membrum, vt quod accepit esse tale, vt patet; nec etiam potest dici creatura propter secundum membrum, vt quod accepit esse partiale D ratione humanitatis, & hoc quod suum esse suppositi est æternum, vnde licet natura sit creata, non tamen det Verbo, quod denominetur vt creatura, & hoc probatur duplici ratione. Prima ratio, quia creatura dicit inceptionem esse, & ita repugnat æternitati, quæ est proprietas Filij Dei; sed vbi est repugnantia vnius proprietatis ad aliam, ibi non potest fieri denominatio vnius ab altera, siue ab inferiori ad superiorem. Praterea: æternũ dicit esse simpliciter, creatura verò dicit esse secũdum quid, sed denominatio non potest fieri à secundum quid E ad simpliciter: ergo.

Item secundo sic, nulla denominatio, quæ consequitur totum, & partem ex æquo, inest solum per naturam, nisi sit à parte suppositi, vt Sortes non dicitur vnus ab albedine, sed ab intelligendo, sed creatum esse est conditio tam naturæ, quam suppositi: ergo vbi natura est creata, suppositum increatum, non potest suppositum denominari creatum creatione naturæ; sed bene dicitur generatum, quia generatio bene terminatur ad esse simpliciter; sed non oportet quod illud sit esse primum. F

Iste modus non placet mihi, nã non capio quod esse primum, & totale sit per creationem semper. Probo: nam gratia creatur in anima, & tamen nõ capit esse primum, sed primum esse est animæ.

Item, albedo dicitur creatura, & tamen non habet esse primum totale, imo per generationem, ita dicam de humanitate, vel in Christo, vel alibi.

Item, quæ generantur, per generationem capiũt esse totale, & primum, & tamen sunt creata.

Dico ergo, quod quando aliquid habet in se formam, per quam denominatur à forma, sic potest denominari à conditione illius: ergo cum humanitas dat esse hominem, non video, quare non dat esse creaturam, cum esse creaturam sit propria cõditio tam humanitatis, quam effectus eius formalis, quod est esse hominem: ergo non video, quod positio ista sit multum bona. Quare teneo cum Magistro in littera, & ratio est facta in præcedenti quæstione, quoniam quando est aliquod prædicatum, quod est aptum natum attingere totum, & partem diminuentem, non debet fieri denominatio cum additione partis diminuentis: sed creator dicit esse simpliciter, creatura verò dicit esse secundum quid: non ergo debet concedi, quod sit creatura ratione praui intellectus, quia posset esse motiuum credendi aliquibus, quod esset purè creatura, non creator: sicut si dicerem: iste est albus secundum manum, esset quasi dicere, non est albus secundum aliam partem. Vnde fuit error Arrij, quod Christus esset pura creatura, propter quod non cõceditur, quod Christus dicatur creatura. Et hæc est intentio Augustini lib. 1. de Trin. cap. 6. propefinem, quod creator sit creatura, ad excludendum tamen errorem Arrij, est negandum, ad istum dico intellectum. & hoc patet in littera: ergo dico, quod sicut Christus, secundum quod homo est factus, est creatura, quia alias omnes rationes, quas adducis, quod non sit creatura, adducam quod non sit factus: dicam ergo, quod nihil est factum, nisi suum esse totale primum sit factum. Ad primum dico, quod verum est secundum quod homo; sed ideo non conceditur propter malum intellectum.

DISTINCTIO XII.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum Christus potuerit peccare in quantũ homo.

TQVOD sic probo: Christus habuit liberum arbitrium: ergo potuit peccare. Antecedens patet, consequentia probatur, quia ratione liberi arbitrii peccatum imputatur. Item Christus fuit viator: ergo potuit peccare. Item Christus potuit mereri: ergo potuit peccare: antecedens patet, quod fuit viator: consequentia probatur, quia opposita nata sunt fieri circa idem, & ratio confirmatur, quia ex hoc beati non peccant.

Contra: Christus potuit peccare: ergo & Deus, quia Christus est Deus. Item, Beati non possunt peccare, quia sunt confirmati per gratiam: ergo pari ratione nec Christus, quia comprehensor.

Respondeo dico, ℣ de facto Christus non potuit peccare, per eandem rationem, per quam concedo hoc de beatis, quia Christus fuit comprehensor: de ista autem immobilitate quo formaliter, dixi in secundo. Sed de possibili, An Verbum potuit assumere naturam peccabilem, ista est eadem quæstio cum illa, Vtrum potuit assumere naturam non fruentem: ergo de tertio de ratione impeccabilitatis videndum est.

Dicunt

Dicunt de hoc quidam, quod formaliter ista impeccabilitas in Christo fuit ex vi vnionis. Qua probo, quod non formaliter, nam vnio hypostatica formaliter non est, nisi esse alterius intrinsecè, hoc autem formaliter non ponit effectum suum in intellectu, vel voluntate, quare non est principium formaliter actiuum voluntatis, vel intellectus: igitur non dabit voluntati formaliter, quod esset impeccabilis. A

Si vero dicas concomitanter, vt quod talis vnio exigat naturam impeccabilem, sic dicunt quidam, quod potuit assumere naturam non fruentem, sed tenco oppositum, scilicet, quod concomitanter exigit naturam impeccabilem: sed hic concomitari potest dupliciter accipi, vno modo, quod illud non possit esse sine isto, sed præsupponat illud, & sic manifestum est, quod vnio non præsupponit gloriam. B

Alio modo non præsupponendo, sed comitanter, vt vnio sit impossibilis stante natura indigna, quia scilicet non se compatiuntur, vt sic exigatur fundamentaliter, quod fundamentum sit dignum: & sic dico, quod impossibile est vnionem C fundari super naturam, quam statim gratia non sequatur, vt hoc etiam sit impossibile respectu Dei, quia non solum, quod implicat contradictionem, est impossibile apud Deum: sed etiã quodcumque, quod opponitur, & repugnat ad suam decentiam; tunc manifestum est, quod hoc fuisset vnioni indecens, quia sic Deus potuisset dici peccator, quare dico, quod Deus nec de potestate absoluta, nec ordinata hoc potest, quod fuisset summè inordinatum.

Tunc ad propositum dico, quod confirmatio D Christi fuit per gratiam, & tunc cum gratia quælibet præsupponat gratiam simpliciter, sic ista vnio.

Ad argumenta in oppositum dico, quod licet habuit liberum arbitrium, fuit tamen confirmatum, & immobilitatum, immobilitari autem in bono, non repugnat libertati.

Ad aliud dico, quod fuit simpliciter comprehensor: nam viator dicitur per respectum ad terminũ, in quo mundus est, & ideo per istum respectum impossibile est, quod fuerit viator, quia erat in termino, quia beatus; sed per alium respectum potuit dici viator. E

Ad aliud dico, quod antecedens est falsum, nam beata Virgo potuit mereri alicui gratiam, & tamẽ non potuit peccare. Idem dico de aliis Sanctis, qui merentur, & possunt mereri nobis gratiam, igitur ratio, quare quilibet beatus sibi non potest mereri, est, quia ipse est iam in fine, & termino, & actus ille nunquam est ad finem, sed in fine: licet ergo sibi non possint, possunt tamen nobis mereri. F

DISTINCTIO XIII.

Quæstio I.

Circa Distinctionem Decimamtertiam quærit Magister: Vtrum singulariter fuerit in anima Christi totius gratiæ plenitudo, dico singulariter, si fuerit gratia singularis, dico plenitudo, ad videndum quantitatem gradus illius. Et arguo quod non, quia in anima Christi fuit totius gloriæ plenitudo: ergo non totius gratiæ. Antecedens patet, consequentiam probo: quia perfectum, & imperfectum: ergo. & confirmatur ratio, quia gratia, & gloria se habent sicut via, & terminus: impossibile est autem, quod idem plenè sit in via, & termino: ergo.

Item, natura nihil facit frustra, nec superfluit: ergo multo magis Deus natura naturans: sed diuinitas in Christo supplet vicem totius gratiæ: ergo frustra gratia ponetur. Probatio istius: nam gratia ponitur propter esse primum, & propter esse gratiatum.

Item, propter esse secundum, vt opera sint accepta: sed vnio diuinitatis excellentior est, quam aliquis habitus in anima: ergo magis faciet gratum, quantum ad esse primum, & opera reddet magis accepta quantum ad esse secundum.

Item, illud quod est virtute tale, non est, vel non eget formaliter esse tale, vt patet de Sole, qui est virtualiter calidus, & ideo non indiget, quod sit formaliter calidus: sed ratione diuinitatis vnitæ fuit in Christo totius gratiæ plenitudo, & virtute: ergo.

Item, habens aliquid subsistenter non potest idem habere vt informans, & ideo quia Deus est omne ens subsistens: idcirco non potest esse alicuius forma: sed gratia fuit in Christo subsistens, quia diuinitas: ergo.

Item: in Christo non fuit gratia infinita: ergo non plenaria. Consequentia patet, quia de ratione pleni est, quod sibi non possit fieri additio: omni autem finito potest addi finitum, 8. Physic. tex. 57. & 60.

Item, in Christo non fuit fides, quia fuit comprehensor; nec spes, quia non tendebat, quod esset in termino: ergo non omnis gratia, quoniam fides est gratia iustificans, secũdum Apostolum ad Rom. cap. 4. ad Gal. cap. 2. & pluribus alijs locis: & similiter spes cum gratia: ergo.

In Christo nõ fuerunt omnes actus virtutum, vt iustificari, quia nec peccauit, nec pœnitere, similiter nec magnanimitas, nec aliæ virtutes, quia secundum Philosophũ Ethic. lib. 10. cap. 8. in dijs non sunt virtutes: ergo non fuit in Christo totius gratiæ plenitudo. Probo consequentiam: Quoniam virtutes sunt gratia: sed gratia nihil aliud est, quam connexio virtutum resultans.

Item, quod non singulariter, quia in Matre fuit gratiæ plenitudo, vt patet per illud S. Hieron. in Serm. de Assumpt. Beatæ Mariæ: Gratia plena: & secundum Bernar. in Sermone: In Mariam se contulit totius gratiæ plenitudo.

Item,

Item, in Stephano fuit gratiæ plenitudo, vt dicitur Actor. cap. 6. Stephanus autem plenus gratia: ergo non singulariter in Christo. Item, Deus posset tantam gratiam alteri homini infundere, si eum assumeret. Item, posset maiorem angelo, si eum assumeret: ergo non singulariter fuit gratiæ plenitudo in Christo. Probo consequentiam: quia quod super abundantiam dicitur, vni soli conuenit.

Contra est; Quod in ipso inhabitat totius gratiæ plenitudo, ex D. Paulo, & Ioan. c. 1. dicitur: Plenum gratiæ, & veritatis. Et quod singulariter dicit Apost. eodem cap. De plenitudine eius omnes accepimus gratiam.

Respondeo: ad euidentiam istius Quæstionis. Primo videndum est de plenitudine gloriæ. Circa primum primo sunt facienda tria. Primo, gratiarum numerus est inquirendus: secundo, gratiarum gradus: tertio, est videndum quantum ad effectus, Vtrum fuerit in Christo gratiæ plenitudo quantum ad omnes effectus, & sic in vniuerso sunt quatuor articuli in quæstione.

De primo ergo sciendum, quod triplex ponitur gratia communiter in Christo, scilicet gratia hominis singularis, & gratia capitis, & gratia vnionis: ergo per vnionem primo videndum est de gratia hominis singularis: secundo de gratia capitis: tertio de gratia vnionis, & tunc patebit; An, & quomodo istæ gratiæ distinguantur.

ARTICVLVS I.

Vtrum in Christo fuerit gratia habitualis.

CIRCA primum est vnus modus dicendi, quod in Christo nulla fuit gratia habitudinalis, quia diuinitas supplebat omnem habitum, quare sufficiebat sola vnio.

Tertia positio habet duo fundamenta. Primum est superfluitatis impossibilitas, quia quando aliquid habet aliquid excellentiori modo, & nobiliori, per quod potest esse gradus, quam per gratiam habitualem, ibi non est ponenda gratia habitualis, si superflueret: sed ex vnione Christus fuit gratus excellentiori modo, quam nullus habitus tantum potest facere acceptum: ergo.

Item, ad gratitudinem duo concurrunt, scilicet, substantia actus, & circumstantia: sed in substantia actus poterat Christus per suam naturalem potentiam humanam, & in circumstantiam gratitudinis potuit per diuinitatem vnitam: ergo.

Item, potior est vnio personalis, quam beatifica: sed beatifica excludit omnem habitum, quia esse beatum est formaliter esse gratum: ergo multo magis vnio ista quemcumque habitum gratiæ: ergo superfluè ponitur quicumque habitus gratiæ.

Contra istam positionem arguitur quinque rationibus, & tamen credo, quod illis rationibus non obstantibus posset sustineri. Prima ratio ista est.

In Christo nō obstante vnione potest esse sapientia habitualis: ergo & gratia: probatio consequentiæ, quia sicut diuinitas supplet viam gratiæ, sic potest supplere viam sapientiæ. Item, in Christo potest esse charitas: ergo & gratia, nam charitas non est nisi pondus, & grauitas mentis ad centrū, quod est Deus: modo diuinitas non potest formaliter esse ista gratia: ergo. Item, omnipotentia non impedit effectum: sed diuinitas est causa gratiæ: ergo. Sed si Christus non fuisset assumptus, potuisset informari gratia: ergo.

Item, Christus potuit mereri: sed radix meriti est charitas: ergo.

Iste tenet credo cum eo, quod in dictis suis sequitur, quod Deus potest absolutè acceptare peccatorem, vel iustificare quemcumque, non attendendo ad leges institutas sine habitu medio. Cuius ratio est, quod gratia non dat formaliter esse gratum, sicut albedo dat esse album, vnde hoc est solum secundum instituta, quod Deus hic vult dare illud quasi in signum: ergo secundum istam viā non video, quin positio prætata contra rationes illa possit sustineri, quia ex quo gratia formaliter non dat esse gratum, sed solum est sicut statutum, vt ad esse acceptum præcedat ista gratia, non video: nec est ratio, quare ex vnione ad diuinitatem non possit acceptatio esse absque illa gratia, vt sic diuinitas suppleat vicem eius, nam sic supplendo, non oportebit quod sit forma alicuius. Et secundum hoc diceret iste ad primum, negando consequentiam, nam non potest Deus supplere vicem sapientiæ sicut gratiæ, quia effectus sapientiæ est informare intellectum, vt sic informatus eliciat actum: Deus autem nullius potest esse forma: sed gratiæ est dare esse acceptum absque hoc, quod informet modo, sicut est pactum, quod natura sic decorata gratia sit accepta. Sic potest dici, quod natura sic vnita ad diuinitatem sit accepta quantum ad actum primum, & ista vnione omnia opera sunt accepta quantum ad actum secundum.

Item secunda ratio non valet, quia aut charitas ponitur propter esse acceptum, vel propter substantiam actus dilectionis: si secundo modo posita charitate non est gratia, quia gratia ponitur solum respectu esse accepta: secundo modo etiam non oportet, quod fiat per charitatem, quia vnita diuinitas potuit supplere, vnde quod non acceptentur opera est propter diuinitatem.

Item dico, quod forte non est necessaria charitas, vt pondus, sed poterit esse aliquod pondus acquisitum ex actibus.

Ad vltimum dico, sicut est statutum, quod acceptet mediante gratia habita, multo magis potest mediante vnione.

Ad aliud dico, quod verum est de causa efficiente: sed diuinitas est causa acceptandi formaliter absque inhærentia.

Ad aliud de merito dico, quod ex statuto diuino est, quod charitas sit radix meriti, & sic posset vnio supplere non attendendo ad statutum. Sic ergo posset dicere, qui teneret, quod charitas, vel gratia formaliter non dat esse gratum, nisi ex statuto. Si vero teneas oppositum, quod melius capio, scilicet, quod gratia obiectiuè det formaliter esse gratum

gratum in conspectu Dei, eo modo quo virtutes inter homines virtuosos dant formaliter esse gratū, vt dicitur Ethic. c. 6. quod philosophus diligit philosophum, quę dilectio vocatur amor amicitiæ, qua virtuosus diligit virtuosum virtute inexistente: nam super communicationem virtutum fundatur amicitia, sicut dicam de anima rationali, quia virtutes faciunt quandam Deiformitatem super tales virtutes fundabitur amicitia Dei ad creaturam. Nā sicut virtuosus ea virtute, qua diligit virtutem inexistentem, eadem virtute diligit necessario virtutem in alio; sicut Deus ea virtute qua diligit perfectionem suam ex natura rei, & de necessitate eadem virtute diligit perfectionem participatam in creatura, ità quod posita tali perfectione in creatura, impossibile est Deum non diligere creaturam. Tunc ergo dicam, quod gratia nō est quædam qualitas sic mortua præcedens acceptationem, vt dicit quidam Doctor, nec est solum vna virtus, sed est cōnexio omnium virtutum, & omnes virtutes formaliter; quia talis amicitia charitatiua, & chara non fundatur super vnam virtutem, eo quod charitas præsupponit omnes alias virtutes, ideo ipsa est claudens omnes virtutes, sine qua aliæ non possunt esse, & ideo super connexionem hanc virtutum cum charitate fundatur homo charitatiuus, & amicitia Dei ad creaturam: ergo non quælibet per se, sed vna cum alijs fundat amicitiam. Et sic in proposito loquendo de gratia, nō possem ponere, quin in Christo fuerit talis habitus virtutum, siue gratia habitudinalis, nam isto modo diuinitas non posset supplere vicem virtutum.

6. Ethic.

Nam duplex est actus virtutum. Primus formalis, vt sua informatione constituit in esse virtuoso, & sic istum diuinitas non potest supplere, cū nullius sit formaliter, vt aliquid constituat in esse.

Secundus actus virtutis est, vt sic constitutum in esse tali det posse formaliter actum elicere, & istum manifestum est, quod diuinitas non potest supplere, quia virtus operatur ad potentiam elicientem actum, non sicut agens disparatum, sed sicut informans; ita quod necessario oportet esse vnum agens habens ista duo, vt caro mediante calore inducit formam carnis, & sic non accidit informatio, quia si talis calor non informaret carnem, sed esset separatus, non haberet caro illam operationem, nec separato calore, secum separaretur effectus. Cuius ratio est: quia ad per se non causat, sed ex eo informante, & carne fit vnum agens principale, & sic dicerem de specie, & idem dico de habitu in voluntate, quia impossibile est intellectum elicere actum per speciem solum inexistentem, & similiter voluntatem elicere actum per non informantem; tunc cum diuinitas nunquam possit esse huiusmodi: ergo non potest supplere vicem alicuius, quod comparatur ad aliud vt huius, & sic non potest supplere vicem virtutum, nec quoad primum actum, nec quoad secundum, & per consequens, nec actum gratiæ.

Dices, non ponam virtutem in Christo, quia nulla necessitas. Contra, natura humana in Christo fuit perfecta: sed natura humana sine virtutibus est imperfecta: ergo. Maior, patet, quia Verbum assumpsit omnem perfectionem naturæ cum ipsa natura. Minor probatur, quia virtutes sunt de perfectione naturæ humanæ.

Tunc arguo sic: Sicut se habet vnio ad naturam respectu virtutum corporalium, sic se habet ad eandem respectu virtutum animæ: sed vnio ad Verbum non suppleuit virtutes corporales, vt patet de se: ergo nec virtutes animæ.

Item: Vnusquisque sic perficitur, vt est aptum natum perfici, aliàs non est perfectum: cum ergo natura sit apta nata perfici formaliter per virtutes, virtutes naturaliter possunt esse animæ forma: ergo diuinitas non potest supplere: ergo.

Et confirmatur, quia non obstante vnione adhuc ponebātur virtutes corporales. Item, non obstante vnione ponebatur sapientia in intellectu: ergo non obstante vnione perficiebatur voluntas virtutibus, & gratia: ergo oportet ponere gratiam habitualem, quę idem est quod virtutes, vnde non voco gratiam talem vnā formam, quę sit radix virtutum, ex qua virtutes pullulent; nec pono vnam qualitatem, quæ ex statuto diligatur; sed est aliquid, ꝙ habens quis formaliter, impossibile est ipsum non esse gratum, & ista gratia dicit integritatem omnium virtutum, & aliquid resultans ex integritate eorum.

Nunc ad illud, quod obijcitur in contrariū. Dico quod Deitas non supplet vicem gratiæ, & dico, ꝙ natura, quæ caret perfectione, per quam apta nata est perfici, non debet diligi amore amicitiæ: ergo sine istis virtutibus formaliter non est accepta amore amicitiæ: nec etiam deitas potest esse cum causa eliciendi operationes secundas, quia omne tale oportet, quod se habeat per modum informantis.

Ad aliud nego, quod virtutes, & perfectiones remanent in gloria.

ARTICVLVS II.

Vtrum Christus habuit gratiam capitis.

DE secundo articulo dicitur, quod sic. Quod Christus habuit gratiam capitis, quod sic ostendunt. Caput habet quinque conditiones respectu partium corporis, quas habet Christus respectu Ecclesiæ.

Caput enim primo habet eminentiam situs, & sic Christus in ordine creaturarū dicitur eminentior.

Secundo, habet caput plenitudinem cognitionis rerum & vitæ, vnde in capite viget omnis sensus, sic Christus habuit plenitudinem cognitionis rerum.

Tertio, caput influit motū in omnia membra, sic &. Christus respectu omnis rationalis creaturę influit.

Quarto, caput dirigit omnes operationes membrorum, sic Christus.

Quinto, caput est homogeneæ naturæ cum membris, sic Christus vniuoce se habet cum alijs hominibus, quare rectè Christus dicitur caput Ecclesiæ. Sed ista non ostendunt sufficienter gratiam capitis, quia effectus consequentes principium non sunt ipsum principium.

Itē, effectus qui sunt ex capite, non sunt causa, ꝙ caput insit; sed potius è contrario: ergo oportet dare vnū, ad quod sit gratia capitalis. Tūc dico, quod potest intelligi, ꝙ sit habitualis, & sic non ponitur, nisi deitas supplens vicem eius omnis habitus: nisi dicas gratiam, quam caput exigit, de qua dixi.

Dico ergo, quod in Christo nō est gratia capitis, nisi quædā auctoritas, & dignitas, & est relatio rationis quam habet non per gratiam habitualem, sed per quoddam dominium, inquantum respectu Ecclesiæ se habet, vt dixi.

Quod aūt ista sit gratia, patet, qa dicimus, noster Rex respectu exercitus, vel Papa respectu pōtificatus,

tus, quæ Christus habuit, vnde dicitur: Factus Pontifex in æternum, ad Hæbreos cap. 6.

Item est Rex, cui data est omnis potestas in cælo, & in terra. Item dicitur Iudex, quia dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est. Igitur omnia ista sunt à quadam auctoritate, & potestate. Et ista auctoritas merito vocatur gratia, quia non solum gratis data; sed respectu effectuum in quos potuit per istam potestatem, in quos non poterat per gratiam habitualem. Vel sicut Pater habet dispensare dona, sic Christus dona sancti Spiritus dispensauit Apostolis non per modum creantis, sed principaliter dispensantis, quia ad nutum, scilicet eius, inquantum homo dabatur gratia.

Vtrum autem ista relatio sit gratum faciens. Dico, quod solum præsupponit illam, & in se est gratia gratis data, eo quod disponit ad effectum gratuitum: ergo per istam gratiam non capio, nisi caput constitutum in potestate, & hoc est caput omnis creaturæ, vnde data est sibi potestas in cælo, & in terra. Et ista gratia capitis, quam habuit inquantũ homo, quia inquantum Deus creat gratiam: sed habere dominatum in omni rationali creatura competit sibi inquantum homo, quia ad nutum suum dabatur gratia, & disponuntur hierarchiæ.

Et differt ista gratia à gratia habituali, quia gratia habitualis, vt prædictũ est, dicit mihi virtutes; ista vero potestatem & auctoritatem, bene tamen præsupponit ista maiorem gratiam habitualem.

De gratia vnionis dicunt aliqui, quod potest accipi gratia gratificans, vel gratia gratis data. Primo modo dicitur gratia diuina voluntas, & sic vnio est gratia, quia à diuina voluntate.

Secundo modo accipitur etiã duobus modis, vel ℘ talis gratia gratis data sit formaliter ipsa vnio, vel sit de gratia vnionis disponens ad vnionẽ, quasi quædam qualitas disponens ad vnionem. Sed secundo modo, & hoc tripliciter, vel per modum mediantis, vt diaphaneitas ad lucem; vel per modum præparantis, vt calor: Tertio, vt quædam elegans dispositio, de qua dicit Porphyrius cap. de specie: Species Priami digna est imperio.

Quantum ad primũ modum, nulla fuit qualitas disponens ad vnionem, nam sicut nullum accidens medium est inter materiam & formam, multo minus inter naturam, & personam.

Nec secundo modo fuit aliquod præparans ad vnionẽ. Sed tertio modo fuit in Christo, quasi quædam qualitas, & cumulus virtutũ, qui dicitur gratia, quæ dicebatur esse in natura vnita.

Ista sunt bene dicta, sed deductione fit in eis deceptio, nam per gratiam vnionis intelligo solum habitudinem formalem, de qua dixi supra, & istam volo distinguere inter alias gratias, & est formaliter ipsa vnio.

Vbi sciendum, ℘ vnio potest dici gratia gratum faciens, ita ℘ impossibile reputo, & quod sit cõtradictio. ℘ alicui naturæ detur, quin illud sit gratum.

Itẽ ad hoc supponitur gratia gratũ faciens. Ista declaro: sed ad maiorẽ euidentiam insto contra primo. Si sic est, sequitur quod vnio sit gratia gratum faciens, & tunc frustra ponetur gratia alia gratum faciens. Itẽ, impossibile est esse gratum sine gratia gratum faciente; sed alij nõ habent istam vnionem: ergo nemo aliorum erit gratus.

Item, non videtur etiam, quod concomitatur, qa forte posset natura peccabilis assumi. Dico istis non obstantibus, quod vnio est gratia formaliter.

Itẽ, est gratia habitualis in Christo ex vi vnionis exigenter. Primum probo sic: Illud est gratia gratũ faciens, quod de minus grato facit magis gratum: sed per istã vnionẽ fit homo de minus grato magis gratus: ergo. Maior patet, quia per gratiã formaliter oportet, quod de minus grato, fiat magis gratus, sicut per albedinẽ de minus albo fit magis album. Probo minorem. Pono per impossibile, quod humanitas deponeretur, & fuisset passa: tunc quæro aut gratia illa fuit æquæ accepta cum gratia remanente non vnita, sicut erat vnita. Et si dicas, est contra Sanctos, qui dicunt concorditer, quod non solũ gratia fecit ad meritum remanente, sed persona, & ob hoc dicunt oportere illum hominem passum fuisse Deum, vt meritum passionis mensuraretur ex parte, vt esset passio magis meritoria, quia patiens erat Deus. Item, omne faciens communicationem facit amicitiam. 6. Ethic. amicitia fundatur super communicationem, vnde amicitia paterna & materna secundum omnes fundatur super communicatione naturæ, sic omnes consanguinei.

Item, fundatur amicitia super communicatione virtutum, vt sic philosophus dicitur amicus philosopho, & super eandem gratuitatem, quod facit maiorem communicationem. Sed vnio est huiusmodi magis, quã cõmunicatio per virtutes: ergo ista vnio magis est causa amicitiæ, quam virtutes.

Item tertio sic: Non est maior vnio partiũ in toto, quam suppositi & naturæ: sed vnio partium in toto est causa amicitiæ naturalis: ergo, vt sic impossibile, ℘ natura sit in supposito vnita, & sit odita. Maior patet 3. Eth. quia est exemplum Rhetoricum, ℘ pars pugnat, & laborat pro toto, & pars pro parte, vnde manus parat naturaliter obstaculum, vt recipiat pro toto corpore, & sic de alijs partibus. Item, quod nullus suã carnem odit sequens iudicium rectũ rationis. Et ratio est, quia caro est aliquid eius, ex quo sequitur, si odisset carnem, odisset se; sed natura magis est suppositi, quã pars totius, quia illa est vnio intrinseca quidditatiua: ergo. Sed vnica est dilectio istius personæ naturã sustentantis, & totius Trinitatis: ergo sequitur cõclusio principalis, quod per vnionem sit natura magis grata, & dilecta.

Item, secundum Aug. lib. 13. de Ciu. Dei cap. 20. anima retardatur à beatitudine propter naturalẽ dependentiam vnionis ad corpus, ita quod impossibile est ipsam corpus odisse, & hoc quia quodãmodo est aliquid eius: sed ista vnio secundum veritatem, siue ista dependentia tenet arcẽ in vnionibus: ergo. Item, si est amicitia ad alterũ propter vnionẽ, multo magis ad se: ergo cũ natura sit per se intrinsecè, & quidditatiuè, ita quod impossibile est posita ista vnione, quin Deus diligat. Et confirmatur hoc, quia minimum inconueniens est dicere impossibile, quod bene accedens ad istam habitudinẽ & naturam, non habet connexionem per gratiam, quia non mediat gratia inter istam habitionem: sed tamen dicere, quod ibi non sit amicitia est inconueniens, & valde irrationale: dico ergo, & impossibile. Vnde dicunt alij, quod illud, quod Deus non potest de lege ordinaria, non potest simpliciter: sed ordinarium est dupliciter, vel secundum leges practicas, vel ex natura rei, vt Deum peccare, & talia, sicut sunt impossibilia de potestate ordinaria, sic de absoluta.

Quod autem persona portet naturã oditam, qua quidditicetur, & nõ in tali persona sustentetur, manifestũ est, ℘ inordinatũ est ex natura rei: ergo. Sic ergo

ergo vnio est gratia gratum faciens.

Dico secundo, quod istã vnio est exigens gratiã gratum facientẽ, quia magis est gratuita vnio personalis, quã gloriæ: licet enim gloria sit magis bona creaturæ tamen est ista maior Dei manifestatio, vt alias dixi, vnde Aug. de Ciuit. Dei lib. 10. cap. 29. Esse sic vnitum est summa gratia: sed impossibile est, quod oditus, & vnitus.

Item, ista persona tenetur diligere naturam, quoniam intrinsecè est quid ipsa, non ergo video, quin gratiam exigat gratum facientem. Ex hoc est solutio quæstionum, Vtrum potuit peccare, & dico, quod non per rationem.

Item patet: Vtrum potuit assumere naturam peccabilem, & dico, quod impossibile est, quia ex hoc, ℘ est vnita, est formaliter grata: non attendo ergo ad solam habitudinem, & fundamentum, licet non arguat esse gratum, sed attendo ad hoc, quod dixi impossibile est, quin fuerit formaliter gratus.

Vlteriùs dico, quod confirmatio, siue immobilitas non est ex vnione formaliter, sed ex habitu, vel ex aliquo alio. & si dicis, ergo gratia est relatio, & tamen exigit maiorem dilectionem ad filium.

Ad aliud dico, quod nõ superfluit, quia licet ista sit propter perfectionem naturæ, tamen oportet ponere virtutes, & sic erit pluribus vijs gratus.

Ad aliud dico, non sequitur, nam non sequitur, ℘ non habens tantũ gradum producere in infinitum, quod propterea non habeat alium: ergo illa fuit summus gradus gratiæ: ergo ibi gradus, & cumulus virtutum per vnionem, & forte virtute istius gradus fuit gratia in infinitum respectu effectuum, ita quod virtute istius acceptabantur omnes actus in infinitum.

ARTICVLVS III.

Vtrum gratia Christi fuit infinita.

NVnc tertio venio ad gradũ vniuersaliter gratiarum. Circa hoc est triplex modus dicendi, quos primo recitabo. Deinde ponam, quod mihi videtur. Ergo primus modus ponendi est, quod in Christo fuit gratia habitualis plenaria, quia actu infinita.

Ad euidentiam istius sic procedendum est: primo ostendendum est, secundum istos quod gratia est possibilis poni infinita in effectu: Secundo, quod de facto in Christo fuit infinita.

Circa primum sic: Illud est possibile, quod non includit contradictionem: sed posita infinita gratia non est contradictio, vel repugnantia, quia da oppositum, hoc esset, quia poneret gratiam extra terminos creaturę, & extra limites speciei: sed quãtumcumque gratia intendatur, non sequitur: ergo.

Ista probatur, quia si albedo in aliquo gradu est in specie per albedinẽ gradus, videtur quod potius & perfectius sit in specie. & confirmatur hoc auctoritate Auicen. 7. met. vbi dicit, quod si linea poneretur infinita, adhuc maneret linea, quia quantumcumque linea esset infinita, non accederet ad superficiem.

Item, si in gratia non est processus in infinitum, aut est ex limitatione efficientis, & hoc non, quia hic ponitur Deus efficiens; vel erit ex parte susceptiui, scilicet quia capacitas creaturæ est finita, & hoc non, quia quanto plus datur de gratia, tanto fit capacitas maior: nec est ex parte ipsius formæ, quæ est gratia, quia gratia est Dei participatio. Deus autem est participabilis in infinitum. Nunc probo cõsequentiam, quia ex quo est processus in infinitum, quemlibet gradum Deus actu intelligit, & sic intelligit in infinitum, vt producibile, & sic potest producere gratiam infinitam, & tunc sequitur conclusio, quod gratia est possibilis poni infinita in effectu.

Item: Si repugnat gratiam esse infinitam, hoc est vel ratione entis, vel per rationem creati entis; vel per rationem finiti entis: nõ primo modo, quia enti non repugnat infinitas, nam Deus est actu infinitus: nec per rationem entis finiti, quia adhuc gratia diceret limitatam perfectionem ad genus, & speciem. Nec per rationem entis creati, quia non erit simpliciter infinita, sed in tali specie: nec repugnat sibi per rationem specificam, quia hoc dato, adhuc remanet gratia, quia addito vno gradu fit gratia infra illam speciem maior: ergo addito illo gradu infinito fit maxima in specie: igitur videtur possibile, quare non repugnant ex terminis, vt probatum est.

Nunc secũdo probo, quod ita sit de facto in Christo. 1. Ioan. Non est ei datus Spiritus ad mensuram: sed omne finitum est mensuratum: ergo. Item Magister dist. 13. dicit: Deus tantam gratiam contulit Christo, quod maiorem non potuit sibi dare: ergo si non maiorem, illa fuit infinita, quia Deus potest facere infinitum, & infinito nihil est maius: ergo in alijs fuit gratia in certo gradu, sed in Christo fuit infinita. Hæc ratio prima facie apparet irrationalis, sed non, si fuerit bene discussa: intentio enim positionis istius est, quod Deus potest facere formam, vel gratiã infinitam, in qua fit processus in infinitũ, quia Deus intelligit gradum distantem in infinitũ ab alijs gradibus, vel à primo gradu, ex quo nõ dependet ab illo, & Deus potest illũ gradũ producere in infinitum, & tamen alterius gratia erit limitata.

Sed contra hoc arguitur sic à quodam Doctore. Infinita perfectio non potest esse in substantia finita, vel susceptiuo, quia 8. Physic. tex. 97. infinita virtus arguit substantiam infinitam: sed omnis anima tam Christi, quam alia est finita: ergo.

Item, non plus repugnat alicui formæ infinitas graduum alterius rationis: sed nõ potest facere formam esse infinita secundum gradus alterius rationis, quia æquaret diuinam infinitatem: ergo & eiusdem impossibile.

Item, gradus illius formæ essent in certo numero: sed non est dare numerum infinitum: ergo.

Item, calor nõ potest esse actu infinitus: ergo nec charitas, quæ est ignis spiritualis. Item, si in Christo fuit charitas infinita, cum proportio sit inter essentiam, & potentiam, vel actum & potentiam; sequitur quod potentia fuerit infinita, & cum proportio sit inter actum, & potentiam; si potentia esset infinita, eliceret actum infinitum, tunc alterius dilectionis in Christo fuit elicitus infinitus respectu Dei; sed hoc est falsum, quia tunc actus æquaret diuinum obiectum: ergo. Actus autem est creatura, & sic de primo ad vltimum creatura æquaretur Deo.

Sed facile esset respondere ad ista, nam dicerent illi de prima opinione, quod maior est falsa de primo argumento: sed distinguo, quia aut ille gradus est in susceptiuo, & sic est verbum, quia sic exigeret subiectum infinitũ, Exemplum ad hoc: Lux exigit susceptiuum diaphanum, at maior lux maius diaphanum: tunc secundum hoc impossibile est lucem infinitam esse, quin diaphaneitas esset infinita; sed

vbi intensio graduum receptorum non exigit intensionem susceptam non oportet quin possint esse finiti gradus.

Ad confirmationem autem maioris dico, quod non est simile de virtute respectu substantiæ, & de gratia respectu eiusdem susceptiui. Cuius ratio est, quia virtus effluit à substantia: nullius enim effectus potest excedere suam causam, gratia autem non dependet, nec effluit à substantia, vel susceptiuo, sed dependet à diuino immediatè.

Ad aliud dico, quod propositio est improbabilis, quia etiam minimus gradus alterius rationis repugnat gratiæ, non solum infinitus, quia statim mutaret speciem: sed gradus eiusdem rationis sibi non repugnant, quare potest secundum tales gradus esse infinita.

Dices, quod sic se habet forma in genere respectu graduum in genere, sicut forma in specie ad gradus in specie; sed impossibile est formam in genere esse infinitam secundum gradus in genere, quia tunc esset perfectionis simpliciter: ergo similiter in specie secundum gradus in specie: ergo.

Dico, quod nō est simile, quia dato primo, æquaretur Deo eo ipso: sed dato secundo nō oportet hoc esse, quia adhuc remaneret intra certos limites speciei: ergo.

Ad tertium de numero, quo probas, quod oportet esse in certo numero, quod partes illæ, siue gradus possunt numerari, at dices, quod impossibile est numerum dari infinitū. Dico, quod gradus illi possunt numerari: sed vlterius dico, quod nō sequitur, quod sit infinitus numerus, nisi in potentia non in actu, & hoc non est impossibile, sicut dico de partibus in toto, quæ sunt numerabiles in infinitum, ita tamen, quod semper numerus est finitus in actu, infinitus in potentia.

Si dicis: Deus potest determinatè producere illum gradum, illum, & illum, dico quod non est verum, quia esse quilibet illorum graduum est diuisibile: non enim est habendum, quod illi gradus sint distincti formaliter, & quod sint quatuor gradus determinati, & indiuisibiles in forma, & huiusmodi: sed sicut in toto, quælibet pars est indiuisibilis in infinitum: ergo numerus infinitus graduum solum est ibi in potentia.

Ad aliud dico, quod nō est simile de calore, quia calori ex forma suâ repugnat infinitas, non autem gratiæ, vel charitati, imo sibi competit ex forma sua, quia cum gratia, vel charitas sit quædam participatio Dei. Deus autem est participabilis in infinitum: ergo.

Ad vltimū, quod videtur facere magnam difficultatē, de dilectione infinita, dico, quod sicut gratia licet sit secundum gradus infinita intensiuè, tamen semper remanet in determinata specie, & limitata, sic dicam de illo actu dilectionis: semper enim est limitatus ad certum genus, & speciem: Deitas autem simpliciter est infinita, nō solum in tali specie, ideo non æquaretur Deo ex hoc creatura.

Sed hæc opinio communiter nō tenetur, quod sit dare gratiam infinitam, vel aliquam formā: arguo contra eam, & deduco ponentes eam ad duo inconuenientia, quæ ipsi nituntur vitare, & de quibus iuuant se, & euadunt rationes factas contra eos.

Primū inconueniens est, ℘ si daretur infinita forma, esset infinitum simpliciter, non solum in determinata specie.

Secundum inconueniens est, quod ex hoc, quod dabitur gratia, vel aliqua alia forma infinita, exibit limites suæ speciei, quod tamen ipsi valde vitāt.

Primum sic deduco: Omnis essentia infinita, licet sit determinatæ rationis est entitas, & ens simpliciter infinitū: sed si des talem gratiam, erit essentia simpliciter infinita: ergo licet sit determinatæ rationis, erit tamen ens simpliciter infinitum. Minorem habeo à te. Maiorem probo sic: Deitas est infinita simpliciter, & tamen est determinatæ rationis. Deitas enim non est formaliter equinitas, nec humanitas, nec Deitas est infinita, ex hoc quod ex se indeterminata; sed quia ex sua ratione intrinseca est infinita; ideo est ens simpliciter infinitum: ergo non prohibet aliquid esse simpliciter infinitum, quod est determinatæ rationis, quia & Deitas est huiusmodi, & tamen est simpliciter infinita.

Dices, ℘ Deitas est infinita simpliciter ex hoc, ℘ includit omnē perfectionē, licet sit determinatæ rationis: hoc non est verū, quia Deitas est vna essentia simpliciter infinita essentialiter, & similiter Sapientia ex se infinita non solum perfectionaliter.

Item per rationem sapientiæ est formaliter infinita, & idem dico de omni alia perfectione: igitur Deitas est formaliter infinita intrinsecè, non solum ex perfectionibus.

Minorem etiam probo: Sed gratia esset essentia infinita, quia in aliquo gradu est entitas & essentia, in alio gradu erit maior essentia: ergo in infinitis gradibus erit essentia infinita essentialiter.

Item: Illa in quolibet gradu habet aliquā actualitatem: ergo in infinitis gradibus habebit infinitam actualitatem: sed infinita actualitas est infinitas simpliciter: sed secundum te impossibile est dare gratiam infinitam simpliciter: ergo.

Item, est idem dicere gratiam infinitā, & entitatem infinitam: sed secundum te entitas infinita est impossibilis, & entitas infinita est infinitum simpliciter: ergo. Maior patet, quia gratia est entitas. Dices, est entitas quædam non simpliciter. Contra, ita dico, quod Deitas est entitas, & tamen simpliciter infinita, sic gratia: nam de omni verum est dicere, quod est tale quid, & ens.

Item: Entitas, bonitas, & perfectio cōuertuntur: ergo idem est dicere infinita entitas, & infinita charitas, perfectio, & bonitas, quia quilibet gradus dicit entitatem: sed hic per te sunt infiniti gradus: ergo infinita entitas, & infinita perfectio, & bonitas, & sic infinitas simpliciter, & absolutè: ergo sequitur, quod gratia sit simpliciter infinita, sicut Deitas; sed Deitas non est infinita ex annexis pluribus perfectionibus; sed ex se, & sua ratione: ita ergo erit de gratia, quod tu vitas.

Nunc duco te ad secundū inconueniens, scilicet ℘ si esset dare gratiā infinitā, exiret limites gratiæ, accipio, ℘ in hoc sit limitatio speciei, quod species sunt ad inuicē ordinatæ secundū nobilius, & ignobilius. hoc enim est esse limitatā speciē vnā respectu alterius, & qui tollit hunc ordinē, tollit limitationē, vt sit sub, & supra: sed ponens gratiam infinitam tollit hunc ordinem: ergo tollit, quod sit limitata in specie. Maior patet, quod ex hoc infra rationem coloris albedo, & nigredo sunt distincti gradus, quia albedo dicit nobiliorem gradum coloris, quam nigredo ex natura sua: ergo qui mutat istum ordinē, mutat speciem, quia species infra genus non sunt nisi ordo, secundum sub, & supra in nobilitate.

Minorem probo, quod isto modo gratia excederet animam, & quodcumque aliud creatum: Nam omnes

omnes species sunt comparabiles sub ente in certo gradu, tunc accipio, quod gratia secundum te est infinita, anima autem est finita, tunc quādo aliqua duo comparantur in vna ratione secundum finitū, & infinitum, illa comparantur, vt sic secundum nobilius, & ignobilius; ita quod nobilius se tenet ex parte infiniti: ergo. Sed ista infinitas est infra speciē: ergo species per hoc fit nobilior, & sic mutatur ordo, vnde si nigredo infra colorē fieret nobilior albedine, fieret sub alio ordine, sic est in ꝓposito.

Item secūdo sic: Limitatio speciei nihil aliud est quā determinata positio entitatis vel gradus, quia entitas non est nisi perfectio, & quanto res minus est limitata, tanto plus habet de perfectione, & maiorem portionem entitatis. Alietas enim in entitate dicit alietatem in perfectione, vnde entitas tanta, & tanta perfectio coincidunt in idem; sed limitatio est tanta entitas, ita quod includit tantam perfectionem, quia illa entitas est causa illius perfectionis, quia si per infinitatem mutas vnum, necessario mutas aliud: sed infinitas mutat entitatē: ergo & qualitatem entitatis, scilicet perfectionem, & sic vbi mutatur entitas ex infinito, iam illud non manet eiusdem rationis.

Tunc formo rationē: Si ponūtur gradus infiniti, tunc non est gratia, quia infinitas tollit speciem; sed tu ponis gradus infinitos in gratia: ergo non remanet gratia, imo necessario mutat rationē, & speciē.

Item, gratia dicit ens finitum: Infinitas autem non, sed ipsum tollit: sed Deus non potest facere, quod gratia non sit gratia: ergo nec gratiam infinitam potest facere, & hoc concludit in virtute præcedentium.

Dico ergo, quod in anima Christi fuit gratia finita secundū gradus. & respondeo ad argumenta.

Ad primum, quando dicit quod infinitas nō tollit rationem speciei, nego: probas, quia quantumcumque intenderetur albedo, nō esset nigredo, imo magis distaret. Dico, quod perfectio albedinis per partes perfectionales est perficere in ratione coloris, vt diceretur ex hoc perfectior color, tunc dico, quod sic necessario mutat gradum posito gradu infinito, non dabis perfectiorem colorem: si ergo dares infinitum colorem, excederet gradū albedinis.

Dices, quod Auicen. dicit, quod si esset dare lineam infinitam, adhuc esset linea. Verum dicis, tamen illa infinitas non esset perfectionis. Infinitas enim lineæ solum esset secundum longitudinem, quæ si esset etiam infinita, non accederet ad latitudinem superficiei.

Dices, quod similiter erit de gratia, quia non accederet ad rationem alterius formæ. Dico quod homo, imo necessario natura, vt probatum est, ex hoc ponis infinitam perfectionem, & ex hoc excederet omnium perfectionem; nam omnis forma est alteri comparabilis secundum perfectionem, & entitatē: ergo si intenderes entitatem in infinitum, & perfectionem intenderes in infinitum, non sic autem est de linea respectu speciei: nam linea & superficies non sunt comparabiles secundum latitudinem, & longitudinem, sed solum in entitate & perfectione, ex quo sequitur, quod si linea intendatur, quantumcumque velles, non excederet latitudinem superficiei, quare non est simile.

Ad aliud dico, quod si ponerē processum in infinitum, non video solutionem, quare nego antecedens. Dico enim, quod gratia & charitas est finita, & dicit perfectionem entis finitam, & sibi ex ratione sua repugnat processus in infinitum.

Dicis, quod Deus potest participari in infinitū. Dico, quod licet Deus possit participari, non tamē secundum modum, scilicet in infinitum: iste ergo modus, qui participatur à nobis, est participatio determinata.

Ad aliud, cum dicis, quod adhuc remaneret in determinato genere & specie, posito quod sit infinita: falsum est, vnde species sunt comparabiles in genere; tunc si pono infinitatem in aliquo, tunc id excederet rationem suam propriam, vnde si asinus esset infinitus, asinus esset nobilior homine. Dico etiam, quod ex ratione qua creatura, repugnat sibi, & etiam in quantum ens talis speciei, quod est determinata perfectio, vt patuit supra; nam Deitas dicit infinitam perfectionem, & rationem & bonitatem, & hæc coincidunt in ratione infinitatis, & sic est gratia, si esset infinita, coincideret in Deitatē.

Ad aliud dico, quod mutatur & tollitur species, vel ratio, quia gratia est species limitata, & gradus in entibus, tunc tollis limitationem.

Ad illud Ioannis dico, quod quando dicit, quod Spiritus sanctus non est Christo datus ad mensurā, loquitur de gratia vnionis, vel ad mensuram aliorū de communi lege, vel in ratione meriti.

Ad aliud cum dicis, quod non potuit dare maiorem, dico quod verum est: ergo infinitam, nego, quia infinita non fuit possibilis fieri, vel poni.

Alius est modus dicendi cuiusdam Doctoris, qui dicit, quod in Christo gratia fuit per essentiam finitam, etiam secundū gradus, ita tamen ℘ non potuit maior dari, & ℘ potest dici quodammodo infinita.

Hæc tria per ordinem probantur. Primum scilicet, quod sit finita. Sic: Omne receptum in aliquo susceptiuo finito necessario est finitum, & limitatū, non solum quo ad esse simpliciter, sed etiam in esse tali, vel in esse suo formali: sed gratia Christi non est subsistens, sed in susceptiuo: ergo. Maior patet, quod in formis non sumitur infinitas per quantitatem dimensiuam, sed per limitationem; vnde isto modo forma limitatur per materiam, & sic loquendo Deitas est infinita, vnde abstracta, quōd subsistentia omnia sint quasi infinita: ergo omnis forma limitatur per susceptionem. Ideo dicit, quod si esset albedo subsistens, esset infinita, & ex hoc Deus est infinitus, quia subsistens, & ita vniuersale est illimitatum, quia limitatio est ex susceptiuo. sed Minor apparet, quia gratia in Christo non est subsistens, sed inhærens.

Tertium scilicet, quod non possit maior fieri gratia, quam sit gratia animæ Christi, probat sic: Non potest maior gratia esse à Deo, nisi fieret maior capacitas: sed nō potest fieri maior capacitas animæ Christi, nisi mutetur natura: ergo. Maior patet, quia quantitas susceptibilis non ponitur penes efficientem, sed penes susceptiuum, & hoc est propter capacitatem susceptiui.

Item secundo sic: In omnibus dispositionibus, quæ sequūtur aliquam speciem, vel dispositionem, ad illam est gradus quantitatis molis, & virtutis secundum exigentiam speciei. Exemplum: Dimensiones in aere disponunt ad formam aeris, raritas ergo disponit ad formam aeris, nec possibile est, ℘ raritas ignis sit in aere stante forma aeris: sic etiam patet de qualitatibus consequentibus, nam caliditas ignis nō stat in materia aeris stante forma aeris: ergo formæ requirunt determinatas dispositiones: sed gratia est talis dispositio, quæ dispōnit hominem

minem ad vnionem, & ad coniunctionem cũ Deo: ergo maiori coniunctioni debetur maior gratia, ita quod non est possibilis maior. Sed vnio personalis est maxima inter omnes vniones: ergo gratia quæ disponit ad eam est maior quam gratia, quæ disponit ad vnionem beatificam, vel aliam: sed hæc vnio est in Christo: ergo & gratia illa maxima erit in anima Christi, ita quod non est possibile maiorẽ fieri. Cum enim vnio sit triplex, scilicet fidei, beatifica, & naturæ in supposito, & istæ vniones se habent per ordinẽ, quia vnio beatifica est maior quã vnio fidei, & vnio hypostatica, scilicet naturarum in supposito vno diuino est maior quam beatifica: ergo si vniones sunt inæquales, sic gratia disponens ad illas; nam gratia disponens ad beatitudinem est maior illa, quæ disponit ad vnionem Fidei, & gratia quæ disponit ad vnionem naturarum, scilicet hypostaticam, est maior illa, quæ disponit ad beatitudinem: sed gratia, quæ fuit in Christo, fuit gratia dispositionis ad vnionem naturarum, siue hypostaticam: ergo sicut non potest esse maior vnio, ita nec maior gratia.

Tertio scilicet, quod est infinita quodammodo, scilicet per coniunctionem ad diuinitatem, probat sic, quia in eodem actu elicitè concurrit persona Dei, & voluntas informata gratia.

Item, dicitur infinita ex hoc, quod nulla gratia potuit dari, quæ non sit ita vel tanta, imo maior in Christo. Item potest dici infinita ex effectu, quia meruit in infinitum, & ad infinitos actus hominũ. Iste dicit tria. Primum est, quod gratia est finita, ex hoc quod est in alio recepta. Secundo, quod nõ fuit possibilis maior gratia, quia non potuit esse maior capacitas. Tertio, quia gratia illa disponit ad vnionem hypostaticam.

Primum improbatum est in secundo, vbi ostendi, quod finitio formæ non est per materiam, quia posito, quod Angelus non sit ex materia, & forma compositus, adhuc non est infinitus.

Nunc tamen in speciali arguo contra eum, scilicet, quod ex hoc, quod forma recipitur in materia, non dicitur, nec est limitata, sed ex se formaliter, arguo sic: Nihil, quod secundum essentiam, ac intrinsecè non ingreditur essentiam alterius, dat sibi rationem alicuius gradus intrinseci: sed materia non ingreditur essentialiter & intrinsecè essentiam formæ: ergo non dat formæ, quod sit limitata. & confirmatur quia limitatio est gradus intrinsecus rei, cuius est.

Dices, quod bene verum est, quod illud quod nõ ingreditur, &c. non dat gradum intrinsecum formaliter, sed bene dat alio modo. Contra, quia vel hoc est per modum efficientis, & hoc non, quia materia nihil efficit in forma; vel per modum finis, & hoc non, quia materia non est finis formæ, imo è contrario; vel per modum materiæ, & hoc non, quia materia non est causa materialis respectu formæ, sed respectu compositi.

Item, materia non habet, quod sit ratio determinatiua, nec per modum formæ, vt patuit.

Item sequitur, quod si essent separatæ formæ, essent infinitæ, cuius oppositum apparet in Sacramento altaris, quia illa accidentia, quæ sunt formæ separatæ, non sunt infinita.

Item quæro, quare ex materia, quia aut hoc est, scilicet quia non habet puritatem, nisi per hoc, q̃ materia recipit formam, & hoc est impossibile, quod forma careat illo, quod est de ratione suæ, scilicet informare, & per hoc nihil tollitur de ratione formæ, scilicet puritas suæ, vel sui gradus: vel dices, quod per hoc est, quia materia non recipit illam puritatem, & infinitatem; sed forma bene habet, & tamen non communicat materiæ illum gradum.

Contra: Quia impossibile est esse formam sine effectu formali, imo actus formalis adæquatur formæ: ergo nihil est forma, quod non possit cõmunicari materiæ. & tum dicis, quod si calor esset separatus, esset infinitus, quod est falsum, & ideo forma non habet, quod sit infinita per rationem subsistentiæ, quia sic angelus esset infinitus.

Et cum dicis de vniuersali, quod est illimitatum, dico si intelligis infinitum perfectione, falsum est. Si vero dicis, quod potest pluribus competere, quãtum in se est, quia ille conceptus vniuersalis est similitudinis, & ita non repugnat sibi, quod sit ad similia, sed repugnat sibi, quod sit in infinitis similibus; sed quod infinita sint similia, & vnus conceptus similitudinis illorũ, non est inconueniens; sed quod talis conceptus non sit formaliter infinitus: probo, quia si esset infinitus, ibi posset intellectus humanus beatificari: ergo aliunde est, & accidit formæ, & etiam est ex intrinseco suo finitas & infinitas.

Circa secundum dictum planè contradicit sibi ipsi, quia ipse dicit in prima secundæ quæst. 67. art. vlt. quod in gratia est processus in infinitum: modo dicit, quod non est ex parte agentis, nec formæ, nec capacitatis, quia semper maior capacitas datur ex maiori gratia, quæ capacitas per gratiam potest augeri in infinitum.

Tunc ex hoc arguo: Quando aliqua duo sic se habent, quod vnum est susceptiuum, & perfectibile, & aliud vt perfectio, impossibile est conditionẽ aliquam esse in vno, quin in alio sit conditio illi correspondens, & proportionata: sed anima & gratia sunt huiusmodi: ergo si gratia potest augeri in infinitum, & capacitas animæ augeri poterit in infinitum.

Item, si repugnaret gratiæ, quod non sit infinita, ex hoc quod susceptiuo repugnat, tunc cum sit de natura sua, quod possit recipi: ergo de natura sua habet, quod non possit in infinitum, & hæc ratio est ex superiori ratione.

Item: Omni potentiæ actiuæ correspõdet aliqua potentia passiua: sed Deus habet potentiam actiuam infinitam: ergo sibi correspondet à parte gratiæ potentia passiua infinita, & sic gratia potest augeri in infinitum: ergo potest fieri maior gratia, licet non in susceptiuo.

Nunc contra tertium arguo, ipse non probat, q̃ in natura assumpta Deus non possit dare maiorem gratiam. Vnde si vellet facere perfectum argumentum, deberet dicere, quod gratia dispones ad vnionem consistit in indiuisibili, ita quod non possit augeri: ergo facit fallaciam consequentis, cum concludit, non est possibilis gratia maior, quam naturæ assumptæ: ergo in natura assumpta non potest esse maior.

Item ipse dicit, q̃ gratia ista de congruo disponit ad vnionem: Tunc sic: Quæ sic se habent, vnum potest fieri sine alio: ergo talis gratia potest dari sine vnione: ergo vnde oritur ista infinitas non saluat. Si autem in gratia est processus in infinitum, non est verum, quod Magister dicit, quod non potuit dari maior gratia, quam fuit illa, quam Christus habuit.

Alius

Alius Doctor dicit, quod in Christo est summus gradus gratiæ, finitus tamen, sed summum dupliciter accipitur, vel cui non potest fieri æquale, & omnia excedit, & sic non habuit Christus summum gradum gratiæ, vel quod non potest fieri maius, & sic Christus habuit summum gradum gratiæ.

Primum autem declarat, quod Deus potest facere summam gratiam. Secundum, quod Christus potuit recipere. Tertium, quod in Christo de facto, fuit summa gratia. Quarto, quod Deus potest æqualem gradum illi gradui producere.

Primum sic declarat: In permanentibus, quantum possibile est in fieri, tantum potest poni in facto esse, & in actu; sed gratia, & quilibet eius gradus dicit esse permanens: ergo quantum possibile est in fieri, tantum possibile est in actu poni: sed summa gratia est possibilis in potentia, &c. Maior patet. Dico enim, quod in permanentibus, ad differentiam successiuorum vt temporis: licet enim tempus sit infinitum in potentia, tamen non potest poni infinitũ in actu, & hoc non est res permanens: ergo sicut potest poni summus gradus in inferius, sic potest poni in superius.

Hic est dubium, quod anima Christi est imperfectior forma Angeli: ergo & gratia in perfectiori gradu potest fieri in Angelo, quam in Christo, cum proportio sit inter perfectum, & perfectibile, quare videtur, quod in Christo non potuit fieri summus gradus gratiæ. Respondeo, dico, quod imo quia susceptiuum habens accidens secundum gradus, si non determinet aliquem gradũ, potest summus gradus induci in tali susceptiuo. Exemplum ad oppositum, aer, quia determinat sibi certum calorem, ideo non potest summus gradus induci in aere: sed anima Christi non determinat sibi gradum aliquem gratiæ: ergo.

Item: si aliquod accidens habet gradum, & ipsum accidens non determinat sibi aliquod susceptiuum, nec aliquis eius gradus determinabit sibi gradum susceptiuum eiusdem rationis in ordine ad aliquod accidens, possunt capere illud in eodem gradu. Exemplum de ligno, & lapide respectu albedinis. Sed anima, & Angelus sunt eiusmodi, quia gratia est in potentia obedientiali respectu vtriusque, non in potentia naturali, licet potentia naturalis, sit in eis alterius rationis, tamen potentia obedientialis videtur aliquid eiusdem rationis esse: ergo. Summus enim Angelus potest capere gratiam in summo ergo: & anima ergo non obstante, quod anima Christi sit inferior Angelica, potuit tamen recipere summum gradum, sicut tertium, quia enim omne, quod potuit dari animæ Christi, fuit ei datũ, si gratia vt probatũ est, potuit dari in summo animæ Christi: ergo: ergo sicut non repugnant duo gradus inferiores, sic nec summus. Sed duo gradus inferiores non repugnant: ergo. Igitur secundum istos gratia habitualis fuit in Christo summa, sed finita, quare non potuit maior, sed bene æqualis. Ista ratio secundum principia ponentis eam non stat, ipse dicit, quod potest facere æqualem gratiam, sed non maiorem. Arguo sic contra eum. Illi gratiæ potest fieri æqualis: ergo etiam dari maior gratia. Antecedens habeo per eam. Sed probo consequens per sua principia. Ipse ponit, quod gratia intenditur per partes eiusdem rationis, non quia plus participetur à subiecto, sed per aduentum nouæ gratiæ. Tunc deduco sic contra eum: Fuit gratia æqualis in alio homine: hoc enim per eum est possibile, tunc ista gratia, quæ est facta in isto homine, addatur gratiæ existenti in Christo, necessario fiet gratia maior per suã principia. Diceret: Anima non est capax alterius gradus. Contra, accipiam alium gradum; sed tu probasti, quod anima est capax cuiuscunque gradus: ergo & illius. Confirmatur etiam consequentia ex secundo dicto, quod omnis gradus supra naturam potest recipi in anima, & sic ex illis duobus potest cõstari maior gradus gratiæ, & sic vltimum dictum suum repugnat dictis suis alibi, vbi ponit, quod gratia augetur per gradus. Nunc dico, quod mihi videtur.

Circa quod dico tria. Primo, quod ille gradus gratiæ habitualis in Christo fuit finitus. Secundo, quod fuit summus. Tertio, quod æqualis potuit fieri Christo, quod potest fieri in anima Christi, & ex hoc, quod Christus fuit gratus. Primum probo sic. In Christo fuit gratia: ergo gratia finita: Consequentia patet, quod infinitas tollit rationem gratiæ.

Secundo dico, quod summa, probo sic: in quacunque forma non est processus in infinitum, potest fieri aliquis gradus summus, vel poni.

Tertio quod potest fieri æquale, quia si non posset, vel hoc esset, quia non haberet, vnde distingueretur ab illo alio, & hoc non est; quia si dicas, quod concidunt in vnum, & non habent, vnde distinguantur, nam in diuersis gradibus non est dici per gradus: Imo possibile, quod in eodẽ gradu duo distinguantur, sicut duæ albedines, si ponuntur eiusdem gradus: ergo illa distinguũtur in suis formalitatibus, vel per subiectum. Et ad rationem factam contra positionem.

Respondeo, quod gratia intenditur per gradus, vel per partes eiusdem rationis, sed non capio per quid. Dico non per hoc, quod forma mutetur: sed per additionem partis, quæ fit formaliter charitas, siue partis perfectionalis, quæ actu non est charitas, sed quasi concharitas, & tunc nunquam ex summo gradu, & ex alio summo fit intẽsior charitas, sed essent duæ in eodem subiecto: ergo non potest fieri maior: sed summa est in Christo.

Vltimo dico, quod ex hoc Christus fuit in infinitum acceptus, & dilectus: licet enim gratia habitualis fuit finita, & vnio fuit finita: tamen ex vi vtriusque opera Christi fuerunt in infinitum accepta.

Hoc probo sic, impossibile est aliquam causam extendi ad effectum in infinitum, nisi sit virtus causæ infinita: sed si essent infiniti homines secundum Sanctos, ad omnes se sufficienter extenderet meritum passionis Christi: ergo. Sed hic sunt dubia.

Primum, quod in quantum homo, sit dilectus: ergo non in infinitum, & huiusmodi: ergo. Dico quod gratia fuit finita, sed suus actus, & acceptus, & dilectus in infinitum, & sic quodammodo posset dici infinita gratia. Et ad hoc vadit verbum Ioan. 10. quod non est ei datus Spiritus ad mensuram.

ARTICVLVS IIII.

De effectibus Gratiæ.

DE quarto de effectu gratiæ, aliquæ dicuntur gratiæ, quæ solum nominant habitum quibus

bus actus elicitur, gratiæ autem, quæ nominant habitum, sunt gratiæ gratis datæ, vt gratia linguarum, & gratia interpretationis sermonum. Quædam gratiæ sunt, quę non nominant habitum, vt discretio spirituum. Ista enim non nominant habitum, quia impossibile est in habitu aliquo creato relucere futura, alias tunc possent præuidere, & vti quando vellent. Dico ergo, quod sunt actus, & motiones Spiritus sancti,

Idem dico de gratia miraculorum, quæ dicit solam assistentiam diuini suppositi ad assistentiam istius, ad faciendum miracula; modo in Christo nõ solum fuit gratia habitualis, sed gratia quæ nominat effectum, & omnia talia, quare in Christo non solum fuit causa gratiæ, sed etiam effectus.

De quarto, de plenitudine gloriæ, si gloria nominet habitum, nulla est difficultas, quomodo summus habitus gloriæ fuit in Christo, quia natura Angelica si assimiletur, cum habeat meliora naturalia, posset actum nobiliorem elicere.

Ad hoc dicunt quidam, quod anima in actu beatifico est mere passiua, sed hoc non teneo. Tunc dico, licet autem Angelus habeat meliora naturalia, tamen actus non debet mensurari, nisi penes habitum, vt infra patebit, & quia habitus fuit summus in Christo, ideo &c.

Ad rationes in oppositum. Ad primam dico, quod gratia non solum nominat habitum imperfectum, sed virtutes perfectas, & dico, quod ista gratia simpliciter est idem, quod gloria. Ad aliud dico, quod verum est secundum Deitatem, non secundum animam.

Quæstio II.

Secundo Quæro circa Distinctionem eandem: Vtrum in Christo ab instanti suæ conceptionis fuerit summa gloria possibilis creaturæ.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum in Christo ab instanti suæ conceptionis fuerit summa gloria possibilis creaturæ.

QVOD non arguo. In quacunque forma est processus in infinitum, impossibile est dare summum: sed gloria est huiusmodi: ergo. Maior patet in Christo, in numeris vero est processus in infinitum, & ex hoc non subest dare summũ, quia vnus numerus essentialiter est pars alterius, & sic quantũlibet procedas in infinitum, semper vlterius datus numerus potest alteri opponi, & fiet numerus in maiori gradu.

Item: in additione ad continuum est processus in infinitum, ex quo sequitur, quod non sit dare summam magnitudinem.

Item: quia non est status in diuisione continui, ideo non potest dari pars indiuisibilis. Item probo eandem propositionem sic ratione. Si enim das summum, aut finitus processus, & tunc non est status, & non est abire in infinitum, si autem non finitus, non dabis summum.

Minor probatur, quia gloria non est aliud, nisi visio, vel dilectio Dei, in istis autem non est status: arguo enim sic: In omni mẽsurato ratio quantitatis accipitur à parte mensurãtis: sed actus mensuratur penes obiectum: ergo cum Deus sit diligibilis in infinitum, & actus dilectionis procedet in infinitum.

Item sic: Data secundo quacunque gloria possibilis est dari maior: ergo non fuit in Christo summa. Probo antecedens, gloria est participatio diuinæ bonitatis, sed bonitas Dei est participabilis in infinitum. Item idem antecedens probo, non est dare creaturam ita magnam, quin maior possit fieri: ergo simile est de gratia, quia perfectum, & perfectibile debent proportionari. Item: non implicat contradictionem, si dico, quæcunque gloria data, datur alia maior; nec sequitur aliqua illatiua, quare Deus hoc potest facere: ergo probatum est antecedens. Tunc sequitur consequentia, quod in anima Christi non fuerit summa gloria.

Item: anima Christi non est summum beatificabile inter creaturas, quia nobilissimus Angelus est nobilior nobilissima anima: ergo anima Christi, licet sit nobilissima inter animas, nõ est tamen summe beatificabilis: ergo summa gloria non est sibi data. Antecedens est probatum. Consequentia patet, quia proportio est inter finem, & ea quæ sunt ad finem. Sed gloria est finis naturæ rationalis: ergo.

Item: beatitudo vel consistit in actu intellectus, qui est visio, vel in actu voluntatis, qui est dilectio, vel in vtroque per diuersas operationes. Sed quicquid sit, non potest summus actus talis dari diuinitati Christi: ergo. Probatio minoris, quia actus intellectus, & voluntatis mensurantur intellectu, & voluntate, vt principia coagendi: ergo vbi non est summus intellectus, & voluntas, non est summus actus: sed in Christo inter creaturas non est summus intellectus, & voluntas, quia sic esset perfectior in quidditate etiam in summo Angelo, quod est falsum, respectu Angelorum.

Dico, quod per habitum eleuantem dabitur summum Christo.

Contra, detur idem habitus Angelo summo: Tunc arguo quando duo principia concurrunt ad vnum effectum, intensio vnius actus est ex intensione vnius principiorum principalis; sed in summo Angelo intellectus, & voluntas sunt habitus, & sunt principia in eliciendo actum: ergo.

Item: cui non competit definitio gloriæ in summo, nec definitum: sed definitio gloriæ non competit Christo in summo: ergo. Maior patet, quia proportio inter definitionem, & definitum. Minor declaratur sic, definitio gloriæ secundum Augustinum lib. 1. de moribus Ecclesiæ. cap. 3. est talis: Beatus est qui habet quicquid vult, & nihil mali vult.

Tunc, in ista definitione Augustinus non intelligit de volitione actuali, quia sic viator esset beatus quandoque: sed de naturali inclinatione, qui scilicet habet omne illud; ad quod naturaliter potest inclinari: sed Angelus ad plura naturaliter inclinatur, quam anima quæcunque humana: ergo plura potest velle, & consequi per beatitudinem, & sic Christus non habuit beatitudinem in summo.

Item: nec præcedit præmium: ergo nec beatitudo, cum beatitudo sit præmium nostrum. Confirmatur

matur, quia Christus solum meruit, quicquid nobis meruit, in passione sua: ergo non ab instanti suæ conceptionis.

Ioan. 1. Contra est: Vidimus gloriã eius, gloriam quasi vnigeniti à Patre, plenum gratiæ, &c. Sed vnigenitus à Patre habet gloriam in summo: ergo.

Item: Cui datur maior, potest dari minor: sed vnio hypostatica est maior, quam quęcumque gloria beatifica quantumcunque intensa, & in gratia fundata: ergo. Hæc conclusio est nota, quod fide tenetur, & est sententia Ecclesiæ, quod anima Christi habuit omnem gratiæ plenitudinem & gloriæ. Sed de modo possibilitatis ad videndum, quomodo possibile sit, quod in anima Christi sit summus gradus gloriæ, & dilectionis, est difficile.

Hoc autem quidam ostendunt ex perfectione animæ Christi, quidam ex definitione animæ addita, vel capacitate, quidam ex conditione gloriæ. Sic ergo procedam. Primo discutiam istos modos, & ostendam, an sint possibiles. Secundo dicam, quid mihi videtur.

Circa primum dicunt aliqui, quod possibile est quod in Christo fuerit summa gloria, quia anima Christi est perfectior in quidditate quocũque Angelo, vel creatura, & ideo potest maiorem gloriam recipere, quam quæcunque creatura.

Et primo declaratur possibilitas. Secundo omnia quæ sic fuerunt de facto in Christo. Primo sic. Quando duæ formæ sunt comparabiles in nobilitate, si in talibus formis est processus in infinitum, vna potest aliam excedere indifferentur in infinitũ: sed Angelus, & anima possunt in nobilitate comparari, & in quidditate cuiuslibet est processus in infinitum: ergo. Sed anima Christi est nobilior quacunque anima: ergo excedit omnem naturam Angeli, & sic potuit habere quic. quid Angelus, & plus.

Maior probatur sic exponendo.

Dico primo, si formæ sint comparabiles in nobilitate, quia vbi non est comparatio, non est æqualitas, nec excessus. Secundo dico, si in talibus formis sit processus in infinitum: vt accipio A, & B, sint autem comparabilia in nobilitate, & sit in eis processus in infinitum secundum nobilitatem; tunc capio, A, intendatur B. in quatuor gradibus, & sic iam æquentur A. & B. Vlterius intendatur B, duobus gradibus, & excedat A, per duos gradus, adde ergo duos gradus, & sic A, & B, æquabuntur, & intendatur, A, illo manente, excedetur B, ab A, & sic semper faciẽdo, vna indifferenter excedet aliam in infinitum: ergo maior est vera.

Minor probatur: quantumcunque Angelus, & anima sint cõparabiles in nobilitate, quia sunt entia, & omne ens: Imo, & Deus cum creatura est comparabilis alter alteri secundum perfectum, & imperfectum.

Declaratur etiam quantum ad secundum, quod in Angelo, & anima sit processus infinitum secundum nobilitatem, & ignobilitatem, quia Idæa cuiuslibet est imitabilis in infinitum: ergo secundum diuersos gradus potest esse æqualitas, & excessus.

Item: Philosophus in 3. Topic. in consideratione, an aliquid sit nobilius altero dicit, quod si obiectum in genere illo sit nobilius optimo in genere altero, & simpliciter istud est nobilius alio simpliciter, vt si optimus equus est nobilior optimo asino, & equus simpliciter est nobilior asino.

Confirmatur istud, quia licet aurum specie sit nobilius argento, tamen est dare argentum melius aliquo auro: ergo perfectius in aliquo inferiori potest esse nobilius altero in alio superiori genere.

Item: plus valet domus plena argento, quam denarius auri. Item secundum Sanctos non est nobilior Angelus, quam anima. Vnde Augustinus de quantitate animæ, cap. 34. videtur dicere in pluribus locis, quod anima Deus solus maior est: ergo potest dari anima ita perfecta, quod æquabit perfectionem cuiuscunque Angeli. Sic ergo patet possibilitas.

De facto autem probatur. Quicquid dignitatis possibile est poni in anima Christi, totum est ponendum, sed possibile est animam creari in tali gradu, quod excedat Angelum: ergo.

Item: hoc ex Scriptura sic probatur super illud, Omnia subiecisti sub pedibus eius, dicit Glos. Quod omnia subiecisti Christi humanitati. Psal. 8.

Item ad Ephes. 1. Dedit caput super Principes, & Potestates. Dicit Glos. ratione incarnationis, tunc patet, quod est capax summæ gloriæ, cuius nullus Angelus est capax, quia non habet tanta bona naturalia: ergo secundum istos, licet tota natura Angeli sit nobilior natura humana, tamen non sequitur, quin sit dare aliquod indiuiduum in natura humana adæquans indiuiduum in specie Angeli.

Cõtra istam positionem arguitur sic: Forma, cui ex intrinseco repugnat perficere materiam, nobilior est forma, quæ materiam perficit, quia materiam perficere est dependere à materia: sed anima Christi, & quælibet anima humana est forma informans materiam, forma vero cuiuslibet Angeli est forma subsistens: ergo.

Ista ratio non concludit contra positionem, quia secundum Arist. in cælo non est materia: ita quod forma cæli est forma subsistens, & non dependens à materia, tamen ipse poneret, quod anima est nobilior forma cæli: ergo aliunde prouenit hominis perfectio, vnde actus intrinseci plus indicant de perfectione in anima, vt intellectione, quam inhærere, vel non inhærere.

Item secundo sic. Forma quæ est maioris virtutis, necessario est forma nobilior illa quæ non est tantæ virtutis, quia virtus facit substantiã ex Comment. sed virtus Angeli sufficit ad motum cæli: virtus enim animæ ad hoc non attingit: ergo. Ista ratio bene concludit. Tertio efficacius concludit ex intrinseca operatione Angeli, sic: Operatio intrinseca arguit necessario naturam nobiliorem, & perfectiorem: sed Angelus, & anima intelligunt quidem, sed Angelus intelligit non discurrendo in tempore secundum Dionysium de diuinis nominibus, vnde dicitur, quod Angelus est naturæ intelligibilis, homo naturæ rationalis: ratio autem importat discursum, quia rationis est discurrere, sed excellentior est operatio sine discursu: ergo.

Dico, quod discurrere non est sufficiens argumentum ad probandum nobilitatem, quia in eadem natura inuenitur discurrere, & non discurrere, vt homo discurrit circa conclusiones, & non discurrit circa principia.

Item in eadem natura circa conclusiones, quædam discurrunt tempore imperceptibili.

Dico, quod discurrere est exigentia obiectorum, vt quod vnum obiectum hoc requirat, aliud non, talis discursus non arguit imperfectionem. Sed in propositionibus metaphysicis, vbi ex natura obiecti

est

est discursus, & des vnam potentiam non sequentem naturam obiecti, & aliam sequentem, ibi diuersitas non est a parte obiecti, sed potentiæ, & naturæ, & ideo talis modus necessario arguit perfectionem, & imperfectionem. Si dicas, quod Angelus discurrit.

Contra hoc est Dionysius, qui dicit, quod Angelus est naturæ intelligibilis, &c. Tunc enim esset rationalis, si discurreret.

Secundum Exemplum, quod adducis, non est verum, quia omnis homo discurrit, sed secundum magis, & minus, quæ sunt differentiæ indiuisibiles, & sic non faciunt diuersitatem in natura.

Dico, quod Angelus apprehendit conclusiones ex principijs: ergo discurrit. Dico, si vocas discursum notitiam veritatis huius, ex notitia veritatis alterius, tunc necessario omnis intellectus excepto diuino discurrit. Nam intellectus diuinus immediate fertur in veritatem cuiuslibet rei: omnis autem alius intellectus sequitur naturam rei, & quia ex natura rei veritas vnius est ex veritate alterius: ideo intellectus creatus non fertur immediate super veritatem cuiuslibet, sed discurrendo, &c. Vnde dicerem, quod Angelus videt conclusionem in principijs, & quod iste discursus est in non tempore, quia est minimus actus, sed in homine sunt necessario duo actus. Vnde discursus in tempore, & non tempore facit necessario diuersitatem in natura: sed discursus in tempore maiori, & minori, non, eo quod sunt differentiæ indiuiduales, & ex hoc præter quod natura angelica sit nobilior tota, animæ natura inferior.

Sed hoc supposito, quod tota natura angelica sit nobilior natura humana. Vtrum aliquod indiuiduum naturæ humanæ possit excedere, videtur cõtraditio manifestè, arguo sic: Posita ratione formali in aliquo necessario ponitur effectus formalis: sed in quolibet indiuiduo sub specie Angeli est necessario formalis ratione excessus actiuè, & in quolibet indiuiduo sub homine, est formalis ratione excessus passiuè, eo quod sint isti excessus a tota specie; ergo quia excessus passiuus est necessario a tota specie formaliter, quantumcunque aliquod indiuiduum sub tali specie intendatur, quia semper remanet intra speciem, nõ aufertur formalis ratio excessus, & sic sequitur effectus necessario, & ex hoc positum fuit, quod natura in quocunque indiuiduo semper excedatur a natura posita in indiuiduo sub eo: ergo sicut est contradictio ponere, quod ista tota natura excedat naturam, & indiuiduum sub ista, possit excedi ab indiuiduo illius, quia eo ipso esset mutatio rationum, & non remaneret intra limites speciei, & non cogit fidei pietas, sicut quod Christus habuit corpus cæleste.

Nunc ad motiua sit responsio, ad primum. Dico, quod minor est falsa quantum ad tertiam particulam: dico enim, quod in speciebus non processus in infinitum, quia tunc intellectus diuinus videret illud, vt factibile, & posset producere aliquod actu infinitum intra eãdem speciem, & hoc est impossibile de quacunque re creata, & arguo de gratia. Quæro enim: Vtrum Deus possit admouere vnum gradum, & si sic, aut sic residuum est infinitum, & tunc adueniente illo gradu non fiet gratia intensa, quod videtur incõueniens. Si dicitur, quod residuum est infinitum. Cõtra: Tunc ante erat infinitum, quia inbnitum additum finito non facit infinitum intensiuè.

Item: in forma, in qua est processus in infinitum, impossibile est terminare processum, quia esset cõtradictio, iam enim esset status, & processus, idemque esset status, & processus. Sed si habetur summa gloria, staretur: quæro enim: vtrum amoto illo gradu, stetur, et si non: non video, quare stetur in alio; & dato quod stetur, iam processus finitur, & ideo minor tua erat falsa, vnde in voluntate animæ non est processus in infinitum.

Dico quod esto, quod Angelus, & anima in sua voluntate non procedãt in infinitum, habẽt tamen perfectiones suas: igitur capiam Angelum excedere animam in quatuor gradibus, & intendatur anima ibi per quatuor gradus, æquabitur Angelo; & si iterum manente Angelo intẽdatur in alijs gradibus excedet ipsum, & sic non obstat, licet non sit processus in infinitum. Dico, quod non valet comparatio, quam facis, quia quantumcunque anima intendatur, nunquam tamen perueniet ad perfectionem Angeli, nec æquabitur.

Ad illud de 3. Topic. vbi dicit Philosophus, quod si optimum est melius optimo, & simpliciter simpliciter; sed non negat, quin optimum in isto sit nobilius simplici in illo. Dico, quod licet non possit, nec negauerit: tamen hoc non obstante oportet sic esse, quaod quantum hoc sit optimum in isto, nunquam perueniet ad nobilitatem simplicis in illo, & quantumcunque intendatur. semper remanet intra speciem.

Ad Augustinum dico, quod loquitur de maioritate, quæ consistit in nobilitate, & habere auctoritatem super illam: hoc autem est solius Dei respectu creaturæ, tamen hoc non obstat, quia multi sunt alijs nobiliores, qui non habent super eam auctoritatem.

Alius modus ponendi est aliorum non attendentium ad sola naturalia, sed ad dilatationem capacitatis; huiusmodi autem ampliationis est duplex ratio, vna ratione vnionis, & virtute ipsius; alia est dato habitu, qui capacitatem dilatauit.

Contra istum est solum imaginatio, arguo sic: Aut ista capacitas est posse suscipere gloriã, & sic fundamentum erit intrinsecum in natura, & tunc impossibile, quod capacitas intendatur, nisi intrinsecum, vnde oritur, intendatur, scilicet natura: sed probatum est perfectionem naturæ humanæ non posse intendi vsque ad perfectionem naturæ angelicæ: ergo.

Item: contra hoc, quod dicit, quod vnio sit ratio applicationis, arguo sic: Aut est ratio effectiua, & patet, quod non, quia vnio transit, relatio nil efficit; aut formaliter, & hoc minus potest stare, quod vnio non est forma media inter voluntatem, & capacitatem.

Item: posita vnione in natura Angeli, fiet maior capacitas, quam natura humana; & sic Christus secundum hoc non habuit gratiam in summo, quia potuit maior capacitas esse.

Item contra hoc de habitu. Ille habitus potest dari Angelo, & tunc magis dilatabitur cum habeat meliora naturalia. Item dico, quod dilatatio est im proportionabilis naturæ, quia sicut se habet naturę capacitas ad gloriam, ita & ad habitum: sed non potest capere summam gloriam, nisi dilatetur: ergo non poterit capere summum habitum, nisi dilatetur; aut ergo intelligit, quod capacitas passiua amplietur, & tunc ampliabitur natura, nec video, quid aliud possit dici capacitas.

Alius

Alius est modus tertius quorundam, qui istam posibilitatem ostendunt ex conditione gloriæ, quę est visio beatifica, & fruitio. Quomodo autem potest intelligi, quod in Christo fuerit summa gloria, vt quod summe videat, & summe fruatur. Dico, quod hoc potest intelligi dupliciter, formaliter, vel elicitiuè, si formaliter, est sensus, quod visio summa fuerit in anima Christi, quod non sit actio: sed qualitas perficiens potentiam, sicut dico lignum calet, vt sic, vel sic, qualitas intellectus, forma videt; tunc sic loquendo, & quod anima Christi potest summe diligere, videre, & frui, ideſt, perficitur summus intellectus summa visione, & volumа fruitione. Quod autem hoc sit posibile videtur, quia hoc non est dicere, nisi susceptiuum posse capere summum, sicut dicitur de gratia.

Si autem loqueris secundo modo, scilicet elicitiuè, vt quod possit elicere summam visionem, quantumcumque eleuata potentia sit. Dico, quod non, quia quando ad aliquem actum concurrunt agens magis principale, & minus principale, ad creandum intensionem circa actum sufficit intensio virtutis agentis magis principalis: sed potentia in eliciendo actum se habet, vt magis principalis, habitus vero vt minus principalis: tunc posito eodẽ habitu in intellectu Angeli, siue simili habitu posito, quia intellectus Angeli est nobilior, potest nobiliorem actum elicere, quam anima Christi.

Si tertio quæris: Vtrũ Deus possit assistere animæ Christi, ita quod suppleat illud, quod anima Christi non potest mediante gratia, vt sic suppleat vicem agentis minus principalis, sic, dicendum, quod potest: ita quod Deus suppleat vicem summi habitus, siue ponatur gratia, siue non, & ratio huius est, quia sicut se habet Deus respectu agentis, & causæ magis principalis, sic se habet respectu agentis minus principalis: sed potest supplere vicem agentis magis principalis, vt patet de facto de Spiritu sancto, qui in generatione Christi supplevit vicem Patris, qui est magis agens principale in generatione ibi manente actione magis principali, potest Deus supplere vicem minus principalis, & sic etiam elicitiuè erit summa fruitio, inquantum ad illum gradum summum, quem non poterat per habitum Deus supplet vicem habitus. Dum autẽ ais, quod habitus sit necessarius, dico quod si intelligis, quod habitus sit necessarius ad susceptionem huius actus, & sic non, quia mediat inter potentiam, & susceptionem actus, immo immediatum, quod perfectibile est intellectus, & voluntas respectu obiecti fruibilis. Si vero loqueris de necessitate habitus ad eliciendum actum, sic dico, quod habitus non est necessarius, quia de potestate absoluta Deus potest supplere vicem eius. Si vero loqueris de potestate ordinata sic dico, quod est necessarius, prout scilicet ordinauit, quod per summum habitum summus actus gloriæ eliceretur, seu visionis. Hic sunt aliqua, quæ credo esse vera: dico, quod propterea est, quia visio non est aliud, nisi qualitas quædam, & quod talis qualitas quædam detur in summo animæ Christi, reputo posibile.

Item: quod non est necessarius habitus ad suscipiendum actum, ita quod mediet inter actum, & potentiam, vt immediatum perfectibile est voluntas, & obiectum, non per habitum, ita quod habitus non requiritur propter suscipere, hoc totum credo esse verum: sed quod dicit, quod habitus non requiritur, nisi habitus semper potest esse, & hoc primo respectu illius immobilitatis, & quod ad eliciendum actum non sit necessarius, hoc est mihi dubium.

Item: quod vicem habitus possit Deus supplere, eo modo quo habitus, similiter est mihi dubium. Tertio, quomodo si habitus sit æqualis; & potentia inæqualis, quod actus non sit æqualis, nõ video.

Igitur dico ista quatuor. Primum, quod necessarium sit ponere in voluntate, & intellectu aliquid præter potentiam, & speciem, confortans potentiam. Secundo dico, quoad istud additum, si est habitus æqualis, quod non obstante inæqualitate potentiæ, actus vtriusque est æqualis. Tertio dicam quod actiuitatem istius actus non potest supplere aliquid, quod non sit informans. Quarto apparebit, quod summa gloria potest poni in animam Christi mediante isto dato.

Circa primum ponere habitum ad faciendum potentiam non oportet, quia est immediatum perfectibile ab obiecto. Item ponere habitum per modum disponentis non est necessarium: sed oportet ponere habitum, vel additum potentiæ, quo posito ipsa ponitur in esse tantæ actualitatis, quod ipsa requirit ad eliciendum illum actum, & illud est, vel eleuatio potentiæ, vel confortatio, vel quicquid sit illud. Igitur arguo sic. Intellectus noster respectu aliquorum intelligibilium indiget vltra potentiam, & speciem propter suam imperfectionem aliquo habitu: ergo intellectus beati ad eliciẽdum actum respectu sui intelligibilis, indiget aliquo addito vltra speciem, & potentiam propter suam imperfectionem.

Consequẽtia patet, quia si propter imperfectionem intellectus, respectu intelligibilis, non tantum difficilis, indiget habitu addito, multo magis respectu intelligibilis magis difficilis.

Sed probo antecedens, quod respectu aliquorũ intelligibilium intellectus noster indigeat aliquo addito, sic: Omne habens sufficiens principium respectu actus potest exire in actum, quando vult, hoc patet 9. Metaph. text. 10. potentia vno modo dicitur concursus omnium, quæ exiguntur ad eliciendum actum.

Item probatur idem sic: Si non potest exire in actum, quando voluerit, iam aliquo indiget, & sic non habet omnia concurrentia: sed intellectus noster respectu aliquorum obiectorum habens potentiam, & speciem, cum voluerit, non potest in actum exire, nisi aliquid addatur: ergo non habet, vt sit sufficiens principium.

Minor probatur experimur, exprimitur enim, quod quantumcunque scientiarum terminos habeamus, non tamen semper scimus propositiones, nec statim capimus, quoad frequenti collatione terminorum compleueris sermonem. Et patet idem ex dictis Aristotelis de natura animalium. Quod pueri quidem sermonem capiunt; vnde dicit, quod oportet prius connasci, & sicut connascitur, ita vnusquisque bene iudicat ea, quibus connascitur: & vnus in vno puncto est cæcus, & clarus in alio: hoc autẽ est ex affuefactione, quia vnum est, quod dat connasci, quod est vel executio, vel habitus quidam. Quæro enim, aut per tale connasci aliquid acquiritur, aut nihil. Si nihil: ergo ita parum potes in actu, sicut ante poteras, cuius contrarium experimur, si aliquid illud est quod intendo.

Sed

Sed instо. Licet respectu conclusionum acquiratur aliquid ex connasci, non tamen oportet respectu principiorū, cum essentia diuina sit clarior, quam aliqnod principiorum, &c.

Item: licet respectu complexorum oportet necessario connasci: non tamen oportet respectu simplicium, quin habita specie statim cognoscam: sed Deus est simplex intelligentia: ergo.

Dico, quod respectu principiorum oportet connasci, quia posito principio, si non cognoscis, illud perquiritur: sed respectu terminorum oportet connasci, per quæ scimus principia, non enim terminos statim cognoscimus: imo ad istud cognoscere oportet esse familiaritatem respectu terminorum, ex qua terminatur habitus, de quo hic loquor.

Item: definitio est incomplexa, ad habendum autem definitionem oportet connasci, quia hoc tempore indiget secundum Arist. qui dicit, quod intellectus addiscentis indiget discursu, & idcirco, quod non capit venationem sine tempore, oportet connasci circa venata. Dico eodem modo de primis conceptibus, quia aliqui sunt termini in aliqua materia, respectu quorum requiritur tempus determinatum, vt cognoscantur; sed tempore non indiget, nisi indiget assuefactione: assuefactione autem fit connascentia, qui est habitus: ergo.

Et si dicas; habens speciem nunquid potest sine habitu cognoscere terminum notitia simplici? dico, quod species non imprimitur, nisi in eodem instanti sit actus circa obiectum.

Item: quod quanto actus rei est clarior, tanto species securius, impimitur, vnde fit quod de re, quam clare intelligis, melius ex tunc per eius speciem recordaris; licet ergo ordine naturæ species præcedat actum, tamen in eodem instanti temporis species, & actus sunt simul in potentia, & in eodem instanti imprimuntur; quoniam si proposito termino statim non capio, dico tunc, quod species perfectè non imprimitur: ergo vbi potentia, non statim potest, sed indiget tempore ex hoc propter consuetudinem, per quam aliquid acquiritur, quod est ratio fortificandi speciem: ergo indiget tempore, sed non per se, sed quia concomitans. Quod autem est connasci, & habitus. Sic ergo patet maior, & minor, & sequitur conclusio intenta.

Tunc pono aliquas conclusiones, & contradictiones de isto habitu.

Dico primo, quod non est nihil terminus acquisitionis positiuæ. Secundo, quod non est eiusdem rationis cum potentia, vt sit gradus intrinsecus potentiæ, quia alias potentia animæ susciperet magis, & minus, cum tamen subsstantia animæ non suscipiat magis, & minus, nec potentia.

Item: iste habitus est diuersus respectu diuersorum obiectorum, sed gradus potentiæ, puta gradus incessus humani, est idem respectu omnium obiectorum. Tunc dico, quod necessario est accidens, quia adest, & abest præter subiecti corruptionem. Item est extrinsecus aduenions: ergo non est gradus intrinsecus, seu vigor potentiæ.

Vlterius dico, quod illud potest vocari lumen, quia omne, quod declarat obscurum, potest dici lumen: sed ante acquisitionem huius connati notitia erat obscura de re, quæ postea fuit clara: ergo mediante isto lumine modo potest in actum, in quem ante non poterat.

Quinto dico, istud additum potest vocari virtus, & habitus virtuosus, quoniam virtus est dispositio perfecti ad optimum: habitus autem vocatur, quia prima species qualitatis: prima enim species qualitatis perficit potentiam: ergo potest vocari virtus, & habitus.

Sexto dico, quod iste habitus est principiorum, vel conclusionum, & tunc est scientia, nam scientia non est congregatio specierum, nec est facultas, sed est aliquid indicans, quod ante nesciebas: ergo inquantum est indicans respectu conclusionum dicitur scientia: Inquantum autem est iudicans respectu principiorum, dicitur habitus principiorum, & etiam respectu definitionis, & isto posito dicitur, quod est habitus.

Tunc vlterius iste habitus est vnus in vna scientia habitus, ratio est, quia si habitus esset ordo conclusionum, vel specierum, sicut firmitas, sic certe non posset dici, quod vnus esset in vna scientia. Sed quia pono, quod sit aliquid indicans respectu principiorum, vel conclusionum: tunc intenditur respectu conclusionum, nam vna conclusio facit, & iuuat aliam quantum ad notitiam. Sed respectu formalis obiecti est vnus habitus ponens in esse potestatiuo respectu eius: sed iste habitus respectu conclusionum intenditur, & fit fortior, eo quod vna conclusio aliam iuuat, vt dictum est. Et tunc respectu omnium abstractorum est vnus habitus.

Alia conclusio, quod iste habitus acquiritur per demonstrationem, si sit conclusionum; si vero sit principiorum, acquiritur ex connascentia terminorum. Istum habitum acquirunt termini connati, & ita iste habitus, qui est lumen indicans, in nobis acquiritur.

Item: iste habitus potest dici confortans, quia intellectus, qui primo captu non poterat, erat quasi imperfectus, cum est perficiens ad eliciendum potentias actuum, potest dici confortans, & roborans. Sic ergo ex omnibus his sufficienter est probatum antecedens. Consequentia autem est necessaria, quia vbi dabo maiorem virtutem, & minorem proportionem potentiæ ad obiectum, necessario magis indiget vigorante. Istud autem sic vigorans potentiam respectu obiecti beatifici non acquiritur ex actibus, & ideo solus Deus potest potentiam eleuare ad actum beatificum, & dare habitum confortantem, & sic potentiam eleuare, & vigorare est primum correspondens habitui isti.

Nunc iste habitus non facilitat potentiam, nec informat, sed quia ponit eam in esse altiori, & fortiori.

Item: iste habitus non cooperatur, vt albedo subiecto tamquam accidens, vt sic ratio formationis elicit actum, nec sicut calor virtuti nutritiuæ, vt sit forma potentiæ, sed quia constituit ipsum agens in esse interpretato, quare necessario requiritur, quod se habeat per modum informantis, vt sit forma eius ab hoc, vt constituatur in esse potestatiuo: ergo nec species perfectè imprimitur, nec actus elicitur, nisi facta eleuatione.

Nunc ad secundam conclusionem principij tertij, scilicet, quod vbi iste habitus est æqualis, potentia est æqualis respectu actus eliciendi, & adduco rationem talem: Quando duo concurrunt ad eundem actum, ita quod vnum illorum non cooperatur, vt agens sub propria ratione, sed solum, vt constituens agens in esse potestatiuo, tunc non mensurat actus illius agentis, nisi per gradum actualitatis, prout constituit in esse potestatiuo. Exemplum de albedine, respectu nigri. Si ergo non esset sibi forma ratio agendi, non magis disgregaret ad maiorem albedinem, & si albedo constitueret lignum in esse potestatiuo ad disgregandum, ex tali esse secundum quantitatem eius sequetur intensio in actu.

Contra. Tunc habitus est potentia, quia omne quod dat formaliter esse album est albedo. Dico, quod non est verum, quia ponere aliquid in esse potestatiuo est dupliciter idem respectu alterius rationis, vel eiusdem rationis. Primo modo esse sic dicimus posse esse potentia. Exemplum, omne quod poneret oculum in potentia ad subiectum, esset potentia formaliter: sed quando est subiectum vnius rationis, & illud est intensiuum, oportet actum esse intensiuum: tunc dico, quod illud tale constituens se habet, vt potentia eleuans, & intrinsecè perficiens. Vnde non videtur, quod Deus sit extra formalem rationem obiecti, quia potentia se habet, sicut sol respectu visus, & obiectum intensiuum, quia non variabitur potentia, quod id constituens in esse potestato, & quia non agit per actualitatem, quam ante habebat, ideo intensio actus non est ex sua intensione, scilicet potentiæ.

De tertia conclusione principij sciendum, quod Deus tripliciter non potest supplere actionem agentis minus principalis.

Primo, quando causa illa minus principalis se habet in ratione agentis materialis, vt mater in generatione prolis, tunc Deus non potest supplere vicem matris. Secundo, quando se habet in ratione instrumenti, & determinatur, vt non possit supplere vicem caloris digestiuæ, & forte sic est de specie, quia intellectus est agens actum vitalem, & determinatur per speciem: habet enim actus vitalitatem a potentia per speciei determinationem. Tertio, quando tenetur, vt informans & actuans ipsum agens: tunc enim Deus non potest vicem huius supplere, quia nullius potest esse forma: tunc iste habitus ponitur, vt intrinsecè eleuans potentiam, & constituens in esse potestatiuo, hoc autem non totum esse, nisi per modum informantis: ergo.

De quarta conclusione principali, posito iam tali lumine eleuante, & quod isto modo potest in esse, & quod tota intensio actus mensuretur isto, & quod Deus non possit supplere vicem eius. Tunc dico, quod virtute istius luminis Christus potuit summam visionem elicere, non quod anima sit ita nobilis in natura, sicut Angelus; nec vt capacitas amplietur, nec quod Deus suppleat; sed quia Deus si Deus vult tenere, quod iste habeat actum eiusdem rationis cum alijs, potest dare summum eo, quod habitu mensuratur intensio: sed in summo potest dari talis habitus: ergo sibi potuit dari, quod eliceret summum actum visionis.

Alia ratio ex ordine naturæ, quod summum actum possit elicere, esto quod, &c. sic. Quando actus eiusdem rationis debetur diuersis, nisi secundum diuersos gradus in gradu summo potest dari illi naturæ: sed intellectus visio, & dilectio sunt in homine, & Angelo eiusdem rationis. Minor patet exemplo. Capio videre eiusdem rationis in homine, & à gloria, & est in gradu maiori in Angelis, & tamen homo accedit Angelis in naturalibus: ergo summus actus visionis non repugnat naturæ imperfectiori. Dico ibi, assumis falsum, quia potentia visiua in Angeils est nobilior, & ideo actus visionis, qui est videre, est nobilior; non sic in proposito, & est contra te, qui supponebas in maiori, quod essent potentiæ eiusdem rationis.

Item: licet Angelus habet nobiliorem visum, quam homo, tamen homo non posset illum habere, & sic non est in proposito, quia Angelus potest habere actum summum. Item gradus visionis huiusmodi est innatus Angelis, & tamen summus actus non est innatus animæ.

Ad primum respondeo, quod tu falsum assumis. Probo: Vbicunque anima sensitiua est nobilior, & potentia visiua est nobilior: sed anima sensitiua in homine est nobilior, quam in Angelo, eo quod est idem, quod anima totalis: ergo.

Item, vel esset nobilior potentia visiua in Angelo, vel ratione animæ, vel ratione organi, & sic ex hoc potentia visiua sit nobilior. Dico, quod verum est totaliter in aliquo, charitas est, vt complexio, quæ potest vocari virtus in oculo, & est nobilior.

Contra, quantumcunque pars illa qualitatem nobiliorem, non ex hoc intendet intrinsecè potentiam, quia potentia, vel radicatur super animam, vel super organum, vel oritur ex nobiliori natura ipsa potentia, & ideo potentia visiua. Falleris, vnde probanda est nobilior ex illa, qualitas non ingreditur intrinsecè essentiam rei; tunc quando aliquid comparatur ad illud per accidens, licet non idem actu, manet nihilominus in eadem perfectione.

Item, in homine est perfectior sensus, quam in Angelo: ergo & illud quod sequitur animalitatem, sequitur sentire: ergo sentire in homine est nobilius, ergo.

Ad secundum dico per intensionem. Exemplum de oculo glorificati, qui eleuabitur ad videndum alium glorificatum, qui est sole lucidior.

Quod dicitur tertio. Dico, quod Deus potest facere, quod oculus vnus manente eadem potentia eleuetur ad videndum solem eo, quod potentia non ponitur extra limites sui obiecti: ergo maior ostensa est, per Exemplum nunc probo, quando gradus non oritur ex intimis naturæ, sed extrinseco, mutari potest, natura non mutata, cum ergo gradus ille sit huiusmodi, poterit mutari.

Item: de ratione potentiæ non est determinare obiectum, vel aliquod indiuiduum, quia potentia est vniuersalis, licet actus sit particularis, quare potentia visiua non determinat hunc gradum, nec illum; vnde sicut respicit ratio formaliter, sic actum formaliter; tunc: omne quod non immutat potentiam potest dare: sed ille gradus non immutat potentiam: ergo.

Et confirmo eandem maiorem sic: Quia enim accidit generare hunc ignem: ita quod omnis potentia per se aspicit speciem, tunc ergo accidit, quod sic determinat ad tantum gradum, vel tantum, est ergo maior vera. Sed minor patet de se, quia nisi essent eiusdem rationis necessario nunquam esset dare æqualem visionem hominis, & Angeli, quia duæ species nunquam sunt æquales.

Et ſi eſſent alterius rationis, vel eſſet ratione ſuſceptiui, & hoc nō, quia albedo in diuerſis ſuſceptiuis eſt eiuſdem rationis; vel ratione efficientis, & non, quia vnus per generationem, & putrefactionem idem ſunt in ſpecie: ergo in anima Chriſti fuit ſumma gloria in intellectu, & voluntate, & à Deo, inquantum poſito iſto lumine ſit in eſſe poteſtatiuo, vt prædictum eſt.

Nunc ad rationes in oppoſitum. Ad primam dico per interemptionem minoris, quod gloria non procedit in infinitum, & tu probas, quod ex reſpectu obiecti diligibilis in infinitum, dico, quod non omnis conditio, quæ eſt in obiecto, eſt in actu.

Ad aliud nego antecedens. Et dum probas, quod Deus eſt participabilis in infinitum. Dico, quod Deus participatione formali non eſt participabilis in infinitū, & dico, quod ille gradus repugnat naturæ; ſicut repugnat addi gradum Trinitatis ad Deū.

Ad aliud dico vno modo, quod in gratia non procedunt in infinitum: nec ibi.

Ad aliud dico, quod ſi ſummum referatur ad naturam, ſic eſt verum; ſi autem referatur ad beatificatorem, ſit falſum, quia poteſt capere intellectionem in ſummo.

Ad aliud nego minorem, & dico in minori, quod non ſequitur, quia ex nobilitate non elicit actum, dico, quod menſuratur ex habitu, & eius intenſione, non ex potentia. Ad aliud dico, quod ipſe habet in ſummo obiectiue aliquid vltra. Vltimo, de merito dico, quod gratia in Chriſto non dabatur per modum præmij, ſed actus.

Quæſtio III.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum anima Chriſti per gradus ſuorum naturalium aliquid operetur ad eliciendum actum beatificum.

ARGVO primo, quod ſic: Potentia eiuſdem rationis in omnibus virtutibus ſuis habet vniformem modum agendi, hoc patet in quæſtione, qua determinaui, quod potentia diſtinguitur potiſſime penes formalem alium modum agendi, & ferendi in obiectum: ſed intellectus alia intellectione per gradum ſuum operatur aliquid: ergo pari ratione in actum ſecundum beatificum.

Item: Anima Chriſti habet ſuſceptiuum reſpectu actus beatifici: ergo, & actionem. Antecedens patet, probo conſequentiam, quia reſpectu cuius per intellectum poſſibilem eſt in potentia receptiua, per intellectum agentem eſt in potentia actiua, vt dicitur 3. de anima. Intellectus poſſibilis eſt, qui eſt omnia fieri, & agens, qui eſt omnia facere.

Item: actus materialis procedit à principio vitali: ſed actus beatificus eſt ſummè vitalis: ergo. Sed ſi concurrunt intellectus, & lumen gloriæ, intellectus ſe habet per modum principij vitalis, non lumen gloriæ: ergo.

Item: Quicquid ſic habet actum per aliquod additum, quod per ſe nullo modo poteſt, illud dat ſibi eſſe poteſtatiuum ſimpliciter: ſed omne tale eſt formaliter potentia, quod dat formaliter poſſe, & cum beatitudo conſiſtat in potentia formaliter, ille, vel idem habitus poterit beatificari.

Contra, ſi anima Chriſti per motum ſuorum naturalium operatur ad eliciendum actum beatificum, pari ratione & omnes aliæ. Conſequentia patet, quia omnis anima eſt eiuſdem rationis, conſequens eſt falſum, probo, quia non ſequitur, quod diſpares in merito poſſint æquari in præmio. Probo ſic: Vna vetula, quæ meruit dupliciter, quam Philoſophus aliquis, & Philoſophus habeat in duplo meliora naturalia, quam vetula, tunc ſi intenſio actus eſt ex intenſione naturalium, exceſſus naturalium Philoſophi faciet, & æquabit actum beatificum, quod eſt præmium meriti illius vetulæ. Item ex eodem ſequitur, quod pares in merito, dum naturalia non ſint æqualia, ſint diſpares in præmio.

Item: tunc Chriſtus non poſſet elicere ſummum actum gloriæ, quia Angelus eo, quod habeat meliora naturalia, poterit elicere actum intenſiorem: hoc autem probaui quæſtione præcedenti.

Reſpondeo. Iſtam quæſtionem induco propter lumen, quod pono. Dico hic quinque concluſiones.

Prima Concluſio eſt, quod oportet ponere habitum ad eliciendum actum; non ad ſuſcipiendum. Secundo, quod intellectus actum beatificum elicit, non ſolum ſuſcipit. Tertio, quod totum actum elicit mediante iſto lumine. Quarto, quod actiuitatem iſtam habitus, ſeu luminis non poteſt ſupplere. Quinto eſt de propoſito, quod gradus actus debet menſurari gradu iſtius luminis ſolum.

Circa primum dico, quod anima reſpectu actus beatifici ſe habet elicitiuè, & ſuſceptiuè, vnde imaginor, quod reſpectu actus ſuſcipiendi ſit neceſſarius iſte habitus; quia non oportet ponere illud reſpectu actus imperfectioris, tanquam medians inter actum, & potentiam, vt patet de actu præcedente habitū: ergo pari ratione, nec in actu perfectiſſimo, quia potentia eſt eiuſdem rationis, actus perfectus, & imperfectus ſunt eiuſdem rationis.

Item: vltimata perfectio potentiæ mediatius perficit ipſum: ergo: ſed actus beatificus eſt perfectio potentiæ: ergo. Item terminato actiuo, & paſſiuo, ſi ab actiuo minus efficaci paſſionem immediatè patitur, multo magis ab actiuo magis efficaci paſſiuum immediatè patitur, nec vt ſic indiget habitu, vt patet, quando intelligit aliquid de nouo: ergo non indiget intellectus habitu, vt ſuſcipiat viſionem. Si pono autem intellectum actiuum, vt quod ſpecie informatus elicit actum, neceſſario, tunc indiget habitu ad eliciendum, & hoc probo per quatuor rationes. Primo ſic: Potentia, quæ ſine vigore non poteſt in minus, non poteſt ſine vigore in maius: ſed potentia intellectiua, ſi poteſt in minus, quā diuina eſſentia ſine vigore: ergo. & in maius. Maior patet, quia ſi ex debilitate non potes portare decem libras, multo minus viginti. Probo minorem, quia ſecundū Commentatorem 3. de anima. comm. 36. & lib. de beat. anim. cap. 3. Intellectus ex ſui debilitate non poteſt in Intelligentias ſeparatas per ſe. Et 2. Metaph. in tali ſua debilitate caligat circa maxime intelligibilia. Ideo reſpectu Intelligentiarum indiget intellectus vigore

vigore, & lumine, vnde & notitiam intelligentiarum habere non poſſumus, niſi per demonſtrationem, quia ſunt altioris ordinis, & ſic egemus vigore, quia fortificari circa alia intelligibilia hoc Commentator 3. de anima.

Aliqui tamen dixerunt, quod naturaliter poſſumus attingere notitiam earum: Fides autem tenet, quod non: ſed tantummodo dono Dei poſſumus intelligere ſubſtantias ſeparatas, vt glorificati. Patet minor: Tunc ſequitur, quod ſi in ſubſtantias ſeparatas non poteſt intellectus abſque vigore pertingere, multo minus in diuinam eſſentiam. Secunda ratio ſic: Si ſimpliciter ad ſimpliciter, & magis ad magis, & maxime ad maxime: ſi ergo intellectus reſpectu ſimplicis intelligibilis indiget habitu, reſpectu maioris intelligibilis maiori vigore, & reſpectu maximi, maximo: ſed in tale reſpectu ſimplicis intelligibilis indiget vigore, & reſpectu fortioris fortiore.

Dicit, quod intellectus indiget vigore reſpectu ſimplicis intelligibilis; ſed iſte vigor eſt generationis potentiæ, non aliquid additum ad potentiam: ſed idem quod potentia in tali gradu.

Contra: ſequitur, quod habens debilem intellectum nunquam poſſit eleuari ad ſummum intelligibile, quia potentia non poteſt mutari.

Item: tunc ex ſtudio non vigoraretur intellectus, & per conſequens non delectabitur, quod apparet manifeſte falſum. Et confirmatur ratio 6. Moralium Nichomachiorum, vbi dicit, quod puer non poteſt fieri Philoſophus, ſeu medicus ex debilitate intellectus, cuius ratio eſt, quia non tanta eleuatione indiget potentia 1. metaphyſicæ, reſpectu philoſophiæ, vnde entia abſtracta maiori vigore, quā concreta indigent metaphyſica; eo quod ſunt multum imaginabilia. Hoc idem confirmatur ex Euangelio Ioannis 12. Ambulate, dum modicum lumen in vobis eſt: ergo gradus ille non eſt ipſa potentia, vt dicebas.

Item: quando aliqua potentia habet in poteſtate duos actus, quorum vnus eſt alio altior, indiget maiori vigore reſpectu altioris, probo, quia Philoſophus 1. de cælo, & mundo, dicit, quod virtus eſt vltimum de potentia: ergo reſpectu altioris oportet ponere vigorem altiorem: ſed intelligibilis habet actum circa ſeparata à materia, & circa communia materiæ, & primum altius eſt, ſcilicet, qui circa ſeparata altior, quam qui circa non ſeparata. Hoc probatur, quia actus menſuratur obiecto; obiectum autem ſeparatorum eſt altius, quam non ſeparatorum.

Dicit, quod ratio non concludit, quia reſpectu altiſſimi obiecti poteſt eſſe actus imperfectus, & ſic ſaltem, vt ſic, non indiget vigore.

Contra: Si dico, quod modicus actus, ſiue quantumcunque imperfectus circa illud eſt maior quocunque actu intenſiſſimo circa alia, vt modicus actus circa ſubſtantiam ſeparatam eſt maior quocunque actu circa iſta ſenſibilia; qui dicit, quod iſti actus ſunt alterius rationis, & ideo in talibus ratio non valet. Dico, quod ſunt alterius ſpeciei, ſicut obiecta, & habitus ſecundum adgenerari per tales actus. Sed propter hoc non ſunt alterius rationis, quia eſt aliud eſſe alterius ſpeciei, & alterius rationis, non omnia, quæ aſpiciuntur à potentia ſub vna ratione generali, ſunt eiuſdem rationis, & potentia intellectiua reſpectu intelligentiarum non eſt, vt dicitur albedo reſpectu potentiæ viſiuæ: ergo oportet, quod habeat vigorem additum.

Modo arguo experientia. Intellectus noſter indiget acumine addito potentiæ, quia quanto intellectus noſter eſt acutior, tanto poteſt in obiectum altius: ergo neceſſario requiritur acumen additū, & illud non eſt idem cum potentia. Dicis, quod imo per ſtudium fit homo acutior, tamen manet idem intellectus. Item; perditur ceſſante ſtudio: ergo eſt aliud à potentia: tunc, vel eſt aliquid, vel nihil: non nihil, quia acquiritur per actus: ergo eſt aliquid: ſed illud non eſt ipſa potentia, quia ſtante potentia deſtruitur: ergo. Modo nihil capio per acumen, niſi vigorem, quia ſunt duo Synonima: ergo concludo, quod reſpectu ſummi obiecti requiritur vigor, dico tunc quod non requiritur propter facilitatem actus, nec propter ſuſcipere: ſed potentia reſpectu ſummi intelligibilis indiget vigore, qui vigor reſpectu ſummi intelligibilis non acquiritur ex actibus, ſed eſt mere donum Dei immediate, vt tali vigore potentia ſit immediatè in eſſe vigorato, & poteſtatiuo.

Ad videndum autē propoſitū dictæ quæſtionis, pono vnum notabile. Dico, quod in actu ſunt duo, ſubſtantia, & actus, & gradualitas, vt tantus, vel tantus: ergo potentia, vt potentia reſpicit actum quo ad ſubſtantiam, & rationem ipſius, ſed non quantum ad gradum, quia gradus eſt omnino à vigore addito: ergo ad actum concurrunt duo ſubſtantia, & ratio actus, & gradus. & non imaginor, quod iſta ſint duo, ſed tantummodo duæ rationes eiuſdem actus: ita quod actus ſub vna ratione eſt à potentia, ſub alia à vigore illius additō, & ideo potentia reſpectu gradus actus indiget illo. Et confirmatur, quia modo non reſpicit, vt ſic, niſi videre, ſed tantum, vel tantum videre, non eſt à viſione vt viſio, vel à potentia viſiua, vt ſic: ſed ex aliquo alio, vt in aquila tantum videre non eſt ex parte potentiæ ſimpliciter, ſed ex aliqua qualitate, quam habet Aquila in maiori perfectione.

Item: potentia motiua ſolum aſpicit motū, ſed tantum, & tantum qui eſt à vigore: ſed moueri eſt ex alia diſpoſitione de ſecunda ſpecie qualitatis: ſic ergo potentia intellectiua aſpicit actum, qui eſt intelligere, ſed tantum, vel tantum eſt à vigore.

Ita quod actus dependet à potentia, quia nunquam ſine potentia eſſet actus, & actus in tali gradu dependet à potentia cum vigore, ſine quibus non eſſet actus, vt creatus. Actus ergo, & gradus idem ſunt: ſed capio aliam rationem, vt capio actum in tali gradu, & ſicut ex parte actus ſunt duæ rationes, ſic requiruntur duo à parte potentiæ, ſcilicet ſubſtantia potentiæ, & vigor additus. Sed in iſto, aut illo vigor eſt eiuſdem rationis cum potentia, aut alterius: ſi eiuſdem, tunc tantum poſſet potentia in re vigorari, & poſſet ſumi illo in actu tantum: ſi alterius rationis: Contra, tunc erunt duæ cauſalitates alterius rationis reſpectu vnius actus, & ſic potentia habebit ſuam cauſalitatem reſpectu actus in tali gradu, quod negas.

Dico, quod non ſunt eiuſdem, ſed ſicut ad videndum requiritur lumen non propter medium, vel obiectum, ſed propter potentiam; ſic requiritur vigor propter confortationem potentiæ: & li-

cet sint duo, habent tamen rationem vnius agentis; A
sed ad gradualitatem non fertur potentia per se
sine vigore.

Dicis: obiectum est clarissimum: ergo. Dico, quod non requiritur vigor propter obiectum: sed propter potentiam, sicut licet sol sit clarissimus, tamen requiritur vigor eleuans potẽtiam, vt aquila habet acumen visus, in sensibilibus bene requiritur lumen propter obiectum, sed hic propter vigorationem potentiæ: semper ergo requiritur aliud præter potentiam, vel lumen, vel acumen, & huiusmodi, quo taxatur gradus in actu. Et sicut dixi de B
intellectu, dico de voluntate, nam respectu obiecti summe diligibilis indiget vigore, quẽ voco charitatem vnam, & est eiusdem rationis cum ista, quæ est in via.

Nunc probo secundam conclusionem. Suppono enim, quod potentia intellectiua aliquorum se habeat actiuè eliciendo, & passiuè. Tunc potentia intellectiua est eiusdem rationis respectu omnium, sed respectu aliquorum se habet elicitiuè, & passiuè: ergo & respectu actus beatifici, quia cadit sub potentia eodem modo, sicut & alij, quia poten- C
tia vniformiter comparatur ad omnes actus suos.

Nunc probo tertiam declarationem sic. Sed dicunt aliqui secundum istum actum non potest anima de se sine assistentia Dei. Contra: Intellectus, quicquid potest capere susceptiuè, potest elicere actiuè, quod respectu omnium respectu quorum est quo fieri, respectu eorundem est quo facere: sed intellectus sine speciali actu & assistentia: ergo potest actum quemlibet recipere: ergo. Quia est immediatum perfectibile à quocunque obiecto: D
ergo.

Dicis, quod minor est falsa, & probabis sic. Intellectus cuiuslibet ad plus se extendit per potentiam obedientialem, quam per potentiam naturalem: Sed altiorem actum non potest Deus elicere in anima Christi, quam per potentiam obedientialem: ergo iste actus non est in potentia naturali susceptiua.

Dico, quod anima Christi non potest in istum actum naturaliter sine lumine, & illud voco potentiam obedientialem, prout tale lumen est supernaturale. E

Sequitur quarta Conclusio, & probo eam. Facio autem talem rationem. Quando duæ rationes actiuè concurrunt ad eundem actum, non sicut ambæ actiuæ, vel non sicut agens cum agente: sed vnum vt agens alio, aliud quod non potest esse alterius, non potest supplere illud, quo illud agens agit, sit exemplum: Ignis, & calor concurrunt ad effectum non vt duo agentia, sed ignis, vt quod, calor vt quo. Sic etiam est forte de intellectu, & specie respectu actus, vt intellectus agit specie, non agit autem species tantum illud, quod F
non potest esse alterius, vt informans non potest supplere vicem caloris, vel si esset separatum, iam agens non ageret illo. Sic lumen, & potentia concurrunt ad actum beatificũ non vt agens, & agens: sed potentia, vt agens lumine, quia intellectus videret per lumen: ergo. Tunc vlterius; sed Deus non potest esse alterius intrinsecè: ergo: ergo intellectus non creat per Deum, vel Deo, quia omne tale generaliter est alterius forma, & eodem modo Deus non potest supplere vicem speciei, quia intellectus agit ipsa specie.

Quinta: Intellectus nobilior in naturalibus cum æquali lumine eliciat actum intensiorem. Dico, quod per gradum naturalium, vel potentiam intrinsecè intelligis, vel acumen, qui debetur naturaliter, nec natura altiorem sequitur vigor altior, & iste vocatur vigor naturæ, vt sic illud sit intra facultatem potentiæ, in quod potest potentia per istum vigorem attingere, & supra facultatem, quandonon potest, & est, vt mathematicus ad mathematicam non pertingit, nisi per studium acquirat sibi vigorem istum; tunc dico, quod ad elicere actum operatur, & dependet Philosophus: sed elicere tantum, vel tantum non dependet ex bonitate naturalium; sed illo vigore, & hoc probo sic. Quando duæ actiones habent duas causas, intensio causæ vnius non facit intensionem eius, cuius non est causa. Sed actus, & gradus habent duas causas, scilicet potentiam, & vigorem, ita quod potentia aspicit actum, vigor gradum: ergo intensio naturalium potentiæ non intendit gradum. Tunc: iste vigor fuit summus in Christo, & vocatur respectu intellectus lumen gloriæ: respectu autem voluntatis vocatur charitas meritoria in summo gradu meritoria, & istud fuit summum in Christo; ita quod licet Angelus habeat meliora naturalia, tamen quia non habet tantum de lumine, non habet actum gloriæ in summo, vt Christus. Ex hoc, quod licet Philosophus habeat meliora naturalia, quam vetula, & ista plus de charitate, mensurabitur actus gloriæ tali charitate datus ex meritis.

Item: si Angeli, & vetula habeant æquale meritum, habebunt æqualem actum propter æquale lumen datum ex meritis.

Ad argumenta in oppositum. Ad primum non concedo, sed addo, vt dixi, quod potentia non aspicit vt potentia gradum actus: sed quia actus est eliciendus in tali gradu duo requirũtur ex parte elicientis, scilicet potentia, & vigor; ita quod vigor nunquam posset actum elicere, nec potentia actum in tali gradu.

Ad illud concedo, sed non oportet, quod gradus sumatur ex illo.

Ad aliud dico, quod actus vitalis est ab intellectu, sed non gradualitas. Ad aliud dico, quod vigor ponit in esse potestatiuo, quod homo non habens, non potest in talem actum simpliciter, sed post studium acquisito vigore potest: Vnde quando ad effectum concurrunt duo, si effectus sit in potentialitate inquantum ad vnum, non quantum ad aliud, tunc totaliter non ponitur actus in esse potestatiuo per illud, & sic non ponit tale lumẽ in esse potestatiuo simpliciter respectu actus sed quoad gradum. Si autem daret simpliciter posse in substantiam actus, tunc necessario esset potentia; sed non ponit in esse potestatiuo respectu actus simpliciter, sed in tali gradu.

Dicit supra: est ergo potentia altior elicere saltem substantiam actus altiorem. Dico quod non, quia ista altitudo accidens est substantiæ alterius magis, & per consequens mensurabitur extrinseco.

DISTIN-

DISTINCTIO XIIII.

Quæstio I.

Circa Distinctionem Decimamquartam. Est duplex inquisitio, scilicet de omni scientia animæ Christi realiter in verbo; & deinde de omni scientia rerum in proprio genere.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum in anima Christi ex visione verbi, sit omnis scientia rerum.



IRCA Primum quæro: Vtrum in Anima Christi ex visione verbi sit omnis scientia rerum, & quod sic probo. Illud, quod potest in plus, potest in minus, & quod habet potentiam in plus, & in minus; & confirmatur primo cæli, & mundi: sed anima Christi potest in notitiam diuinæ essentiæ, quæ est plus, quam multitudo creaturarum, etiamli esset infinita, adhuc non æquaret essentiam diuinam, & eius infinitatem. Et confirmatur ratio per Augustinum lib. 5. confess. cap. 4. Qui videt te, etsi alia non videt, &c. D

Secundo sic Anima Christi ex visione verbi nouit verbum: ergo habet notitiam omnium realiter in verbo. Antecedens ponit Magister in litera. Item Augustinus quid est quod non videat, qui videntem omnia videt, tunc consequentia est manifesta, quia Deus videt omnem rem factam, & factibilem. Item Apocal. 5. Dignus est agnus, qui occisus est accipere diuinitatem, & omnem scientiam. Glossa ibi dicit, quod omnium rerum: sed non loquitur de natura diuina, quia illa non accepit cognitionem. Et confirmatur, quoniam cum dixit dignus est, &c. postea subdit, quoniam occisus est: ergo.

Item quarto sic: Cognito simplici cognoscuntur omnia, quæ in illo non faciunt compositionẽ: sed diuina essentia est simplex, & creaturę vt sunt in diuina essentia non faciunt cõpositionẽ: ergo. Maior patet, qui capit simpliciter totum cap. 4. Met. simplicium influentia vel est nota totaliter, vel notaliter est ignota. sed minor patet de se, quia diuinitas ex creaturis non mutatur.

Item arguo quinto sic: Cognito repræsentatiuo aliquorum, necessario noscuntur omnia, quæ repræsentat: sed diuina essentia necessario est repræsentatiua omnium rerum, eo quod est exemplar omnium ex natura rei: ergo.

Dicis, non; non enim repugnat omnia, quia diuina essentia est speculum voluntarium; ita quod licet sit repræsentans omnia ex natura rei; sed tamen cui vult se repræsentat. Concedo, quod se se repræsentare possit, & non repræsentet, si vult, tamen aliqua ex natura rei repræsentat ex necessitate, quia ex natura rei est speculum, & exemplar omniũ. Cõtra Matth. 14. De illa die nemo scit, nec filius hominis: aut ergo ista nescientia erat quantum ad naturam Dei, & hoc non, quia sic nouit omnia, quæ pater: ergo intelligendum est quantum ad potentiam animæ. A

Item: in anima Christi ex visione verbi, non est notitia infinitorum: ergo non omnis scientia. Maior patet, quia notitia infinitorum, non potest communicari creaturæ, eo quod est impossibile infinita pertransire, Item; infinitum vt infinitum est ignotum. Item; non communicatur creaturæ virtus infinita. 8. Phys. B

Item tertio sic. In anima Christi non est omnipotẽtia: ergo nec omnis scientia. Probatur consequentia, quia scientia & potentia non differunt, nisi sicut habitus, & potentia: ergo cui non communicatur potentia, non communicatur habitus.

Respondeo, hic sunt quinque opiniones, & quinque modi dicendi. Vnus aspicit scientiam, & ponit distinctionem de scientia, quod est scientia in actu, & in habitu. Tunc dicit, quod in Christo est omnis scientia habitualis, sed non actualis: ergo actu non videt omnia, sed procedit ex habitu ad actum. C

Secunda opinio, quod actu est in anima Christi scientia aliquorum: sed non omnium, quia tunc esset infinitorum, & iste arguit ex ipsa visione.

Tertia opinio, quod ex visione verbi non est in anima Christi omnis scientia, nec aliqua; sed est mere voluntaria: quia si potuit Deo, potuit nouam scientiam. D

Quarta opinio, quod in Christo erat omnis actualis notitia, ita quod actu videt infinita, non solum ex visione, vt tanta visio est; sed ex visione simpliciter verbi, quia omnis videns verbum, videt omnia, quæ sunt in Verbo.

Quinta opinio, quod anima Christi in Verbo videt omnia, sed non ex visione verbi simpliciter, sed ex tanto gradu. Igitur primo discurro per omnes istas opiniones. Secundo ponam, quod mihi videtur. E

Circa primum dicit Opinio prima, quod anima Christi videndo Verbum videt omnia, & habet omnium notitiam, non in actu, sed in habitu, quod autem non in actu probatur sic. Qui intendit duo, minus distinctè intelligit, quam qui intelligit vnum solum: ergo qui intelligit infinita, non intelligit distinctè: quod autem nullo modo est distinctum, nullo modo est actu in intellectu, probo quia intelligere est distinguere 3. de anima.

Item: Commentator probat infinitam virtutem & substantiam ex actu infinito intensiuè: ergo vnico actu non potest anima Christi in verbo omnia scire. F

Nunc probo, quod habitu sic, quod ad cognoscendum, & producendum sufficit vnus habitus, vt per vnum habitum omnium, A, potest scribere infinita, A: ergo. Item: Etsi homo non possit simul intelligere plura actu, potest tamen cum habitu.

Tunc 3. Physic. si duo corpora possint esse simul, & infinita: ergo per simile, si duo intellecta in habitu, pari ratione & infinita. Vnde imagi-

nor, quod anima per talem actum potest modo in
A vnum obiectum, modo in aliud vsque in infinitum:

Contra istam opinionem arguit vnus Doctor sic: Si dares talem habitum infinitum, ille habitus esset infinitæ perfectionis, quia repræsentans infinita est infinitum perfectionè. Vult, quod ex hoc non est infinitus talis habitus formaliter, quia sic est solum in infinitum per respectum ad infinita: vnum autem in se finitum potest ad infinita referri. Contra: Idem dicam de actu, quia vnus actus respectu infinitorum obiectorum: ergo vel si habitus infinitus, etiam actus non potest esse in-
B finitus, nec habitus.

Item: Si habitus sine conditione potest esse infinitus, pari ratione actus. Probo, quia possibile est dare actum adæquantem totum habitum; cum ergo habitus iste secundum te sit respectu infinitorum, pari ratione erit actus ei adæquatus.

Tunc dat alium modum intelligendi prædictam opinionem, cui ipse consentit, dicens, quod sic debet intelligi, quod eodem habitu, quo obiectum est præsens, idest, verbum, eodem obiecta omnium creaturarum sunt præsentia, excepto quod verbum
C sit obiectum primarium, alia vero sunt obiecta secundaria: ergo eodem habitu verbum est obiectum primarium, & creaturæ obiectum secundarium, eodem ergo habitu, sed vt conuertit se ad aliud, & ad aliud, est actus alius: sic ergo, si vult intellectus omnia ista cognoscere, non indiget alio, & alio habitu, nec nouo habitu aliquo; sed bene indiget alia, & alia conclusione.

Contra istam positionem etiam sic intellectam arguo. Et primo ostendo, quod ipse non impugnat efficaciter. Secundo contra positionem in se. Ter-
D tio arguam contra intellectionem, quam dat sibi iste Doctor.

Ad primum argumentum suum contra positionem, nego consequentiam: dico enim, quod ille habitus est finitus, formam habens repræsentatiuam respectu infinitorum; tale autem non est infinitum formaliter. Et quod inducit de actu, non sequitur, quia actus fertur distinctè super obiecta: ita quod est pertransitio intellectus super obiecta ipsa, quæ finita sunt, alias est impossibile pertransire, nam tunc virtus esset infinita, & non distin-
E gueret, cuius oppositum oportet dare necessario: sed habitus non fertur distinctè super obiecta, quare non est simile.

Ad secundum dico, quod nulla est consequentia, nam per vnam scientiam potest scribere infinita, A, & erit tunc habitus vnus respectu infinitorum, & tamen non dabis vnum actum respectu omnium A: sicut ergo datur actus adæquatus, vel alias sequitur, quod actu vno potes intelligere infinitas
F domos: ergo vnum actum adæquatum non oportet dare actui.

Item: est vnus habitus Geometriæ, & tamen non oportet dare vnum actum respectu omnium conclusionum in Geometria, nec dari potest.

Item: Intemperatus vnico actu aspicit omnia delectabilia, & tamen non potest habere vnum actum adæquatum ad illa omnia. Propter quod arguo ad istum, quod impossibile sit dare habitum repræsentantem infinita alterius rationis.

Item: impossibile est poni respectum repræsentantem infinita alterius rationis per modum similis poni in aliquo, quin sit formaliter, vel virtualiter infinitum, & ratio, quia nihil repræsentatum est in eo formaliter, vel virtualiter: sed non est possibile in creatura contineri infinitas perfectiones alterius rationis, quia illud esset formaliter infinitum. Nec illud esset virtualiter, quod eminenter in infinitum, quod non est possibile in creaturis.

Item: Aut ille habitus repræsentans omnia, primo repræsentat verbum, deinde alia; vel repræsentat immediate omnia: non secundo modo, quia esset actus super res in proprio genere, non in verbo. Si autem dicas primo modo, tunc quæro; aut aliud est ab habitu, qui beatificat; aut idem: non aliud, quia cum ponas istum habitum primo repræsentare verbum, & modo ponas alium ab habitu, qui beatificat in verbo, tunc habitus duo diuersi primo repræsentabunt verbum, quod est impossibile.

Nec etiam idem, quia quando habitus sunt respectu duorum obiectorum in ordine, si illi responderet actus adæquans obiectum respectu primi, responderet etiam respectu secundi, & sic vnico actu videbit verbum, & omnia: sic ergo non stat positio quantum ad primum intellectum.

Nec etiam potest stare quantum ad secundum intellectum, quem dat sibi Doctor, imo multo minus. Primum autem, quod dicit, quod eodem habitu, quo verbum est præsens, sunt præsentia & alia obiecta creata, non reputo impossibile, sed de alia, & alia conclusione hoc reputo impossibile. Arguo primo sic: Impossibile est per quamcumque cognitionem aliam cognoscere aliquid de nouo, quin vel aliquid cognoscas, quod ante non cognoscebas; vel quod idem intensius; vel quod idem alio modo: sed nullus istorum modorum est possibilis: ergo cognitio illa alia non est ponenda. Maior patet per locum à sufficienti diuisione, quia per illam cognitionē idem aliquid cognosco, vel nihil: non nihil, ergo aliquid, & sic vnum de modis prædictis. Minorem sic probo: Si anima Christi videt verbum, & postea cognitione videt alia, & alia, aut hoc est primo modo; aut secundo: non primo, quia nihil est in verbo tunc, quod ante non. Dicit, quod videt nouam perfectionem, videndo primum. Contra: quæro per quid videbit illud, vel per interemptionem habitus, vel per nouum habitum: nullo istorum modorum: ergo.

Item: In minimo gradu perfectionis potest omnis creatura videri, vt quid de nouo per idæam. Contra: quid intelligis per idæam: aut substratum, & istud aut nude, vel substratum tantum, respectu rationis, & hoc non de nouo, quia respectu rationis est in intellectu referente: ergo illud non erat ratio obiectiua noua. Nec idem intensius, quod sequitur, quia modo diuinæ essentiæ intendat, & tunc gloria intenditur. Item: ex hoc non videtur aliquid nouum.

Nec tertio, quia ille modus sit realis a parte Dei, & hoc non ponitur, vel rationis, & tamen non manet, quod est fabricatum ab intellectu: ergo posito eodem habitu, & specie de nouo videat aliquid in verbo, quod ante non videbat, est, quia in verbo aliquid est, & ad aliquid, quod se conuertit.

Item dicit, quod per aliam, & aliam cognitionem. Contra: Aut per actum beatificum, aut alium, & quæro; vtrum istā cognitione beatifica videat

videat Verbum, aut sit alius à visione Verbi. Si primo modo, sequitur, quod in Verbo sit de nouo visio beatifica, quia vbique videtur Verbum: omnis autem actus habens Deum pro obiecto, est beatificus secundum Augustinum lib. 5. Confess. cap. 4. Qui videt aliud propter te, & tunc sequitur, quod sit aliquis bis beatus, quod est impossibile. Nec potest dicere, quod isto actu non intueatur Verbum, quia omnis actus transiens super creaturas, immediatè est creaturarum, vt in proprio genere: ergo talis habitus non est possibilis poni nec primo modo, nec secundo.

Tunc venio ad secundam opinionem. Distinguit quidam Doctor de omni scientia, quod autem illa omnia accipiuntur pro factis, fiendis, futuris, cogitatis, & huiusmodi, & illa sit in Deo notitia visionis.

Alio modo pro ijs, quæ sunt in præsentia facientis, quæ nunquam sunt, & hoc contingit dupliciter. Vel ista nunquam fienda sunt, vt considerantur in virtute potentiæ increatæ, vel creatæ, nam in voluntate tua sunt aliqua, quæ nunquam fient: ergo ad propositum in anima Christi fuit notitia om
C nium primo modo, & secundo modo quantum ad illa, quæ sunt in virtute potētiæ creatæ, antequam sint. Sed non est in anima Christi scientia omnium tam fiendorum, quam non fiendorum, prout ista continentur in virtute potentiæ primi increatæ, hæc enim est opinio Thomæ. Hoc probatur ratione, sic. Quando aliqua non aliter sunt, nec aliter cognoscuntur, quam in virtute causæ, qui non deprehendit adæquatè virtutem causæ, nec deprehendit omnia ista: cum ergo futura omnia non fienda sint solū cognoscibilia in virtute causę, & nulla causa possit virtutem diuinam adæquare: ergo. Maior patet, quia ex quo & virtus, & causalitas est ratio cognoscendi eorum, quæ continent in virtute, illa virtus, quæ non potest adæquare ambitum virtutis illius, nec causalitatis, nec potest cognoscendo adæquare illa. Et confirmatur, quia clarius cognoscens principium plures elicit conclusiones.

Probatur minor sic: Est enim sciendum, quod quæ facta sunt, & futura fienda cognoscūtur à Deo per suam essentiam, vt habet rationem idæ; sed futura non fienda cognoscuntur à Deo, non per essentiam, vt idæa est illorum, sed in ratione causalitatis & virtutis, ita quod cum comprehendit totam virtutem suam, potest omnes effectus illos comprehendere: nulla autem creatura potest cognoscendo totam virtutem diuinæ essentiæ adæquare: ergo.

Tunc probatur secundum dictum, quod intellectus Beati non omnia simpliciter cognoscat, cognoscit tamen quæ spectant ad ipsum: sed omnia facta, & futura spectant ad personam Christi, quia est iudex, & caput omnis creaturæ: ergo.

Nunc tertium dictum probatur, scilicet, quod anima Christi cognoscat omnia, quæ continentur in causalitate creaturæ, sic. Quia causalitas & virtus creata est finita: ergo potuit cognoscendo adæquare causalitatem cuiuscumque creaturæ. Contra hoc arguitur, & ostendo, quod eorum rationes non concludunt. Arguunt ergo, & intentio omnium argumentorum, & fundamentum est: Ad cognoscendum omnes effectus, non oportet, quod sciatur diuina essentia. Primo sic: Quando aliqua sunt ordinata, vt primum, secundum, & tertium: si ex comprehensione secundi non comprehenditur
A primum, nec etiam ex cognitione tertij illud cognoscetur. Exemplum ad hoc: Accipio subiectū, definitionem & passionem; vel melius accipio subiectum, & duas passiones ordinatè, vnam per aliam à subiecto fluentes; capio diuinam essentiam infinitatem eius intensiuam, & tertio infinitatem eius extensiuam, tunc ita: Sicut se habent per ordinem, quod infinitas intensiua est prior extensiua, & est ratio & causa ipsius: sed qui videt infinitatem intensiuam, vel Deum causam primam, & essentias adæquatè, & intensiuè, non comprehendit
B essentiam æquatè: ergo. Ad hoc responderi posset secundum intentionem Doctoris; non est enim intentio Doctoris, quod ex effectu comprehendatur causa: sed potius è conuerso, non potest comprehendi effectus, nisi cognoscatur causa: & ideo non possunt cognosci effectus omnes, nisi per cognitionem diuinæ virtutis, tunc conceditur argumentum tuum, & sic nihil habes contra eum. Sed si velis cognoscere totam infinitatem intensiuam, oportet te cognoscere causam primam, & essentiam, & sic est impossibile adæquare infinitatem extensiuam, nisi
C adæques essentiam; non quod per infinitatem extensiuam, vel intensiuam cognoscam adæquatè essentiam, ita quod istud sit causa illius; sed potius est è conuerso, & contra hoc non vadit tuum argumentum.

Secundo arguit sic: Qui cognoscit aliquem effectum in Verbo, non cognoscit Verbum vt causa eius: ergo qui cognoscit simpliciter effectus omnes in Verbo, non comprehendit Verbum, vt causam illorum. Maior patet, tum quia Verbum per rationē infinitatis suæ est causa, vnius effectus, & om-
D nium, nullus autem intellectus creatus potest adæquare Verbi infinitatem, & ex hoc patet consequentia. Respondeo ad hoc per interemptionem antecedentis. Dico enim, quod qui cognoscit vnū effectum in Verbo, cognoscit vt causa, & tu probas, quod non, quia sub ratione infinitatis, & sic est causalitas infinita, quæ à creatura non potest adæquari. Respondeo, quod causalitas est infinita, tamen se extendit ad diuersos effectus, & finitos.

Tertio arguo sic: Causa nullam perfectionem
E recipit: sed notitia vtrobique est causa effectuum cognoscendi in Verbo: ergo ex hoc, quod cognoscam infinitos effectus, nō sequitur quod Verbum, vel principia effectuum cognoscantur.

Et confirmatur ratio. Pono principium in aliquo gradu, tunc quæro, Vtrum sit principium conclusionis, & si sic, accipiam iterum in minori gradu, & peto similiter, Vtrum sit principium cognitionis; quod si dicas non, nec forte in aliquo gradu erit.

Item probatur: Cognoscere quid subiecti ex infi
F nitis conclusionibus scitis, non propter hoc habes notitiam subiecti. Dico, quod maior est vera, & concedo minorem; sed cum dicis, quod causa ab effectu non recipit perfectionem: ergo non cognitionem, non hoc vult Doct. sed hoc vult, quod notitia effectus simul est cum notitia causæ, quia nunquam est perfecta notitia conclusionis, nisi habeatur notitia principii. Doctor ergo nō arguit, quod notitia effectus sit causa cognitionis causæ, sed è conuerso magis.

Quarto arguo sic: Iste Doctor facit fallaciam consequentis, arguit enim sic: Qui cognoscit principium & causam, cognoscit perfectionem modo

effectus:

effectus: ergo si non cognoscit principium, non cognoscetur causa ad cognitionem effectus. Ideo dico, quod non est verum, quod ipse intendit, quod ex cognitione plurium perfectiori modo cognoscere principium ad id sit causa istius. Sed è conuerso: sed bene intelligit concomitanter, quia vt cognoscas perfectè effectum, exigitur cognitio causæ.

Contra aliud membrum arguit sic: Anima Christi potest cognoscere in Verbo, quòd nunquam fiet: ergo non oportet. Dico ad hoc, quod si Deus reuelat in proprio genere: sed per proprium non potest, nam non potest cognoscere in Verbo per habitum, nisi ea quorum est repræsentatiua diuina essentia. Ista repræsentatio est per ideas, & sic non habens ideam in Deo, non cognoscitur in Verbo, & sic non cognoscitur.

Dicet iste: sed arguo contra eum. Nam iste assumit vnum irrationale. Dicit enim, quod Deus comprehendit factibilia per Ideam, sed non factibilia per causalitatem imperfectiori modo, secundum Augustinum in verbo illo: Pulchritudo agni mecum est: sed æquè cognoscit fienda Deus per virtutem, & causalitatem, ac per essentiam, & ideã: ergo. Ergo si ista solum per virtutem & causalitatem, & illa, per Ideam perfectiori modo cognoscit vnum, quam aliud. *Psal. 49.*

Item, quæ cognoscit Deus per causalitatem, cognoscit arguitiuè, scilicet inquantum hoc potest esse causa illius, & vt diuina essentia potest esse causa infinitorum effectuum. Sed Deus omnia, quæ cognoscit, intuitiuè cognoscit, & in se non potest nisi per aliquid repræsentans, quod est idea repræsentari: ergo.

Item: Si illud non fiendum Deus ordinet facere, vt sic, Deus illud cognoscit: ergo vel per Ideam cognoscit illud, vel non: non sine idea, quia omne cognoscens aliquid in aliquo cognoscit illud in aliquo repræsentante, sic, sic: non ergo aliter cognoscit modo, quam ab æterno. Modo cognoscit per ideam: ergo semper cognouit per ideam.

Itẽ: Diuina essentia necessitate naturæ est idea: ergo ipsa, vt idea non dependet à voluntate: sed prædordinatio dependet à voluntate: ergo per hoc, quod res præordinatur fieri, ex hoc habet ideam in Deo.

Item: Quæ sunt fienda cognoscuntur idea: ergo, & quæ non fienda. Probo: Ideo enim quæ fienda sunt, cognoscuntur idea, quia habent esse distinctũ, idea autem est ratio distinctè cognoscendi. Circa autem fienda dico, quod sunt distincta distinctione realiobiectiua, huiusmodi autem sunt non fienda, dum sint possibilia fieri: ergo, quod assumpsit, non videtur esse verum, quod diuina essentia respectu fiendorum sit ratio cognoscendi effectus fiendos in Verbo.

Sed circa ista est dubium. Quando aliquid repræsentat aliqua necessitate naturæ, cognoscendo illud cognoscit omnia quæ repræsentat: sed Dei essentia repræsentat omnia tam facta, quam factibilia, dum tamen possibilia sint fieri: ergo sequitur, quod videns diuinam essentiam videat omnia, tam factibilia, quam non factibilia, dum possibilia sint fieri. Item, quod possibilia intellectus cognoscat, non sequitur, quod cognoscat omnia adæquatè, sed per ideam, nam diuina essentia est omnium idea in isto gradu, & in illo.

Item dato, quod sit verum, adhuc arguo contra te: Sicut se habet natura omnium effectuum ad entitatem causæ, sic cognobilitas illorum ad cognoscibilitatem causæ: sed entitas infinitorum effectuũ non adæquat entitatem primi: ergo nec cognoscibilitas adæquat cognoscibilitatem: ergo est deductio sua nulla, quia posito, quod omnia cognoscantur, adhuc non adequabit ista cognitio cognoscibilitatem diuinæ essentiæ; nec adhuc tota virtus cognoscetur, quia sicut entitas non adæquat entitatem, sic nec cognoscibilitas adæquabit cognoscibilitatem. Et æquiuocat iste Doctor de intensione, dicit enim, qui cognoscit Verbum in diuinis, cognoscit causalitatem intensiuè, & extensiuè, cognita scilicet generatione Verbi in diuinis, quia effectus, qui est Verbum, adæquat vtrumque, tam scilicet infinitatem extensiuam, quam intensiuam: sed vbi effectus non adæquat nisi extensiuè, non sequitur quod nunquam adæquat intensiuè: ergo.

Tertium etiam dictum est irrationale, quia omnes difficultates sequuntur eum, quæ sequuntur ponentes infinitatem, nam fienda sunt infinita, vt infinitus gemitus damnatorum: ista ergo nouit anima Christi: aut ergo de istis habet numerum, & sic nõ cognoscit omnia fienda, quia omne finitum euacuat infinitum: ergo est dare alium gemitum, quem non cognoscit: si autem dicit, quod cognoscit omnia fienda non habens numerum determinatum, tunc cognoscit infinita.

Tertia opinio circa hoc dicit, quod anima Christi notitia visionis cognoscit aliqua, vt rerum quidditates: sed tantum, non actualitates. Probatio primi dicti est talis. Quandocumque aliquid repræsentat aliud, cognito eo, quod repræsentat, cognoscitur etiam illud, quod repræsentatur: sed diuina essentia repræsentat rerum quidditates necessitate naturæ: ergo se repræsentat animæ Christi. Cuius ratio est, quia ibi lucent quidditates ex natura rei, non voluntate.

Sed probo sic de existentijs rerum. Suppono primo, quod existentiæ rerum dependent à natura diuini voliti, quia voluntate Deus ponit rem in esse, voluntas autem diuina est libera. Tunc arguo ex ista suppositione sic: Quando aliqua cognoscuntur solum ex aliquo libero mouente, in potestate illius est, quod ista cognoscantur, & non cognoscantur: sed existentiæ rerum ex suppositione prima dependent ex mera Dei libertate: ergo non cognoscuntur vi visionis, sed voluntate reuelante; vel non cognoscuntur ipsa non reuelante.

Ex his saluantur reuelationes existentiarum, quæ fiunt Sanctis & Angelis. Ex hoc etiã saluatur, quod vetula habebit omnem scientiam, quia sciet rerum omnium quidditates, & connexiones ex natura rei; sed actualitates earum non cognoscet.

Præterea positio improbatur sic: Primo quantum ad primum dicit, quod non implicat contradictionem, quod intellectus feratur super diuinam essentiam non se ferendo super quidditates: sed dicit, quod hoc non est de necessitate: ergo arguitur sic: Quãdo duo obiecta sunt distincta, & est aliquod liberè mouens intellectum ad illa duo, sine contradictione potest moueri intellectus ad vnum, esto quod non moueatur ad aliud: sed diuina essentia, & quidditates rerum sunt duo obiecta distincta, & est Deus mouens intellectum liberè ad illa duo: ergo. Et confirmatur per simile: quia aliquis potest sua voluntate velle diuinam essentiam, non volendo creaturas: ergo & pari ratione de intellectu,

Item: Si speculum esset liberum, posset moueri ad

ad oculum, non mouendo ad manum. Item mouere ad se posset non mouendo ad contenta in se: sed istud non obstat, quin possit positio sustineri. Tunc respõdeo ad maiorem. Dico enim, quod esto quod obiecta sint duo, vt sic, tamen in ratione repræsentandi sunt connexa, nam eadem necessitate, qua primum obiectum est primum, eadem secundum obiectum est secundum: quia ergo est vnus actus habens duo obiecta secundum istam positionem, nam idem actus fertur super diuinam essentiam, & creaturas: Et confirmo istam solutionem sic: quia duo obiecta sunt de intrinseco actus vnius. probo, quia aut accidentale, & tunc aduenier sibi illa notitia per aliquid, quod est accidentale actui; aut essentiale: & tunc vel erit alius actus, & tunc erit actus per se respectu primo obiecti, & sic non est secundarium obiectum; sed æquè primum.

Et ad confirmationem de voluntate dico, quod non est simile, quia eadem voluntate volo essentiam, & aliam creaturam; sed eadem visione videtur essentia, & creaturæ in ea.

Item, speculum videtur alia specie, quam contenta in speculo, non sic in proposito: nam creaturæ in Deo non vniuntur per alium, nec per aliam speciem: ergo non apparet, quod habens vnicum actum, si feratur super essentiam, & quidditates, quin ex vi visionis essentiæ videantur omnes quidditates in illa. Dico ergo, quod positio non potest multũ impugnari quo ad hoc, quod dicit de quidditatibus, quin videns essentiam, eadem videt omnes quidditates: sed si hoc est verum, credo æque de existentijs, quod ipse negat, & arguo contra eũ. Non videt anima Christi in Verbo omnes existentias: ergo nec quidditates. Antecedens est notum, sed probo consequentiam. Posita eadem causa ponitur idem effectus, qui sequitur ex illa causa: sed causa, quare quidditates videntur in Dei essentia, est, quia relucent in illa: ergo cum existentiæ immobiliter reluceant in diuino nutu, & qui videt essentiam, videt nutum, & voluntatem, quæ non differt ab essentia plusquam idea: sed videns essentiã & etiam ideas, videt omnes quidditates: ergo videns essentiam, & voluntatem videt omnes existentias; bene enim si Deus posset nutus occultare, diceret verum; sed non potest, quia sunt idem, quod essentia.

Item, quod Deus cognoscat futura per nutum voluntatis, arguo contra, sic: Deus cognoscit malum culpæ, sed hoc patet, quod non determinatione voluntatis, quia non vult malum. Dicit, quod illa cognitio non sit à voluntate diuina determinante, est tamen à voluntate diuina permittente.

Contra: Causa permittente cognita non cognoscitur effectus, nisi cognoscatur effectus determinans.

Item sic, cognoscens non cognoscit nisi arguitiuè: sed Deus intelligit omnia futura intuitiuè: ergo.

Item: Deus aliter cognoscit præsentia, quam futura, non aliter ante quam post: sed modo cognoscit in se: ergo. Ista imaginatio est falsa, supponit enim, quod diuinus intellectus sit potentia, cui sit aliquid ratio cognoscendi, & hoc non capio; sed dico, quod diuina essentia est quædam intellectio quidditatum, & exemplar, quia est intellectus omnium subsistens, nec est ibi ratio per quam, quia non idea, nec nutus, vt planum est: ergo solum, quia est intellectio subsistens omnium: cognoscit ergo per essentiam, non quod essentia sibi sit ratio cognoscendi: sed quia essentia est intellectus subsistens omnium.

Ideo est hic quarta Positio, quod videns diuinam essentiam ex vi visionis videt omnia. Et ratio huius fundatur super duas propositiones.

Prima, quod est vnus actus visionis essentiæ diuinæ, & creaturarum in essentia.

Secunda propositio. Essentia diuina est existentia, diuinæ necessitate naturæ. Si hoc est possibile, non bene impugnatur.

Primo, quia tunc non sequitur infinitas, quia si est vnus actus, qui fertur super obiectum primum, sic idem vnus actus fertur super secundum; & sicut actus respectu primi obiecti non arguitur esse infinitus, sic nec respectu secundi, etsi talia sint infinita: ergo non video bene, quin sit hoc possibile. Sed ponet hoc de facto est contra scripturas, quia tunc non saluantur reuelationes, quæ fiunt beatis, vnde Scriptura Psal. 7. Deus scrutatur corda, & renes. Item Epistola ad Ephesios cap. 3. Misterium incarnationis docuit Ecclesia angelos, secundum Gloss. ibidem. Item in Daniel cap. 8. Vnus angelus de futuris alium illuminauit. Hoc idem in Zacharia cap. 2.

Est ergo alia opinio, quod vi visionis quilibet beatus non videt infinita possibilia fieri in Verbo; sed hic intellectus solum, scilicet Christi, videt infinita, & hoc dupliciter, vel vnica intellectione, vel infinitis. Vtroque modo videtur, quod infinitæ intellectiones possunt esse in anima Christi respectu omnium creaturarum, nam anima Christi est in potentia ad recipiendum disiunctim obiecta omnia: & probo, quia naturale desiderium potest impleri: sed naturale desiderium est ad omnia obiecta: ergo. si ergo diuisim, haberet infinitos tales actus contentos. Consequentiam probo, quia si repugnat simultas istorum actuum, vel est, quia se mutuo compati non possunt simul tales infiniti actus; aut quia potentia ex hoc esset infinitæ perfectionis: non primo modo, quia quæ sunt eiusdem rationis, si duo sunt simul, & infinita. Hoc confirmatur 4. Physic. tex. 53. si duo corpora possunt esse simul, pari ratione infinita; sed actus vnius potentiæ sunt eiusdem rationis, & duo simul possunt esse actu: ergo & infinita. Probatio minoris, quia in intellectu beati simul est visio obiecti, & visio sui actus; vel quando cognosceret actum suum interrumperetur visio Verbi, & sic posset beatitudo interrumpi.

Nec repugnat ex secundo, quia potentia non est magis perfectio, dum est sub actu, ac dum non est sub actu: ergo si ponis infinitos actus, ex hoc potentia non erit infinita: ergo non repugnat ex istis duobus; sed alterũ non repugnat: ergo. Et confirmatur, quia quantum contingit esse in potentia, tantum potest Deus reducere ad actum: sed intellectus est simul in potentia respectu omnium intelligibilium: ergo Deus potest ponere infinitas intellectiones in anima Christi. Et confirmatur, quia si anima Christi intelligit omnia in proprio genere, oportet ponere infinitas species: ergo & actus. Nec valet dicere, quod non per actum, quia per actum se figurat. Contra: Idem dico de specie, quod anima per speciem se figuret: ergo videtur ponendum, quod anima Christi diuisim, & coniunctim potest infinita intelligere; & sic potest dici, quod anima Christi potest habere infinitum

nitam ſcientiam in Verbo: ſed quia hæc poſitio repugnat intentioni aliorum, poſſet dici, quod vnico actu comprehenderet infinita obiecta, & tunc non ſequitur ex hoc infinitas actus.

Sed hic eſt mihi dubium, quod vnico actu poſſit infinita comprehendere, non eſt mihi dubium, quia ex hoc non ſequitur eſſe actu infinitum, & infinitas in actu, quod tota gradualitas virtus indicatur ex obiecto primario, modo actus reſpectu primi obiecti non dicitur eſſe infinitus, quia non adæquat eſſentiam: ergo. Hoc dico de poſſibili, ſed de facto hoc non eſt ponendum, quia ceſſaret reuelatio omnis, hoc autem inconueniens eſt: ergo.

Sed primum eſt mihi dubium, quia ponere actu infinitos actus repugnat, nam contradictio eſt ponere omnes ſpecies nnmerorum in actu vnam ſpeciem numeri, tolle præcedentem, & hac poſita neceſſario eſt in potentia ad aliam, quam conſtituit. Species enim neceſſario exigit aliquam poſitam in potentia, quia additione prioris ad poſterius ſemper reſultat alia ſpecies, & hoc in infinitum, tũc ergo ſi verum eſſet, quod dicis, eſſet ponere infinitum numerum in actu contra conſequentiam tuam, quia licet duo poſſint eſſe ſimul, non tamen infiniti. Et ad probationem dico, quod non repugnat ex aliquo modorum, quos aſſignat, ſed ex alio, ſcilicet quod repugnantia eſt actuum infinitorum, quia impoſſibile eſt dari actu plura infinita.

Item, repugnat à parte potentiæ, quia vna potentia non poteſt in plures actus per eandem virtutem vnam. Sed difficile eſt intelligere, quomodo poteſt in plura ſucceſſiuè, & non ſimul.

Tunc dico, quod duo actus ordinati poſſunt eſſe ſimul, ſed non infiniti, nec repugnat ex hoc, quod poneretur potentia infinita intrinſecè: ſed quia poneretur infinitas informatione.

Item, quia tunc eſſet numerus infinitus. Et ad cõfirmationem dico per interemptionem maioris, cum dicit, quod quantum contingit eſſe in potentia, tantum poteſt Deus reducere ad actum: nam pono continuum infinitas habere partes per continuam diuiſionem in infinitum, quam Deus non poſſet reducere ad actum, quia eſſet contradictio.

Dico ſecundum Commentatorem, quod eſt in potentia ſucceſſiua, & demonſtratiua; ſed ſi diuidis, mutas potentiam, quia numeras indiuiduum demonſtratum, quod demonſtrabas indiuiſibile: ergo dicit, quod non eſt vna potentia ad diuiſionem totius continui; non ſic in proposito, intellectus vnica potentia aſpicit infinita obiecta.

Hoc ſoluendo dico, quod ly ſimul, vel determinat hoc, quod dico in potentia, vt ſit ſenſus, eſt in potentia ad infinitos actus ſimul, & ſic eſt falſum. Alio modo, quod ly ſimul determinet in potentia, hoc ſenſu, vt ſimul ad infinitos actus in potentia, ſucceſſiuè tamen ad hoc, & illud. Tunc dico ad minorem, quod intellectus eſt in potentia ad ſimul infinita, quia eſt vna potentia. & ratio, quod poſſit eſſe ſimul ad infinita numero, quia infinitas actui repugnat, non potentiæ. Dico etiam quod eſſe infinitas ſpecies in intellectu ſimul in actu, eſt impoſſibile, & de cognitionibus, & volitionibus dico ſimiliter.

Nunc vltimo dico, quod mihi videtur ſine tam magna hæſitatione. Dico hoc, quod neceſſario oportet dicere vnum de tribus: Aut quod videns diuinam eſſentiam, videat in ſe naturam creatam, & perfectiones omnium, ſic intelligendo, vt videns diuinam eſſentiam, videat vnam perfectionem, quæ eſt omnes perfectiones, & ſic videns non videbit aliquam creaturam in propria eſſentia, & tunc hoc poſito non ſequitur inconueniens. Vel ſecundo oportet dicere, quod videns eſſentiam videat proprias rerum naturas; ſed alio & alio actu, non vno actu habente duo obiecta, & hoc poſito bene ſaluatur, quod videns eſſentiam non videt infinita. Vel tertio, quod videat vnico actu, & tunc videbit omnia.

Prima propoſitio eſt probabilis, niſi quia communis opinio eſt in contrarium. Ad cuius euidentiam notandum, quod ſecundum modum dicendi, videre res in verbo eſt dupliciter, vel quod res videatur ſub proprijs notis; vel ſub proprijs perfectionibus, quod ibi non numerantur, ſed ſunt vna perfectio, quæ eminenter eſt omnes perfectiones. Primo modo noſcere res non eſt noſcere eas in verbo, ſed eſt notitia earum in proprio genere, ſed ex verbo, vnde diſtinctio non eſt bona, noſcere ſub proprijs naturis, vel in verbo, vel in proprio genere, quia ſic vtroque modo cognoſcuntur res in proprio genere.

Secundo autem modo cognoſcere res non eſt cognoſcere in proprio genere, ſed eminenter, & notitia in verbo, ſicut noſcẽs Herculem pictum, & hoc poſito ſtatim apparet quid notitia matutina, & quid veſpertina; quia notitia matutina eſt notitia rerum in verbo, ſed veſpertina eſt earum in proprio genere. Et dico quod in Deo eſt intellectio ſubſiſtens omnium creaturarum, non quod Dei eſſentia aliquid Deo repræſentet, vt dictum eſt ſupra: non ſequitur autem, quod iſto modo videns eſſentiam, videat omnia, & iſte modus non eſſet contra Auguſtinum: ſed quia eſt contra Doctores communiter, ideo non teneo, licet non videam inconueniens, quia non tollitur, quin videat Deus omnem creaturam.

Nunc ergo accedo ad tertiam propoſitionem, ſi poteſt ſuſtineri, & dico, quod ſic videns, de neceſſitate videt omnia. Quæro enim, aut alio actu quo videt eſſentiam, videtur iſta creatura, aut aliqua, aut omnis: non nulla, quia eſſet contra aſſumptum. Item ſequitur, quod ſint duo actus beatifici, vnus qui eſt viſio Verbi abſolutè; alius qui verbi, & creaturarum in verbo, hoc autem inconueniens eſt.

Item, non dabis vnum actum, qui ſit verbi ſolum: ergo oportet dare quod alicuius creaturæ ſit etiã ille actus, vel omnis, tunc hoc dari non poteſt, quia actus ille alius, vel cognoſcit aliquid in verbo, quod ante non cognoſcebat: ergo per actum: ſed nihil cognoſcebas, quod ante non cognoſceres: ergo vel nihil vides, vel omnia: ſed non nihil, quia contra aſſumptum; nec omnia, quod tolleretur: ergo iſte modus non videtur poſſibilis. Et ideo redeo ad ſecundam propoſitionem coactus.

Dico, quod non eodem actu videtur diuina eſſentia, & creaturæ, licet eadem ſimilitudine, vt ſpecie, & habitu: ſed non videtur mihi vnus actus, quia quando circa duo eſt vnus & idem actus, impoſſibile quod fiat mutatio ſuper vnum, quin fiat ſuper aliud: ſed ſuper creaturam fit nouitas in reuelatione: ergo.

Sed contra: Per iſtum actum iſto modo non videntur res in verbo, ſed in proprio genere; Dico, quod hoc eſt difficile. Sed hic aduertendum, quod videre aliquid in Verbo eſt dupliciter, vel exemplariter, vel per rationem exemplaris, & tunc eſt impoſſibile, quod ſint duo actus, quia eodem actu videtur repræſentans, & repræſentatum: alio modo per rationem continentiæ, & inductiuè. Exemplum, aliqua cognoſcuntur in propoſitionibus, & aliqua ex propoſitionibus, nam propria paſſio dicitur cognoſci in ſubiecto, ſed alio actu, ſimiliter angelus cognoſcit concluſiones, & principia, ſed alio actu.

Item Ariſtoteles 1. Poſt. tex. 2. cognoſcens, quod omnis triangulus habet tria, cognoſcit de iſto particulari, quod iſte habet tria, & cognoſcit hoc in priori propoſitione, quia ſine medio, vnde dicit, quod ſtatim inducens cognoſcit, vnde ibi non acquiritur niſi explicatio, & ideo noua ſcientia non acquiritur: Sic in poſito actus, quo creaturæ videntur, ſertur in Verbo; ſed non cognito iſto actu, quia eſſet beatificus, nec in Verbo, vt exemplari: ſed in Verbo cognito priori actu, ſicut concluſio cognoſcitur principio cognito per alium actum: ergo virtute Verbi cogniti priori actu habetur iſta cognitio. Nam ſicut in vna propoſitione continentur aliæ, ſicut in iſta, omnis figura plana habet tres, continentur omnes propoſitiones de particularibus triangulis, ſic omnis creatura virtute continetur in eſſentia, & eius cognitio in cognitione illius. Tunc cum fertur actus ſecundus ſuper creaturam, non eſt niſi explicatio eius, quod in virtute prius continebatur, & iſtud eſt cognoſcere in Verbo, & ex Verbo.

Sed dicit, iſta notitia non eſt in Verbo. Dico, quod eſt ex Verbo, quia virtute cognitionis Verbi eſt cognita. Item in Verbo, quia virtute continetur ibi ſine medio, vt ex virtute Verbi noti cognoſcatur lapis, lignum, & huiuſmodi, & iſta notitia non eſt in proprio genere, quia talis notitia in proprio genere eſt, quando attingitur res in propria ſpecie, ſed hic attingitur in Verbo. Sic ergo ponendo iſtud, dico ad quæſtionem, quod anima Chriſti non poteſt habere infinitos actus tales, quibus infinita cognoſcat. & ratio, quia aut actus talis eliceretur à Verbo, ita quod imprimeretur in ipſa anima, aut ab ipſa anima. Primo modo non poteſt dari, quia ſic intellectus eſſet ſolũ paſſiuus. Si autẽ eſt ab anima elicitiuè, tunc impoſſibile eſt, q̃ plura intelligat actu elicito, vel quod eliciat infinita. Sed quæ eſt ratio, ſi poteſt intellectio elicere ſucceſſiuè infinitos actus, quare non ſimul, nec poteſt habere vnicum actum infinitum, quia eſſet infinitæ perfectionis: probo, nam ille actus haberet infinita pro immediatis obiectis, & tunc æquipolleret infinitis intellectionibus: ſed quælibet intellectio dicit, q̃ per formationem: ergo actus eſſet infinitæ perfectionis. Item, cum actus menſuretur obiecto, ſi ſunt infinita obiecta, menſurabunt actum infinitæ perfectionis: ergo. Iſtis tamen non obſtantibus . . . . . Dico, quod anima Chriſti habuit notitiam infinitorum in habitu per lumen gloriæ: nam prior notitia continet in virtute infinitas concluſiones, & ex illa poteſt infinita inferre ſucceſſiuè.

Sed hic eſt dubium: Vtrum omnis beatus videns diuinam eſſentiam poſſit ex illa viſione facere infinitas cõcluſiones, ſicut anima Chriſti. Dico quod non, quia hoc attenditur ſecundum quantitatem luminis, ſed anima Chriſti habuit ſummum lumen: ergo. Sic igitur in anima Chriſti eſt omnis ſcientia in habitu, & in habitu primo virtuali in Verbo ex notitia Verbi inducendo, vt dictum eſt. Nunc ad argumenta in oppoſitum.

Ad primum per interemptionem Antecedentis. Dico enim, quod anima Chriſti poteſt in diuinam eſſentiam, & non ſequitur, quod adducis, quia diuina eſſentia, eſto quod ſit maior, tamen actus reſpectu diuinæ eſſentiæ, non oportet quod contineat intellectiones infinitas: diuina eſſentia non eſt infinita obiecta, non ſic de infinitis creaturis, & dico, quod perfectior eſt quantum ad ſpeciem: ſed iſta obiecta arguunt actum infinitum perfectiorem, vt factum eſt.

Ad aliud nego Antecedens, & tu probas. Dico, quod intelligit quantum ad inſufficientiam, & æquiualentiam; ſed non ad formalem viſionem. Ad Magiſtrum dico, quod intelligit ſucceſſiue.

Ad aliud dico, quod verum eſt, ſi videat vt repræſentatiuum, tunc eſſentia nõ repræſentat, quod nulli eſt ratio intelligendi, niſi vt continet in virtute omnes creaturas.

Ad argumenta alia per eandem rationem, nam illam neſciunt, quia non conſtat eos ſcire, quia nõ facit noſſe, ſicut habens aliquid in confeſſione dicitur non ſcire, quia non poteſt reuelare; ſic Chriſtus ſciuit, ſed non debuit reuelare. Ad aliud dico, quod omnia finita nota in virtute, & actu primo, & non æquãtur diuinæ virtuti, quia eſt reſpectu omnium, non ſolum in virtute, & actu primo, ſed in actu ſecundo elicito.

Quæſtio II.

DE SCIENTIA ANIMAE CHRISTI RESPECTV RERVM IN PROPRIO GENERE.

ARTICVLVS I.

An in anima Chriſti ab inſtanti ſuæ conceptionis fuit omnis ſcientia.

ARGVO primo, quod non, ſic: Potens omnem ſcientiam acquirere non habet omnem ſcientiam: ſed anima Chriſti potuit omnem ſcientiam acquirere: ergo. Maior patet, probo minorem ſic: Habens ſufficientia principia ad aliquid acquirendum poteſt illud agere: ſed anima Chriſti habuit ſufficientia, principia, quia intellectum agentem, phantaſtica, & huiuſmodi: ergo.

Item ſecundo ſic: Potens proficere in ſcientia, non habet omnem ſcientiam acquirere: ergo. Sed Chriſtus potuit proficere in ſcientia, quia ſic fuit de facto, iuxta illud Luc. cap. 2. Ieſus autem proficiebat ætate, & ſapientia, &c. dicit, quod proficiebat apparentia, & oſtentatione. Contra, Ambroſ. ſuper hoc cap. exponit ad oppoſitum. Probat enim quod Chriſtus habuit ſenſum humanũ, & per hunc proficiebat in ſcientia: ſed in ſcientia non proficiebat ſenſu diuino: ergo concludit, quod habuit ſenſum

sum humanum. Sed modo ista probatio non valet: ergo oportet dicere, quod proficiebat realiter per scientiam. Item: potens addiscere non habet omnem scientiam: sed Christus didicit, iuxta Apostolum ad Hebr. cap. 5. Ex ijs, quæ passus est, didicit obedientiam: ergo. Item: habens omnem scientiam numquam admiratur, primo metaph. cap. 2. qui admiratur ignorare videtur, vnde admiratio est scito effectu, nescire causam, quia aliter admiratur sciens Geometriam, quam non sciens, vt vult ibi Philosophus primo metaph. Christus admirabatur: ergo.

Item: Aut fuit in anima Christi omnis scientia actualis, aut habitualis; non primo habitualis, vt fuerit in Christo habitus omnis scientiæ, quia vel iste habitus esset vnus, & sic esset repræsentatiuus infinitorum, quod est inconueniens; vel esset plures, & sic erunt infiniti, sicut & res. Item non actualis scientia, quia aut vnus actus, aut quod actu vno omnia sciret, & sic non; aut essent plures, & sic essent infiniti, sicut obiecta possunt esse infinita. Item, non omnia sunt scibilia in proprio genere, aut contingentia, quæ sola mente diuina attinguntur, quæ omnia perlustrat. In talibus enim non est veritas determinata.

Item 12. metaph. tex. 4. Ens per accidens non est in mente artificis, quia est infinita.

Idem dico de cognitionibus, quæ in solo Verbo videntur: ergo anima Christi non habuit scientiam omnium in proprio genere. Consequentia patet, quia scientia mensuratur obiecto, ideo si talia non sunt in proprio genere scibilia, nec talis scientia est possibilis.

Item sequeretur, quod in proprio genere videret infinita, & cogitationes, & gemitus damnatorum, quæ in infinitum ascendent.

Contra est illud Ioannis cap. 16. In hoc scimus, quod scis omnia.

Respondeo, hic dico tria de numero scientiarum in anima Christi. Secundo tangam aliquas conditiones earum. Tertio inquiram de proposito.

Circa primum ponuntur à Doctoribus scientia diuina increata, scientia beati creata, scientia infusa, quæ scit res in proprio genere, & acquisita secundum aliquos, ideſt experimentalis.

Ad euidentiam istorum, videndum est quomodo istæ scientiæ sunt ponendæ in Christo, & primo est inquirendum, an vltra scientiam diuinam sit ponenda in Christo aliqua aliarum scientiarum, & ꝙ non. Videtur: quia Deus, & natura nihil faciunt frustra: sed sola scientia diuina sufficit ad regendum in Christo actiones totius suppositi: sed videtur, ꝙ ad regendum totum sufficit vna scientia intellectualis: ergo & vna scientia in vna persona videtur, quod omnes actiones potius suppositi potuerit regulare.

Item secundo sic: Intimius respicit anima subsistentiam, quam sapientiam, si tota persona Christi dicitur sufficienter subsistens sola diuinitatis subsistentia: ergo. Hoc videtur dicere Hugo de S. Victor. in quæst. de sapientia animæ Christi to. 3. quod Christus dicitur sapiens sapientia diuina non participando, sed singulariter possidendo.

Istis non obstantibus dico, quod oportet ponere in anima Christi sapientiam datam. Probo: Quando aliquid inest alicui per rationem priorem plurificata ista ratione plurificatur illud, quod inest: sed sapientia in Christo inest per naturam intellectualem, & illa multiplicatur in Christo: ergo. Et confirmatur, quia voluntas in Christo sequitur naturam intellectualem, & ideo in Christo sunt duæ voluntates.

Item: Duæ actiones secundum illam naturam intellectualem, vnde dicitur, quod omnes proprietates, quæ competunt vni naturæ, manent implurificatæ, vt natura, & mortalitas; aliæ autem non, vt voluntas.

Item secundo sic: In Christo est alia intellectio ab intellectione diuina: ergo alia sapientia. Antecedens patet ex iam dictis superius, aliàs anima in Christo esset ociosa, quod nulli naturæ competit, vnde esset quoddam cæcum; vel ergo frustra animam assumpsit, vel habuit anima suam intellectionem. Consequentia patet, quia actus alicuius potentiæ est incompletus, donec elicitur à potentia habituata, quia talis actus per illum habitum firmius elicitur, & clarius, vnde actus respectu habitus est quasi casualis: sed intellectus in Christo ponitur perfectè: ergo.

Ad rationes in oppositum adductas. Ad primã dico, quod sufficit se illa regere, & sufficit sapientia ad vniuersum: ergo non ponitur ad regendum: sed ratione perfectionis formalis; Deus autem nullius est forma: ergo non potuit supplere perfectionis vicem, vt anima non ponatur ociosa.

Ad aliud dico, quod si quælibet pars hominis esset capax scientiæ, nullo modo sufficeret vna sapientia ad regendum totum hominem. & confirmatur, quia in partibus inferioribus oportet poni habitus directiuos.

Ad aliud dico, quod non est simile, quod subsistentia est à supposito non informante: sed anima non potest sapere nisi sapientia informante, quia actus, qui datur à forma informante tota subsistentia, non oportet quod sit à proprio supposito informante, quare potest anima subsistere subsistentia diuina, non autem sapere sapientia diuina.

Circa secundum: Vtrum vltra scientiam, qua videt res in Verbo, requiritur alia sapientia. & ꝙ non ostendo, quod, quando aliquid ad aliud nobiliori modo, non capit illud in nobiliori modo: sed vnũquodque esse calidum virtualiter est nobilius, quàm esse calidum formaliter. Ideo sol, qui habet caliditatem formaliter, non capit illam virtualiter. Sed nobilior est scientia, quæ est ex visione Verbi, quam scientia per species: ergo. Quia cognitio in Verbo vocatur notitia matutina, notitia autem per species vocatur notitia vespertina, & illa clarior ista. Et confirmatur, quia habens notitiam per causas altiores, habet nobiliorem scientiam, primo metaph. cap. 2. quia quanto quis reducit effectus in altiores causas, habet nobiliorem scientiam: sed Christus habens notitiam rerum in Verbo, reducit omnes in primam formam, & primum finem: & quomodo tertio metaph. tex. 4. scientia metaphysica est altissima, quia reducit omnes effectus in primas causas, & omnia ad altissimas causas.

Item, quando duo sunt opposita in primo est simul stare: sed istæ duæ notitiæ sunt oppositæ, quia vna clara, alia obscura; vna matutina, & alia vespertina: ergo. Et ideo ad hoc dico, quod fuit in Christo non solum sapientia diuina, sed sapientia creata: & ista duplex, vna quæ est rerum in verbo, alia quæ est rerum in proprias species, & habitus.

Hoc

Hoc probo sic: Nulla imperfectio est ponenda in anima Christi: sed si tollitur scientia rerum per species proprias & habitus, ponitur imperfectio in anima Christi: ergo. Maior patet: probo minorem, Omne quod est in potentia ad aliquem actum, quãdiu distat ab actu, illud est imperfectum: sed anima Christi est in potentia ad omnes res, vel omnium rerum scientiam per habitus; & species: ergo. Probatio assumpti, quia ergo eædem potentiæ fundabuntur: ergo anima Christi est in potentia hoc posito ad id quo caret. Dico, quod falsum est, nam notitia rerum in Verbo continet istam in virtute, & ideo per istam tota potentialitas animę sufficienter actuatur. Imo altiori modo actuabit animam respectu ipsarum rerum, quam faceret notitia earum per species. Et cõfirmatur, quia enim cælum habet formam nobiliori modo quam hæc inferiora, ideo excludit à sua materia omnem priuationem per suã nobilitatem, sic visio beata excludit ab anima omne aliud desiderium.

Et primo dico, quod supposito, quod anima Christi sit in potentia ad istos habitus, impossibile est, quod notitia in Verbo actuet sufficienter animam respectu illorum habituum. Et hoc probo sic: quando aliquid est in potentia ad aliquid formæ, non actuatur nisi per actum formalem correspondentem illi potentiæ. Probo istam, quia potentia, & actus sic se habent, quod omne quod est actu, est in potentia, & omne quod est in actu, non est in potentia, & se habent ad modum duorum, quæ sunt contradictoria: ergo quandiu non dabis actum, qui correspondeat illi potentiæ, scilicet respectu cuius dicitur illa potentia, non actuabitur sufficienter illud, quod sic est in potentia ad istum actum: sed anima Christi est in potentia ad species, & habitus rerum, non autem in Verbo. non est species & habitus formaliter: ergo per illam notitiam illa potentia non excludetur. Et confirmatur, quia dato quod anima rationalis contineat sensitiuam in virtute, non tamen excludit ab ipsa materia potentiam ad formam sensitiuam, imo est in potentia ad illam, vt ad formam vermis, vel bruti.

Secundo, licet notitia in Verbo continet illã in virtute, ex hoc non excludit potentiam à materia respectu illius, quia oportet, quod ista exclusio fiat per oppositum actum illius potentiæ formaliter. Et quod dicit de cælo, dico quod in cælo, secundum opinionem Commentatoris, quam ego teneo, non est materia, vel si sit, illa non est eiusdem rationis cum materia inferiorum. Et quod applicatur de notitia beatifica, dico per interemptionem: dico enim, quod in beatis cum actu beatifico de Verbo remanet anima in potentia ad notitiam per pura naturalia eo modo, quo potest haberi. Stat ergo ratio, & sequitur conclusio, quod hoc posito anima Christi est imperfecta. Secundo probo idem sic: Sicut in anima Christi nõ ponitur imperfectio, sic est ponenda omnis perfectio, quia non est ei datus Spiritus ad mensuram: sed ponere scientiam per proprias species rerum in anima Christi dicit perfectionem. Probo, licet enim anima Christi per hoc, & per harum specierum visionem non noscat aliquid nunc, quod ante non nouerit, tamen per hoc nouit alio modo illud, quod ante sciebat: sed nosse pluribus modis est nosse sapientiori modo, quia nõ solum est sapientior, qui plura nouit, sed qui idem pluribus modis nouit: ergo iste modus sciendi dicit perfectionem. Et confirmatur, quia quilibet modus sciendi istorum est aliqua perfectio, & capit perfectionem ab obiecto, quam communicat potentiæ cuilibet: ergo aliquam perfectionem communicat potentiæ: ergo potentia per primum habitum habet perfectionem specialem, & per secundum habitum aliam, quam ille habitus capit ab obiecto: & isto modo dicitur homo animantior bruto, non quod habeat plures animas: sed quia habet plures operationes eiusdem animæ. Tunc sequitur conclusio, quòd ex quo iste habitus dicit perfectionem, ponendus est in anima Christi: sic ergo in Christo fuit notitia increata & creata, & est duplex beatifica, & per habitus, & species infusas.

Ad rationes factas contra hoc dico, quod propositio sua est falsa, quia arguit per simile. De sole dico, quod est fallacia consequentis. Item facit non causam vt causam. Primum patet, quia licet sit sic de sole, non est sic in omnibus. Secundum etiã patet, quia ratio quare sol non est formaliter calidus, non est quia habet caliditatem virtualiter: probo, eundem effectum potest sol habere formaliter, & virtualiter, vt lucem.

Item, voluntas habet volitionem formaliter, & virtualiter, quare aliunde venit, quod non habet sol formaliter caliditatem, vnde ex terminis non repugnat, vt idem sit nobiliori, & ignobiliori modo in eodem susceptiuo.

Ad aliud dico, quod obscurum potest accipi priuatiuè, & propriè, & sic verum dicit, & isto modo tenebra, & lux non sunt simul. Si autem obscurum accipitur largè, ideſt comparatiuè, vt sit idem, quod minus clarum, sicut lumen candelæ dicitur obscurum respectu luminis solis, quia minus clarum; sic dico, quod talia duo stant simul. Tunc notitia matutina, & vespertina vtraque lumen quoddam est, & non tenebræ formaliter, sed vespertina dicitur obscura comparatiuè. & sic possunt esse simul in eodem.

Nunc tertio est dubium, Vtrũ præter istas duas notitias creatas sit ponenda in Christo notitia acquisita.

Dicunt aliqui quod sic, & est opinio Doctoris nostri antiqui 3. par. quæst. 9. art. 4. & Thomæ in Summa 3. Sent. dist. 14. art. 3. quæst. 5. contra opinionem, quã posuit in scripto. De quod nõ, & quod sic, sunt duæ rationes. Prima talis: Vbi sunt sufficientia principia effectus, ibi est effectus: sed in Christo sunt sufficientia principia ad acquirendum acquisitionem scientiæ creatæ: ergo ibi est ponenda scientia acquisita creata. Maior patet: probo minorem. Tria sunt sufficientia principia ad habitum scientialem, scilicet intellectus agens, intellectus possibilis, & phantasma, quia ex pluribus memorijs est vna acceptio vnius principij: sed omnia ista sunt in Christo: ergo.

Secundo sic: Nihil frustra, & nulla imperfectio est ponenda in Christo: sed si pono scientiam acquisitam, intellectus agens erit frustra, quia non habebit suam operationem, quæ est abstrahere: ergo. Dicunt ergo, quod propter perfectionẽ intellectus agentis, vt non careat sua operatione, ponenda est scientia acquisita.

Contra hoc arguitur ex dictis Doct. eiusdem, scilicet Thomæ sic: Ille dicit, quod duo actiua eiusdem speciei non sunt in eodem subiecto: tunc accipio propositionem dictam pro maiori, & pono minorem sic: sed scientia rerum in proprio genere

per ſpecies, & habitus infuſos, eſt eiuſdem ſpeciei cum ſcientia earundem per ſpecies acquiſitas: ergo. Maiorem habeo à Doctore: probo minorem ſic: Si non ſunt eiuſdem ſpeciei, erit quia vna infuſa, alia acquiſita: ſed hoc non obſtat, quia diuerſi modi eſſendi non diuerſificant ſpeciem, ſecundum Auguſt. de Petro, & Adam: ergo.

Item, non eſt ipſa diuerſitas ex parte obiectorũ, quia res in proprio genere ſunt obiectũ hic, & ibi. Et confirmatur, quia enim in viſione beata, in qua videntur iſtę res, primarium obiectum eſt Verbum; In notitia autem rerum in proprio genere, ſunt obiecta per proprias ſpecies ſuas, ideo illa notitia & iſta ſunt alterius rationis: ergo. Sed ipſe ſic reſpondet, quod iſtæ duæ notitiæ ſunt alterius ſpeciei, & hoc non habent ex diuerſitate entis, nec reſpectu obiectorum, ſed ex ſuis intimis, vna ſcientia eſt experimentalis, alia non. Sed contra iſtam ſcientiam experimentalem; vel Deus poteſt producere, vel non: non poteſt dici quod non, quia Deus poteſt ſupplere intentiones efficientis: ergo poteſt. Tunc arguo ſic: Aut ſunt ambæ eiuſdem ſpeciei, & tunc erunt duo actus eiuſdem ſpeciei in eodem ſubiecto: ſed non ſunt eiuſdem ſpeciei, & quælibet dicit perfectionem, & nullam potuit Deus à principio infundere, & ſi potuit, fecit, quia Chriſto fuit data omnis perfectio poſſibilis creaturæ.

Item, tunc intellectus agens in beatis eſſet fruſtra, quia non habet efficientiam ſuper effectum ſuum, qui eſt abſtrahere. Dico ergo, quod quando cõcurrunt ſufficientia principia ad effectum, ſi ille effectus præuenitur à fortiori agente, & ſuperiori nõ habebit tale principium tunc efficientiam ſuper effectum, & patet de Salomone, qui non habuit notitiam per intellectus agentis operationem, tamen aptus erat habere, niſi præuentus fuiſſet effectus à cauſa prima: non ergo videtur opinio ſtare.

Hæ rationes concludunt, vel quod erunt duo actiua eiuſdem ſpeciei in eodem, vel ſi non ſunt eiuſdem ſpeciei, Deus illa à principio dedit, & ſic non vltra fuit per acquiſitionem, ſed per infuſionem.

Eſt ergo alius modus dicendi oppoſitus, quod in Chriſto nulla fuit ſcientia experimentalis, per quã aliquis habitus acquireretur. Sed iſtud eſt contra Sanctos, & Ambroſ. lib. de Incarn. cap. 7. qui dicit, quod Chriſtus profecit ſecundum ſenſum humanũ, quia aliàs nõ valeret argumentum ſuum, quo probauit, quod in Chriſto non ſolum erat ſenſus diuinus, ſed humanus. Item ſi quid 1. ad Hebr. didicit ex his quæ paſſus eſt. dicit Gloſa, quod ſecundum partem inferiorem, vnde quod Thomas poſuit in ſcripto, reuocauit poſt in Summa.

Ideo dico, quod ſic. Sed diſtinguo de illa notitia experimentali, nam experimentalem ſcientiam poteſt ſumma, vel vniuerſalis acceptio, quę eſt ex memorijs, & experimentis, de qua loquitur Philoſophus 1. metaph. cap. 1. Si capio tale vniuerſale, tunc dico, ꝙ illa notitia experimentalis de nouo fuit in Chriſto, & ſic erit nullus habitus reſpectu notitiæ talis, vnde nullam vniuerſalem acceptionẽ elicuit, quam ante non haberet: probo, quia factum facere eſt magnũ nihil; Tunc Deus à principio dedit Chriſto omne, ꝙ potuit elicere, & omnes habitus: ergo.

Hic eſt videre veritatem circa iſtum articulum, de acquiſita ſcientia in Chriſto, circa quod ſic procedo. Primo pono dictum Doctoris ſolemnis noui. Secundo ponam, quod mihi videtur.

Circa primum iſte Doctor diſtinguit ſcientiam, ſiue rationem, quoniam quædam eſt notitia intuitiua, quædam abſtractiua: abſtractiua autem eſt reſpectu plurium & particulariũ, quę eſt de quidditate ſimpliciter non concernendo eſſentiam. Dico etiam, quod eſt reſpectu particularium, ſicut ſi intelligam patrem meum non concurrente eius exiſtentia. De iſta dico, quod nulla fuit in Chriſto experimentaliter acquiſita, quoniam Chriſtus habuit omnium tam vniuerſalium, quam particularium, dum tamen ſufficiant ſpecies vniuerſalium ad cognoſcendum particularia. Quicquid enim non repugnat, debet poni in anima Chriſti fuiſſe ab inſtanti ſuæ conceptionis: ſed habere dictam notitiã abſtractiuam reſpectu vniuerſalium non repugnat: ergo. Sed n indiuidua oportet cognoſci per proprias ſpecies, hoc repugnat habere ſcientiam omnium particularium, quia cum ſint infinita, vel oportet, quod Chriſtus haberet infinitas ſpecies, vel oportet dicere, quod non nouit omnia.

Si vero loquimur de notitia intuitiua, iſta eſt duplex. Perfecta cum intueor rem præſentem. Imperfecta, vt cum habetur memoria de re non præſente, quæ vt ſic non eſt de re, ſed de exiſtentia, vt eſt ordo inter iſtas, quia illa imperfecta intuitiua relinquntur ex perfecta, præſente enim obiecto relinquitur in nobis duplex ſpecies de eo, vna per quam imaginor, quando volo, & aliam qua de re memoror, dum volo. Tunc ſi loquamur de notitia perfecta intuitiua, ſic in Chriſto ab inſtanti conceptionis ſuæ non fuit omnium ſcientia, & quod pro tunc non fuerunt ſibi intuitiuè omnia præſentia, quia nec omnia tunc exiſtebant.

Item, anima Chriſti erat limitata, & ſic pro tunc determinabat ſibi certum locum, vt ex hoc non eſſet vbique: ergo. Notitiam ergo omnium iſtorum acquiſiuit audiendo, & videndo.

Si vero loquamur de notitia intuitiua imperfecta, plurium eſt, quod memoriæ rerum fuerunt in Chriſto: ergo iſta notitia fuit experimentalis, ideſt ex memorijs, & in iſta Chriſtus profecit; quia proceſſu temporis videndo, & audiendo meminit multarum rerum, quæ non habuit ab inſtanti ſuæ conceptionis: ſic ergo notitia experimentalis ſtat in memorijs, & iſta fuit in Chriſto acquiſita, ſecundum Apoſtolum ad Hebræos cap. quinto, nam dicit: Ex ijs quæ paſſus eſt didicit obedientiam.

Hic ſunt quædam bene dicta, & quædam mihi dubia. Bene dictum eſt de notitia intuitiua, & abſtractiua. Hoc enim eſt expertum, non eſſe quæſtionem de vocabulis, ſed dubium eſt mihi aliud dictum, ſed eſt extra propoſitum. Quod enim dicit, quod obiectum imprimit duas ſpecies, vnam in imaginatione, ſecundam in memoria, illa non eſt via philoſophica, quia ſecundum Commentatorem, res ſolum imprimit ſpeciem ſuam imaginationi. Deinde imo imprimit in memoria formarum imaginatarum, tunc recordari vel memorari eſt actus imaginationis, offerentis formam imaginatam, & memoratiuè oſtendentis ſibi impreſſam ab imaginatione, cum conditionibus formæ imaginatæ, vt tali die, & tali loco & tempore, & tunc eſt cogitatiua, quæ copulat vtrumque cũ conditionibus; ſiue vt iſtud eſt, ꝙ tali die feciſti. Quicquid ſit de hoc, non tenetur. Sed vado ad propoſitum de hoc, quod ſaluat Chriſtum profeciſſe, quia fuerunt in eo memoria, &c. Et iſtud nõ reputo bene dictum,

dictũ: oſtendo enim, quod totius profectionis huiuſmodi non fuit acquiſitio ſolum memoriarum.

Hoc probo ſic: Acquiſiuiſſe memoriam non eſt didiciſſe quod vult: ſed Chriſtus didicit aliquid vniuerſaliter: probo per Apoſtolum ad Hebr. c. 5. Didicit ex his, quæ paſſus eſt: ſed ex his didicit obedientiam vniuerſaliter: ergo. Sed ſecundũ Luc. c. 2. Chriſtus proficiebat, non dicitur in ſapientia proficere, quia bruta poſſunt memorias multas acquirere, & tamen non proficere in ſapientia: ergo. ergo iſta notitia, quæ memoria eſt rerum acquirere non dicitur ſolitariè notitia experimentalis.

Nunc dico, quod mihi videtur. Ad cuius euidentiam pono quinque Propoſitiones.

Prima eſt, quod ex memorijs multiplicatis acquiritur notitia experimentalis alia à memoria. Secunda propoſitio eſt, ꝙ iſta notitia eſt alia ab habitu ſcientiæ. Tertia propoſitio eſt oſtendere, quid ſit. Quarta, quod non poteſt dari non habenti memoriam. Quinta propoſitio eſt, quod iſta notitia non fuit in Chriſto ab inſtanti ſuæ conceptionis: ſed ſecundum iſtam profecit. Circa primum probo primam propoſitionem ſic: Notitia cauſans & cauſata non eſt eadem: notitia experimentalis, & memoria ſe habent huiuſmodi: ergo. Maior patet per Auguſt. 5. de Trin. c. 13. Nulla res, inquit, eſt quæ ſeipſam gignat. Minor patet 1. meth. cap. 1. & 2. Poſt. cap. vlt. ex ſenſu, inquit Philoſophus, fit memoria, & ex memoria experimentum.

Secundo ſic: Quando aliqua ſunt vnum & idem, multiplicato vno multiplicatur reliquum: ſed memoria multiplicatur multiplicato experimento: ergo. Maior patet, quia veritas & entitas conuertuntur: vbi ergo eſt vna entitas, ibi erit vna vnitas: ſequitur enim vnitas rei entitatem.

Minor probatur 2. Poſter. eodem c. vlt. Ex multis memorijs fit vnum experimentum. Item, omnis memoria eſt vna memoria, ſicut homo eſt vnus homo: ſed in experimento ſunt multæ memoriæ, quare experimentum non eſt memoria.

Item: Quando duo ſic ſe habent, quod vnum ab alio ſeparatur, illa duo non ſunt eadem: ſed memoria ſeparatur ab experimento: probo 1. met. cap. 1. dicitur quod quædam animalia addiſcunt, & ſunt diſciplinabilia, quæ habent memoriam, experimenti aut parum, vel nihil participant.

Quinto arguo ad idem ſic: Aut ex memorijs relinquitur aliquid aliud, quam memoria, aut non; ſi ſic, habeo propoſitum; ſi nil aliud; ſed ſolum memoria multiplicata. Contra, tunc omnis habẽs memoriam, haberet experientiam, quod falſum eſt.

Item certum eſt, quod ex memoria quis non bene operatur. Probo quia memoria eſt reſpectu præteritorum, opus autem eſt circa futurum: ergo & dirigens opus eſt circa futurum, quare relinquitur quod illud, quod in nobis eſt experimentum, non ſit memoria, ſecundum quã dicatur Chriſtus profeciſſe: ſed profecit neceſſario (vt oſtendam) alia notitia, quæ eſt experimentum, vel quod plures: tunc dico, quod experimentum non eſt vna memoria, ſed memoriæ multæ, & tunc reſpondeo. Ad primum in oppoſitum dico, quod propoſitio non eſt vera de cauſa per modum efficientis: ſed de cauſa, quæ ſe habet per modum integrantis, nam omnes partes integrant totum, & tamen omnes partes ſunt aliud, quam ipſum totum, & tota.

Ad aliud dico, quod eſt pro me, nam duo experimentaliter poteſt eſſe vnum, dicens multa talia, & ideo ſtat illud vnum cum illis multis, & idem dico ad tertiam rationem.

Ad quartam dico, quod ideo experimentum non eſt in brutis, ex hoc quod habent debiles memoriam, niſi autem ponam memoriam vigoroſam tunc multæ tales memoriæ ſimul manentes ſunt vnum experimentum.

Ad aliud dico, quod non oritur notitia alia, & cum probas, reſpondeo, quod eſt, quia in brutis memoriæ ſunt debiles, & ideo non faciunt experimentum.

Ad aliud nego minorem, vnde videmus, quod quando lepus eſt aſſueta inueniri in aliquo loco à venatoribus, nunquam tranſibit inde, imo per ſolas memorias ſuas certas vias, & paſſus, quibus ſciunt ſibi cauere de futuro.

Dico, quod iſtis non obſtantibus, memoria in homine eſt alia ab experimento, & è conuerſo, & tunc videbitur, quomodo ſit in brutis: & probo ſpecialiter de homine, ſic: Memoria non attingit ad illud, quod ſcitur; experimentum attingit ad illud quod ſcitur: ergo memoria non eſt experimentum. Probo maiorem, non enim dico, quod ſciam iſtam rem, quia habeo eius memoriam. Minor probatur ex communi vſu, quo dicimus, hoc ſcio per experimentum: ergo. Item ſexto Ethic. cap. 11. credendum eſt expertis propter experientiam vſum habere, tunc iſte vſus non eſt memoria, eo quod ſolum ſit memoria præteritorum. Tunc in brutis memoria nunquam eſt etiam reſpectu futuri, ſed actus experti bruti eſt bene reſpectu futuri: ergo iſte actus non eſt ille. Dicis, quod iſte oritur ex illo.

Concedo: ſed aut ſic oritur, quod ex actibus nullus habitus oriatur: ſi ſic, habeo propoſitum. ſi non, arguo contra te, quod ex frequentia talium actuum oritur habitus, ſicut ex alijs actibus. Non eſt enim maior ratio, quare ex iſtis non, ſed ex alijs. Dico quod non, ſed iſte actus immediatè oritur ab illis.

Contra: ſi memoria vt memoria cauſat iſtum actum: ergo pari ratione vna ſicut plures, quia omnes ſunt eiuſdem rationis: ſed hoc non: ergo eſt, quia ex multis memorijs habitus adgeneratur, quod eſt principium illius actus.

Contra ſolutionem primæ rationis arguo. Dicit Ariſtot. quod ex ſenſu fit memoria, ex hoc experimentum: ſed ex hoc dicit habitudinem cauſæ efficientis. Et confirmatur, quia quando ly, ex, dicit ſolum habitudinem integrantis, talis gradus integratus non debet poni alius ab integrantibus: ſed Ariſtoteles ponit alium gradum, memoriam ab experimento, & vniuerſali acceptione.

Secunda ſolutio non valet, nam non video, quin vna memoria non continet illum actum in virtute, nam memoria intenſa poteſt habere in virtute, quod haberent multæ: ſed hoc non eſt: ergo oportet dare, quod ſit alius habitus generatus. Alia etiam ſolutio non valet, imo accipit falſum; nam dicit Philoſophus, quod aliqua in ſuis memorijs viuunt; experti autem per actum participant.

Alia ſolutio non valet, oſtenſum eſt enim, quod ille actus non poteſt operari ex memorijs. Item non video, quod ex pluribus actibus illa augmentetur.

Nunc venio ad ſecundam propoſitionem, quod iſta non eſt alia ab habitu ſcientiæ, & probo ſic:

Quando aliqua ab inuicem ſeparantur, illa non ſunt idem: ſed ſcientia ſeparatur ab experientia: ergo. Probatio minoris, aliqui enim habent ſcientiam, qui non habent experientiam, & è conuerſo. hoc patet 1. metaph. cap. 1. melius (inquit philoſophus) ibidem operatur philoſophus expertus ſine ſcientia, quam ſciens ſine experientia.

Item notitiæ, quæ ſunt ex alijs principijs, non ſunt idem; probatur, quia notitia concluſionis pendet ex principijs: ſed notitia experimentalis, & habitus ſcientiales ſunt huiuſmodi: probo, quia habens ſcientiam habet eam ex cauſis: ſed non experimentaliter, quia habet eam ex ſenſu: ergo. & tunc iſte habitus fit ſolum ex ſenſu immediatè.

Item: Habitus experimentalis, & ſcientialis ſunt huiuſmodi: ergo. Maior probatur, quia potentia, & habitus formaliter diſtinguuntur, vel practicè, vel ſpeculatiuè. hoc patet de ſcientia ſubalternante, & ſubalternata. Minor probatur ſic, pono quod habeas ſcientiam ſpeculatiuam medicinæ, incipis operari, & fis practicus: primum ergo ſolum eras ſpeculatiuus, modo idem ſcis ſpeculatiuè, & experimentaliter.

Contra arguo ſic, habens ſpeculatiuam, dum incipit operari, quæro aut aliquid aſſequitur per experientiam, aut nihil non nihil: quia ſciens per experientiam aliter ſe habet nunc, quam prius: ergo facta eſt aliqua immutatio: tunc arguo, aut eſt facta immutatio obiecti, quod patet, quod nihil, quia non habet aliquid, quàm ante non haberet, aliquid dico obiectiuè: ergo immutatio erit reſpectu alterius modi circa obiectum.

Dicit, quod diſtinguendum eſt de ſcientia, quia quædam eſt ſcientia propter quid, quædã eſt quia: ergo experti habent ſcientiam, quia eſt, vt patet 1. metaph. cap. 1. experti ſciunt, quia eſt, vnde ſciunt hanc herbam curare coleram, & ſi vlterius dicunt, quod omnis talis herba curat coleram: ergo. Notitia experimentalis eſt quædam ſcientia, & tamen eiuſdem concluſionis ſunt propter quid, & quia, cum ſint etiam vnius habitus. Dico, quod notitia experimentalis nullo modo eſt habitus ſcientiæ nec quid, nec quia. Probo hoc ſic: Omnis talis habitus eſt cauſatus ex demonſtratione, hoc clarum eſt de propter quid: ſed probo de quia, ſcientiam enim quia, cum ex effectu, vel cauſa remotum 1. Poſter. cap. 13. tex. 30. vt quando video propoſitionem neceſſariam, & pono aliam, cum qua habet connexionem, licet non immediatam: ſed non video propter quid immediatum: tunc habeo ſcientiam quia: ſed iſte proceſſus eſt demonſtratio, vt patet: ergo. Ergo habitus ſcientialis eſt diſcurſiuus, non intuitiuus: ſed habitus experimentalis eſt intuitiuus, non diſcurſiuus, quare & etiam bene largo modo dicitur ſcientificus. nam omnis habitus certificatus poteſt ſic vocari; tamen de hoc Auguſtinus: Scimus multa, quorum demonſtrationem non habemus. Et hoc vult dicere Ariſt. 1. metaph. cap. 1.

Epi ad Paulin. 112. tc. 2. & etiam potiũ co[n]gi lib. 1. c. tract. 6. 14. tom. 1.

Circa tertiam propoſitionem, reſpectu cuius ſit talis habitus, vel quod reſpectu vniuerſalis, vt quod ſit quidam habitus, de quo poſſunt elici concluſiones vniuerſales. Nam habens experientiam videmus, quod format propoſitionem vniuerſalẽ. Item idem dicitur ſcitum, quod expertum: ſed ſcitum eſt vtile: ergo & expertum.

Contra Ariſtot. dico, quod experimentum cauſat vniuerſalem acceptionem, ſed nõ eſt idem cauſa, & cauſatum. Item: notitia experimentalis eſt cauſata ex memorijs, & in bruto, ſed eorum actus non eſt circa vniuerſale. Et ſi dicis, in nobis eſt vniuerſalis, nõ in brutis, dico quod iam innuis rationem habitus. Vtrum ergo ſit talis habitus, cum per ipſum cum obiecto eliciatur propoſitio vniuerſalis, vel hoc ſit vnius gradus, notitia alius. Manifeſtum videtur, quod in homine iſte habitus ſit circa vniuerſale, vnde circa idem, circa quod eſt ſcientia, eſt experientia.

Sed Ariſt. 2. Poſt. cap. vlt. eſt in contrarium, qui attribuit experientiam arti non ſcientiæ, vnde dicit, quod multæ memoriæ vnius experimenti potentiam perficiunt. Et dicit ſtatim, q̃ eſt ars: ergo videtur quod ſit artis, nõ ſcientiæ, & ſic contra particularia. Vnde poſt dicit, Experimentum eſt particularium, ſcientia vniuerſalium. Et vlterius dicit, vide in 1. metaph. in proœmio, ſecundum hoc ergo tunc diceretur, ſicut habitus ſcientificus ex demõſtratione non eſt niſi aliquid, quo duco concluſionem ex principijs: ſed experientia ſit ex virtute iſtius habitus. Dicit, hoc eſt faciendum, & hoc videtur Philoſophus dicere 6. Ethic. cap. 11. & tunc iſtud eſt ex memorijs procedere ad particularia, & eſt quaſi proceſſus rhetoricus, & à ſimili, vt ex vno particulari infertur aliud particulare, & tunc patet, quod experimentum ſtat in brutis; nam bruta habent memoriam, quæ eſt circa particularia: ſed parum participant experientia, quia non participant niſi reſpectu eorum, reſpectu quorum eſt delectatio vel triſtitia, vt delectatione vnius particularis dicit aliquid ſimile illi delectabile. Vnde dicit Philoſophus, quod bruta quodammodo in ſe experiuntur conceptũm reſpectu delectabilium: ſed tũc eſſet difficile ſolere adducta in cõtrarium, & ideo oportet aliud dicere.

Videndum eſt ergo, quod experiuntur, eſt mediũ inter vniuerſale, & particulare: nam experimentũ eſt habitus ortus ex particularibus, fundatus ſuper ſimile, tunc capiendo illam ſimilitudinem, capit vniuerſale: ſed omnes conditiones vniuerſalis non poteſt experiri, vt de tali herba, quod curat talem infirmitatem ex tali cauſa: vnde nunquam ſciet dicere, quod laborantibus tali tempore, & tali ægritudine, & tali cauſa, hæc herba curam efficiet. Si ergo vt ſic, non habet vniuerſale, cum conditiones vniuerſalis non habeat, nec etiam habet mere particularem, ſed quaſi quoddam implicitũ. Tunc iſta videtur eſſe intentio Ariſt. 1. met. c. 1. vbi dicit, quod eſt vniuerſalis propoſitio experimenti, vt dicere, illa herba ſanat, illa, & illa: ergo omnis talis: ſed q̃ ſanet hanc ægritudinem ex tali cauſa procedentẽ, hoc eſt artis, & ſcientiæ: ergo iſtõ modo poteſt poni reſpectu vniuerſalium, & tunc patet ſolum ratio. Si velis autem dicere, vt videtur, q̃ ſimpliciter ſit reſpectu particularium ſemper ad ſimilẽ, ſed habere vniuerſalem acceptationem, videtur conſequens quoddam, & tunc cum aliud exquiſitè habueris, nõ differt, niſi ſicut perfectum & imperfectum, vnde experientia non videtur, niſi proceſſus ex memorijs particularium ad aliud.

Nunc de tertia propoſitione, quid ſit iſte habitus, & quomodo definitur: Dico, quod experimentum eſt habitus cauſatus ex memorijs particularium reſpectu eorum, vt ſunt ſimiles. Dico, quod eſt habitus, quia non eſt actus. Dico ex memorijs, & in hoc differt ab habitu ſcientiæ, quia eſt ex demonſtrationibus.

Item,

Item, non est syllogisticus, sed statim quasi exẽplo illa apparet. Dico respectu particularium, quia alias non esset in brutis.

Nunc venio ad quartam propositionem, quia iste habitus non potest dari non habenti memoriã. Hoc probo sic, quando aliqua notitia vel habitus est respectu propositionis præcedentis ex alia notitia, non existente priori notitia, impossibile est illum habitum existere. Exemplum, habes notitiam de conclusione ex principijs, tunc patet, quod non habes scientiam de conclusione, nisi habeas particularia; & ratio est, quia habitus scientialis est processus ab hac notitia ad illam: stat ergo magis propositio, sed habitus experimentalis est notitia, nonnisi ex memorijs: ergo vbi non datis memoriam, &c. An autem Deus possit istum habitum infundere non habenti memoriam, videtur quod sic, quia quando dicit habitus vnam formam, & vnam qualitatem distinctam ab alia, Deus potest infundere vnum sine alio. Item, omnem ordinem causæ efficientis Deus potest suspendere, & supplere vicem eius: sed tu probasti superius, quod iste habitus est distinctus à memorijs. Item, quando à memorijs est in ordine causæ efficientis: ergo. Dico, quod Deus non potest, quia implicat contradictionem, & primo de actu, nam experimentum non solum vocatur notitia singularis, sed notitia huius ex hoc: ergo intra conceptum notitiæ experimẽtalis huius est ex hoc, ideſt ex memoria.

Dicetur ergo, quod sit notitia huius singularis, & non sit ex hoc: est contradictio, dum includatur intra conceptum eius, vnde bene Deus posset dare notitiam eius: sed ista non esset experimentum. Imo esset contradictio, sicut dare conclusionem notam propter quid sine notitia propter quid actus eius, quia prædicatum includitur in subiecto, eodem modo dico de habitu: potest enim Deus habitum scientialem infundere, qui non posset eruere notitiam de principijs, tamen in actum, quia virtute istius habitus non habes notitiam de principijs. Sed impossibile est mihi habere notitiam de conclusione, nisi ex principijs: ergo. Et dico de habitu experimentali: posset enim Deus eum dare sine habitu mediorum: sed quod exire possit in actum sine illo, est contradictio. Sed quia Deus nihil facit frustra, & habitus sit sine actu, vel sine potentia exeundi in actum otiosus, non dabit istum habitum sic sine actu, & sic patet solutio ad obiecta: dico ergo iste habitus dari non potest, nisi habenti memoriam.

Nunc de quinta propositione dico, quod iste habitus experimentalis fuit acquisitus. probo: Christo non est datum à primo instanti, quod capere non potuit; sed Christus ab instanti suæ conceptionis hunc habitum capere non potuit, vel si cæpisset, frustra cæpisset: ergo. Probo minorem, & dico, quod memoria non possit sibi dari à principio. Probo, quia memoria dicit notitiam præteriti, Deus autem non potest facere, vt hoc quod heri nescivit, meminerit. Vnde impossibile est Deo istas memorias imprimere: sed habitus est frustra, nisi sit ex memoriis, vt deductum fuit in quinta propositione: ergo. Istum ergo habitum acquisiuit, vnde non solum profecit in notitia intuitiua perfecta, nec imperfecta, vt proficeret in memoriis solum. Imo dico, quod ex istis memoriis fuit in eo aliquid acquisitum in sensu humano, vnde ista notitia in sensu fuit dicta notitia sensus humani. Et ratio huius est, quoniam in Christo ab instanti suæ conceptionis illa notitia non fuit; & cum postea non fuerint agentia sufficientia, siue principia, & quia principium sufficiens prius, si nondum habet passum actum potest in quocumque instanti actuare illud; sed in primo fuit memoria sufficiens, quæ est principium huius notitiæ experimentalis: ergo. vnde dico, quod verè profecit, non solum apparenter. Sed si vis exponere mystice, ideſt apparenter, simili modo exponam tibi totam Scripturam, & sic dico, quod apparenter fuit passus. Et ob hoc Thomas, qui contrarium determinauerat in Christo, postmodum reuocauit in Summa 3. par. quæst. 9. art. 4.

Hoc viso, difficultates omnes de facili soluuntur. Patet enim, quod duo habitus eiusdem rationis non sunt in anima, quia iste habitus non est eiusdem rationis cum primo.

Item, hunc habitum Deus non dedit à principio, quod dare non potuit, vt probatum est propositione quarta. Item, intellectus agens postea non fuit otiosus, quia non causat scientiam notitiam: sed in istis experimentis ratio operabatur tunc quasdam acceptiones, quas ante habuerat, & fuerunt ex hoc postea quid intellectu agente: & quod species plures eiusdem rationis non fuerunt in eodem subiecto, non video, quare sicut ponimus duas species albedinis in eodem pũcto medii, ita &c. & hoc de primo articulo.

ARTICVLVS II.

De scientia Diuina.

CIrca secundum articulum de scientia diuina, hoc pertinet ad finem primi: de notitia in Verbo dictum est quæstione præcedenti.

De alijs ergo do aliquas conclusiones. Istas ergo notitias possumus comparare ad vsum, & tunc est dubium: Vtrum Christus vtendo eis conuertebat se ad phantasmata. Secundo, possunt comparari ad modum vsus, & tunc est dubium: Vtrum ex istis eliceret actum intuitiuum, non discursiuum. Tertio possunt comparari ad subiectum, & tunc est dubium: Vtrum istæ scientiæ in Christo fuerint nobiliores, quam in Angelis. Quarto, quo ad obiectum, & tunc est dubium: Vtrum extendant se ad omnia. Quinto quantum ad numerum, & tunc est dubium: Vtrum habitus infusus sit vnus, vel plures, quos habuisset acquisitione.

Circa primum de scientia experimentali, dico, quod sic, imo quod talis notitia erat incogitata, & ratio est, quia oportet, quod conuerteret se ad memoriam, quæ integratur tribus potentijs, secundum Commentatorem, scilicet imaginatione, memoria, & cognitione. Sed de notitia per species infusas est dubium.

Dicunt Doctores cõmuniter, quod non, & ratio videtur: Species istæ directè ducunt in obiectũ; sed species à nullo dependens ducit directè in obiectũ, in nihil aliud ducens primo. & confirmatur, quia ideo nos indigemus conuersione ad phantasmata, quia species in nobis acquisitæ dependent ex phantasmate: sed species infusæ in Christo non dependent ex phantasmate: ergo.

Sed contra: Vel conuersio ad phantasmata est conditio intellectus, vt hominis, inquantum homo,

vel vt viatoris: sed quicquid des, vtroque modo oportet, quod vtendo notitia per species infusas se conuertat intellectus ad phantasmata: ergo. Maior patet per locum à sufficienti diuisione: sed probo minorem, quia do, quod vt homo Christus fuit verè homo Deus, vt viator Christus fuit verè viator: ergo. Item ordo phantasmatis ad obiectum, qui non est ordo efficientis, quia in primo actu, quo imprimit speciem, terminatur sua qualitas, & tamen in secundo actu manet ordo. hoc patet, quia turbatur in phantasmate, cum non geometrizat.

Sic dico, quod in primo actu terminatur causalitas phantasmatis, quo ad substantiam speciei, non quantum ad gradum, sed in secundo actu intendit speciem. Contra, adhuc in tali non habet causalitatem: ergo ordo potentiæ & obiecti, vnde dicit Philosophus 3. de anima cap. 1. & 5. sicut visus ad colores, sic phantasma ad intelligibile.

Item patet idem experimento, quia in actu intellectus necesse est phantasma speculari. Item vtimur phantasmate, sicut Geometra descriptionibus: si ergo est ordo ad potentiam, impossibile est talem ordinem immutari, quia alias potentiam immutatur: ergo. Et confirmatur, quod species illæ infusæ, & habitus sunt eiusdem rationis cum acquisitione: ergo eandem habitudinem habebunt ad phantasmata, licet non sunt ex eis creatæ.

De hoc dico, quod speciebus infusis, non posse vti cõuersione ad phantasmata, ponere esset error, & ratio est, quia nouit & connexiones, quæ non sunt phantasiabilia. Tunc idē dico pari ratione de omnibus aliis, cuius ratio est, quia sic illis posset vti in conuersione ad phantasmata, & aliis, non autem esset, quia obiecta ex se dependent ex phantasmatibus. Et hoc non, quia sequeretur quod ante non haberet talem notitiam, nec ratione potentiæ, quia poterat in actu sine phantasmate, vt respectu aliorum non phantasiabilium. Nec hoc est ex parte specierum & habituum, quia ista immediatè repræsentant obiectum, non phantasmata: ergo.

Nunc ad rationes factas in contrarium respondeo. Ad primum dico, quod non competit sibi in quantum homo, quin sine hoc adhuc posset remanere homo, & etiam viator: sed quæ est ratio? Dicunt aliqui, quod pœna peccati, sed non credo: quia sequeretur, quod Adam in statu innocentiæ habuisset notitiam intuitiuam, hoc est, sine phantasmate, & contra hoc est scriptura, vt patet de Aeua, quæ non cognouit dæmonem in serpente. Ideo credo, quod hoc est ex naturali conditione intellectus, ita quod talis conditio, vel est ipsamet potentia, vel est proprietas. Si loquimur primo modo, non est conditio potentiæ, quia alias non posset eleuari ad diuinum obiectum. Si secundo modo, vt dicatur intellectus hominis rudis, vt ex conditione potentiæ determinatur ad talia obiecta, sed non altiora; ita tamen quod possibile est per potentiam diuinam eleuari intendentem vigorem potentiæ. Vnde dicit Commentator, quod impossibile est oculum noctuæ eleuari ad solem; sed intellectus potest eleuari ad Intelligentias capiendo quidditatem rei generatæ.

Dico ergo, quod est ex conditione potentiæ isto modo, quia intellectus humanus est supremum naturæ inferioris, & infimum naturæ superioris, vt sit quasi in confinio intelligentiarum, & rerum sensibilium, & ideo vt si, indiget propter sui grossitiem, & debilitatem intellectus participatione cum istis sensibilibus descriptionibus grossis in phantasmate; & ideo Christus eleuatus intellectu, adhuc remansit homo & viator, quia illa conditio, quæ est conuerti ad phantasmata, non est gradus intrinsecus potentiæ, sed solum proprietas quædã, vt dictum est.

Ad aliud dico, quod non est ordo efficientis: sed in secundo actu necessitas conuertendi ad phantasmata est debilitas obiectiua intellectus, ita quod ratione talis debilitatis ducitur in descriptionem.

Ad aliud dico, quod species non ducit in phantasma, sed potest esse ex grossitie. Ideo dicitur non discurrere.

De secunda conditione, scilicet aspiciendo ad modum, Vtrum istis notitijs eliciat actum intuitiuum, vel discursiuum. Dico, quod notitia experimentalis non elicit actum discursiuum propriè, sed collectiuum ex memorijs.

De notitia vero per species infusas, vt quod angelus non discurrat non intelligo, scilicet quod eodem actu cognoscat principia, & conclusiones: sed quia simul inducens cognoscit, vnde angelus non sumendo media, nouit principia non vnico actu, sed duobus. De hoc patet quæstione præcedenti. Modo in Christo fuit discursus collatiuus, ita quod semper sumit minorem sub maiori, non deliberatiuus,

Et si dicis, quod discursus cum deliberatione non reperitur in puris actibus, dico, quod verum est, si Christus sequebatur intellectum vniuersalem. Item istum habitum habuit cum discursu, quia fuit homo verus: sed angelus non oportet, quod huiusmodi habitum habeat cum discursu, tamen intuitiuus angeli imperfectior actus erat, quam discursiuus Christi Sed hic attende, quod perfectio & imperfectio, vel sumitur ex parte obiectorum, & sic in Christo fuit notitia perfectior, quia plura obiecta fuerunt reuelata; vel ex parte gradus actus & habitus, & sic non, vt dictum est.

De quarta conditione, scilicet comparando huiusmodi habitus ad obiectum, Vtrum extendat se ad omnia, hic dicit vnus Doctor, quod sic. Contra: Respectu omnium non potest haberi notitia experimentalis. Item, non omnia Christus fuerat expertus, vt multas delectationes carnales, nec oportet hoc ponere, quia reputarem ex hoc eum imperfectum potius, quam perfectum, vt scilicet quod fuerit multa turpia expertus, quæ alij experiuntur.

De notitia autem infusa dicam in tertio articulo. De quarta habituum dicendum. De experimentali dico, quod non fuerit vna. De infusa, fuerunt plures, quia habitus fuerunt infusi, sicut si fuissent acquisiti: nam infusi, & acquisiti sunt eiusdem speciei: sed si fuissent acquisiti fuissent plures: ergo. & aliter esset hoc imperfectionis.

De Tertio articulo, & principali proposito, Vtrum omnis scientia fuerit in Christo, dico quod ista propositio composita ex omnis, ly omnis, vel distribuit pro habitibus, vel modo. Si ergo dicas, vtrum in Christo fuerit omnis scientia, vel omnis modus sciendi pro habitibus, sic dico quod non omnis scientia fuit in Christo ab instanti suæ conceptionis, quia per experientiam aliqua didicit, vt probatum est supra. Si autem dicas, omnis scientia, ideſt omnium scientia, istud potest dupliciter intelligi, vel omnium complexorum, vel omnium incomplexorum. Si complexorum hoc dupliciter, vel vniuersalium, vel particularium: si ergo intelligas omnium incomplexorum scientia vniuersalium, ideſt omnium quidditatum, sic dico, quod sic. Si autem intelligas omnium incomplexorum particularium, sic dico, quod non, quia particularia sunt infinita, & ideo oportet species esse infinitas, vt dixi in secundo, vel si species non possunt esse infinitæ; non ergo habuit omnium particularium scientiam; sed bene aliquorum magnorum, vt Antichristi, & huiusmodi.

Sed si loqueris secundo modo de scientia omni omnium complexorum, Vtrum Christus ab instanti suæ conceptionis nouerit omnes propositiones. Hic distinguo, quod propositiones vel sunt necessariæ, vel contingentes: respectu ergo necessariarum habuit omnem scientiam, quia talia, vel sunt prima principia, vel conclusiones ex his. Respectu autem contingentium non habuit omnem scientiam, quia talia sunt infinita, & tunc non sunt infinita; nec habuit omnium certitudinem, sed quia in eo fuit donum prophetiæ excellentissimum, habuit notitiam de contingentibus, forte respectu multorum magnorum.

Hic dicunt aliqui errorem, quod si anima Christi non habuisset notitiam Antichristi, non fuisset vnitus verbo: sed dico, quod ista notitia non est ex vi vnionis, nam forte in verbo non proprio genere. Hoc ergo sufficiat de totali quæstione.

Ad argumenta principalia in oppositum dico. Ad primum ad minorem, quod solum experimentalem possit acquirere. Ad aliud de intellectu dico, quod intellectus possibilis iam fuit reductus ad actum. Intellectus autem agens non fuit otiosus, quia est de perfectione naturæ humanæ, & ideo non fuit superfluus. Ad aliud dico, quod secundum experimentalem profecit realiter in notitia altiori. Ad aliud dico, quod admiratio est passio veniens ex ignorantia causæ, vel potest esse passio derelicta ex rei magnitudine, & effectus, cum ignoratur causa ex sui magnitudine, admirationem potest inducere.

Ad aliud dico, quod est notitia habitualis. Item est respectu finitorum singularium, & aliquorum, & etiam respectu conclusionum necessariarum, & contingentium, vt dictum est. Ad aliud dico, quod non possunt cognosci in proprio genere, sed bene per reuelationem.

DISTINCTIO XV.

DE DEFECTIBVS ET PASSIONIBVS ANIMAE CHRISTI.

Quæstio Vnica.

Circa Distinctionem Decimamquintam, vbi agitur de defectibus animæ Christi, scilicet de passionibus, & huiusmodi dubium, est, & difficultas de vero dolore. Vtrum simul possunt stare gaudium visionis cum vero dolore.

ARTICVLVS I.

Vtrum passiones appetitus sensitiui verè fuerint in Christo.

SED primum quæro: Vtrum passiones appetitus sensitiui verè fuerint in Christo. Et quod non probo sic. In Christo non fuit verus dolor: ergo. Antecedēs patet per Hilar. lib. 10. de Trinit. in litera, & consequentia statim, clare sequitur. Item, in Christo non fuit tristitia: ergo nec veræ passiones appetitus sensitiui. Antecedens patet, Christus non erat tristis, nec turbulentus. Consequentia patet, quia finis omnis passionis est delectatio, vel tristitia: ergo vbi non est finis: nec ea quæ sunt ad finem. Item, qui nõ habet obiectũ timoris, nec per consequens timorem; sed Christus non habuit obiectũ: ergo. Probo minorē, quia obiectum timoris est arduũ, & hoc est incurabile malum: sed nihil fuit incurabile in Christo: ergo. & confirmatur hoc per dictum Hilar. qui dicit, quod non est verisimile, quod timuerit, quia ceciderunt illi, qui venerunt ad eum capiendum in aspectu eius. Item, quod in Christo non fuit ira patet, quia ira est animi perturbatio, hæc non fuit in Christo. Item probo pluraliter de omnibus passionibus sic: Si passiones fuerunt in Christo, aut fuerunt passiones irascibilis, aut concupiscibilis, quia prima passio eius concupiscentia: hoc autem est peccatum, quare in Christo non fuit. Item, nec irascibilis, quia potissima, & prior eius passio est ira: hæc autem in Christo non fuit. Item, in homine virtuoso simpliciter, & perfecto simpliciter non sunt huiusmodi passiones; probo quia quantum sunt, tantum deficit à virtute: sed Christus fuit simpliciter, & perfecte virtuosus: ergo.

Contra est Euangeliũ, quod vbi loquitur historicè ad literam est intelligendum: sed Euangelium loquitur historicè, quod passiones fuerunt in Christo, vt dicit: Cœpit tristari, & mœstus esse. Item in Psal. Zelus domus tuæ, &c. Sed zelus est passio: Item Ioannis 2. dicitur, quod hoc verbum fuit verificatum in Christo. Item in Christo fuit verus dolor: ergo, & passiones veræ. Consequentia patet, quia dolor est vna de passionibus appetitus. Item Christus assumpsit naturam passibilem, & animam: ergo.

Respondeo hic, Dico tria. Primo de passionibus in communi. secundo in speciali, tertio de passionibus Christi in speciali, quomodo in eo fuerunt. De passionibus in generali difficile est determinare; quia materia est male discussa. Ideo oportet hic tria inquirere. Primo, quid sunt passiones. Secundo, quot sunt. Tertio, quæ concurrunt ad causandum passiones. In speciali autem, in secundo articulo: in tertio, quomodo in Christo, &c.

Circa primum dico, quod passiones sunt actus appetitus sensitiui, vt amare, gaudere & tristari; quod autem talia dicantur passiones patet per Aristotelem 2. Ethic. dicit Aristoteles, quod in anima sunt

sunt tria, scilicet potentiæ, passiones, & habitus sub passione. Item Ioannes Damasc. lib. 2. cap. 23. & 38. dicit, quod passio animalis est actus, vel motus appetitiuæ virtutis sentiendi boni, vel mali. & ibidem, quod passio est modus animæ rationalis in dispositionem boni, vel mali: sed talis actus est passio 3. Ethic. Augustinus etiam lib. 9. cap. 4. de Ciuitate Dei, dicit: quod aliqui vocant istas passiones, affectiones, animi perturbationes.

Sed hic est dubium, quare actus appetitus sensitiui vocantur passiones, & arguo, quod non possunt dici passiones, sic: Vnum oppositum non habet nomen alterius: sed tales actus sunt oppositi passionibus: ergo. Maior patet, quia sicut non sortitur nomen, ita nec passionem. Minor patet, quia tales actus sequuntur passiones: sed actio, & passio opponuntur: ergo.

Dices, quod sunt passiones realiter, quia appetitus sensitiuus patitur ab obiecto.

Non valet, quia secũdum hoc secundi actus virtutis sensitiuæ apprehensiuæ debent dici passio, & tamen non sunt.

Dices, quod actioni de genere qualitatis non opponitur passio. Non valet, quia pari ratione dicam de intelligere, quod tamen dicitur actio talis, & tamen non est passio. Item secundo sic: De quocunque asseritur ratio passionis, aut hoc ratione receptionis, vel ratione obiectionis. Hæc est sufficiens diuisio 2. de anima tex. 57. & 58. passio dicitur istis duobus modis: sed ex nullo istorum modorum potest actio dici passio: ergo. Minorem probo primo, quod non ex receptione, quia sic visio recipitur in oculo, sicut amor in appetitu; sic etiam intellectio, & volitio recipitur in intellectu, & voluntate, & non dicuntur passiones. Nec secundo ex obiectione, quia in lætitia, vel gaudio nulla obiectio, postea aliquid potest obijci in vna cognitione, & sequitur dolor in capite: ergo.

Item: si dicuntur passiones, aut dicuntur passiones de prædicamẽto passionis, aut de tertia specie qualitatis: sed nec hoc, nec illud. Maior patet. Minor declaratur, quia prædicamentum actionis est accidens relatiuum: tales autem sunt quidditatum. Nec secundo modo de tertia specie qualitatis, quia passio de tertia specie est generalis, vt albedo, & dulcedo: & postea isti actus secundum te non erunt in tertia specie, quia sunt huiusmodi ad hoc, vt gaudium est de bono conuenienti, & ita includunt terminos determinatos.

Item: si dicuntur passiones, aut hoc est formaliter, aut consequenter, vel concomitanter, aut efficienter. Non primo modo, quia tales effectus sunt verè qualitates supernaturales, & formales; tales autem non sunt passiones, quia nihil est eis contrarium; passionibus autem est contrarium. Nec cõcomitãter, quia sicut in visione aliquid operatur cælũ impressiuè, ex quo visio concomitatur. Nec tertio modo, quia cum sint actus spirituales, non causant passiones carnales: & postea non saltem apprehensiue, quia hoc facit visio, & visio non est passio.

Respondeo, quod actus appetitus sensitiui vocantur passiones, & tamen actus voluntatis, aut intellectus, nec apprehensiuæ, nec sensitiuæ vocantur passiones: tamen in appetitu sensitiuæ dicuntur passiones. Ratio est cuiusdam Doctoris, quia visio non est passio, & tamen amor est passio, quia ratio videtur importare tractum quoddam ipsius passi ad agens, quia passum trahitur ad obiectum, & ideo talis tractus vocatur pati. Passio ergo est illud, secundum quod aliquid trahitur ad aliud: sed per tales actus trahitur appetitus ad obiectum, non sic de potentijs apprehensiuis: ergo.

Minor declaratur, quia appetitus vadit ad rem, & tendit: ergo trahitur, sed in aliis est motus rei ad potentiam apprehensiuam, ideo passio dicitur propriè.

Item: actus appetitus sensitiui dicuntur passio, & non actus intellectiui: ergo. quia passio dicitur propriè, vbi transmutatio corporalis concomitatur: sed in actu appetitus sensitiui concomitatur huiusmodi passio, non actus intellectiui: ergo. quod patet, quia talis passio non est alligata organo corporali.

Dicit ergo iste, quod de ratione passionis sunt duo, scilicet transmutari, & trahi: & ideo propter primum non est passio in voluntate, propter sensus in apprehensione sensitiua.

Contra: hoc non sufficit. Primo, quod dicit de trahi, arguo contra eum sic: Si trahi est de ratione passionis, vbi non erit trahi, non erit passio: sed quod hic passio ponatur tractus potentiæ ad obiectum: sed odium, & tristitia non sunt tractus ad obiectum, imo sunt fuga è conuerso, quia per odiũ fugitur ab obiecto, & tamen sunt maximæ passiones: ergo.

Item: Si hæc est formalis ratio, scilicet trahi, tunc actus secundum quod potentia magis traheret, est maxime passio: sed amor maxime trahit: ergo est maxime passio, quod tamen ipse negat alibi; imo secundum eum ira est maxime passio.

Item quæro, quid intelligit per trahi ad obiectum, non capio aliud, nisi similari ad agens, non quia adducat illud ad se.

Tunc arguo sic: Vbi est agentis, & patientis maxima assimilatio, ibi erit maxima passio: sed in actu voluntatis apprehensiuæ est maxima assimilatio: ergo. Probatur minor, quia obiectum imprimit suam similitudinem. Dices, quod ego accipio aliter trahi. Certe tu facis fallaciam consequentis, quia tu ponis, quod mouetur ab obiecto, tunc æquiuocè loqueris de tractu. Contra illud, quod dicit, quod non dicitur passio, nisi concomitetur transmutatio corporalis. Contra, quia formæ simplicis ratio eius consistit in vno simplici: sed transmutatio corporalis, & trahi sunt duo: ergo oportet ibi esse vnum solum. Item, transmutatio corporalis est ex nimia imaginatione, vt patet de ouibus Iacobi.

Item: alia ratio est, vnde dicantur passiones; ad cuius euidentiam formo Propositiones.

Prima, quod isti actus sunt formæ simplices. Secunda est, quod intra istos actus transmutationes formaliter non ingrediuntur. Tertia, quia concomitatur aliquo modo istos actus. Quarta, quia sunt formaliter in prima specie qualitatis. Quinta, quia transmutatio concomitantis est in tertia specie qualitatis. & ex hoc patebit, quomodo dicuntur actus appetitus sensitiui passiones, & non actus potentiæ apprehensiuæ.

Primam propositionem probo sic. Potentiis correspondent actus: ergo potentia vitalis, & quod radicatur vere in anima: ergo.

Item: sunt actus formæ vitalis, & vniuersaliter sensitiuæ: ergo & amare, & odisse, & vniuersaliter appetere. Consequentia patet, quia isti actus sunt

Ex Epi
vidde
ad Pau
quæ est
tom. 2.

sunt nobiliores, quam illi, vnde sicut in homine voluntas est altior potentia, quam intellectus, sic appetitus in brutis. Item actus vitales dicuntur, quibus potentia intentionalis obiecto vnitur, qui est proprius modus vnionis: verbi gratia, si intelligere esset qualitas mortua, per quam solum potentia assimilaretur obiecto, certe non esset vitalis; sed quia ponitur obiectum vniri in esse cognito, ideo vocatur vitalis, quia est specialis modus similitudinis, & singularis: ita de amore. Vnde dicit Augustinus, nihil tam præsens, quam quod cogitatione ponitur: sed actui appetitus sensitiui vnitur obiectum potentiæ modo vitali, & intentionaliter: ergo. Item si dicit, quod non sunt vitales, nec intentionales; sed ira est transmutatio cordis.

Ex Epist. de videdo Deo ad Paulinã quæ est 112. tom. 2.

Contra sequitur, quod vbi esset transmutatio talis, quam inflammatio esset ira: sed illa inflammatio esset calor: ergo vbi est calor, ibi erit ira. Dicit quod non valet, quia non quilibet calor, & inflammatio est ira: sed talis inflammatio specialis in corde est ira.

Contra, tunc solum differret ira, & accensio, sicut concauitas, & nasus: sed certum est, quod non sunt sicut simum, & concauum, quia forma vbicunque ponatur, est eiusdem speciei: ergo si est accensio, ibi est ira. Item, concauitas vbicunque est eiusdem rationis: ergo non est ira formaliter tales trãsmutationes: ergo sunt formæ magis in appetitu sicut in subiecto.

Nunc venio ad secundam Cõclusionem, & primo arguo sic, cõtra: Illud, quod definitur per aliud, includit illud formaliter: sed definiendo iram, definis transmutationem corporalem, vt dicitur, ira est transmutatio sanguinis circa cor. Dices, quod hæc definitio est physica. dico quod verum est, & ideo est melior, quia ponuntur illa quæ pertinent ad intrinsecum.

Item: illud quo cessante, cessat aliud, videtur etiam inclusum in illo: sed cessante tali transmutatione cessat ira: ergo.

Item: quando duo sic se habent, quod vnum est in subiecto per aliud, illud videtur pertinere ad suũ intrinsecum: sed vbi est verecundia, ibi est rubedo faciei, & similiter in corde ira est accensio sanguinis: ergo.

Dico, quod non, & probo sic. Isti actus sunt vitales, vt probatum est. Tunc sic. Intra tamen formam vitalem nil intrat, nisi vitale: sed transmutationes corporales sunt non vitales: ergo.

Item: Intra realitatem formæ simplicis, non includuntur duæ realitates distinctæ; sed tales transmutationes dicuntur diuersæ realiter, quia diuersi motus, & concursus, & postea tales sunt corporales, & sunt coram vitalibus, & non vitalibus: illa autem sunt proprie vitalia.

Ad obiectiones in contrarium. Ad primam dico, quod tales definitiones non sunt philosophicæ, quæ differunt per motum, & accidentia; vnde non curat physicus de præcisa quidditate, sed solum metaphysicus curat de quidditate, & quia ista se concomitantur; ideo physicus de ira dicit, est accensus, &c. sed metaphysicus dicit: Ira est appetitus vindictæ. Contra iam dicit Aristoteles, quod definitiones logicæ sunt vanæ, verum est, sed non metaphysicæ, nisi in ordine ad passiones, quia non possunt probari passiones, nisi demonstratiuè, & à priori: sed quantum ad intrinsecum non, imo sic sunt verisimæ.

2o. Rhetor. cap. 30.

Ad aliud dico, quod non concomitatur: ergo est intrinsecum, non valet, quia calor non est ignis & tamen concomitatur.

Ad aliud dico, quod verecundia non est in vultu, quia verecundia non est aliud, quam timor improbationis, & ira est in corde. Imo ex tua propositione probas, quod non sunt idem.

Nunc de tertia Propositione hoc non oportet probare, quia non est verecundia, quin rubescat, sic est malum. Sed dubium est, vtrum tales transmutationes præcedant, & sint primæ, vt causa, vel post, vt primo sit gaudium, & post transmutatio.

Et quod transmutatio præcedat, probo, quia quando ab aliqua causa sunt duo effectus, quorum vnus separatur, alius non: ille qui non separatur debet dici prior. Exemplum de sole respectu illuminationis, & caloris: sed imaginatio in appetitu sensitiuo causat transmutationem, & tunc statim est in ista passio, & aliquando est ibi transmutatio, & non est passio: ergo. Et confirmatur, quia medici volentes curare illas passiones, prius curant illas transmutationes. Sic etiam melancolia curatur per fletum: ergo.

Item: actus appetitus sunt in appetitu sensitiuo & organo: sed istæ transmutationes sunt dispositiones organi: ergo prius est: ergo.

Item: dispositi ad iram sunt dispositi per istas transmutationes, ita de passionibus, & dispositionibus, quia hoc sunt totaliter dispositi: ergo videtur, quod istæ passiones insint mediante alio, & sic illud erit prævium: ergo. Et confirmatur 1. de anima, videtur, quod gaudium, & tristitia sunt non separata, quia in taliter dispositis surgunt tales passiones; videtur ergo, quod illæ sint primæ.

Contra, videtur de alia parte, quod transmutationes tales sint sequelæ, & probo, quod si tales exigerentur vt primæ, aut hoc esset per modum disponentis, aut per modum coelicientis, vt potentia eliciat. Non primo modo, quia inter potentiam, & actum non cadit medium necessarium. Nec secundo modo, quia non videtur, quod cæli terminant actum. Nec ex parte obiecti, quia videtur, quod potentia sit sufficiens cum obiecto, siue esca. Et confirmatur, quia dicimus, quod cor dilatatur præ gaudio, & cor inflammatum dicimus post irã. Item secundum diuersitatem istarum passionum diuersificatur transmutatio, quia enim verecundus tristatur, ad locum extrinsecum emittit sanguinem, non è conuerso, & quia gaudet quidam, statim cor dilatatur. Ideo dico, quod tales transmutationes non sunt primæ sequelæ.

Nunc restat exponere alias duas propositiones de actibus potentiarum, & quantum ad alteram dico, quod tales actus potentiarum sunt in prima specie qualitatis formaliter. Hoc probo sic: illa dispositio, quam comitatur bene, vel male in disposito, est in prima specie qualitatis, hoc declaratur; vbi distinguuntur species qualitatis: sed ab huiusmodi actibus non potest separari bene, vel male, probo istam, da quicquid volueris, siue verecundiam, siue nemesim quamcunque passionẽ des, ex suo formali importat bene, vel male. Dices, quod non important bene, vel male, nisi obiectiuè inquantum circa istas passiones possumus nos habere per habitus, bene, vel male.

Contra

Contra: absque omni habitu verecundia est bona, & nemesis invidia mala. Item, a quacunque passione impossibile est separari bonum, vel malũ.

Ad tuum argumentum dico, quod per habitus fit distinctio in illis passionibus, quæ sunt indifferenter bonæ, vel malæ: sed in illis, quæ ex genere important bonitatem, vel malitiã, non sic per hoc. Idem dico de actibus intellectus, qui omnes sunt in prima specie qualitatis. Item omnis dispositio, vel est in prima specie, vel in alijs speciebus, scilicet secunda, tertia, quarta: sed actus isti non sunt in secunda specie, quia non sunt potentiæ, nec in tertia specie, vt argumentum videtur dicere, quod ira est in tertia specie qualitatis: sed nõ est sic, cuius ratio est, quia tertia est dispositio absoluta in se, & separata ab obiecto. Isti autem actus non sunt dispositiones sic absolutæ, quia sunt huius ad hoc siue actus. Item nec in quarta specie, quia non consequitur quantitatem, restat ergo quod in prima. Item omnis dispositio huius ad hoc disponens subiectum tanquam perficiens, vel imperficiens est in prima specie qualitatis: hoc fuit declaratum, quæstione, vbi distinxi species qualitatis: sed actus isti sunt huiusmodi: actus enim disponit non absolute, sed per respectum ad obiectum, vt actus est perficere, vel imperficere potentiam: ergo.

Nunc ad aliam propositionem dico, quod transmutationes quæ ex ijs sequuntur, sunt in tertia specie qualitatis. Ad istas autem transmutationes sequitur quandoque motus localis, vt dilatatio cordis, rarefactio, & huiusmodi, &c. & tales motus non sunt de genere qualitatis. Et est quædam dispositio, quæ sequitur ad istum motum, & istud vel est qualitas actiua, & hoc in tertia specie qualitatis; vel est dispositio consequens, quæ est qualitas consequens quantitatem, vt cum cor dilatatur, vel in ira constringitur, & ista densitas est in quarta specie qualitatis: ergo solum loquitur de qualitate, quæ est dispositio consequens, quæ est qualitas actualis. Hanc dico esse in tertia specie qualitatis, vt est calefactio in irato, vel frigefactio in timore, quod idem est in tertia specie qualitatis, quia infert passionem, & ideo inducunt infirmitates, vt est passio amoris, & ægritudo amoris, quæ est quædam dispositio derelicta ab isto, & vocatur a medicis amor hæroicus. & ideo dicuntur passiones, & ægritudines, quia ægritudo eius terminus, sed quando intenditur est mors; sic contingit mori animal nimio gaudio, similiter de ira.

Tunc patet propositum, quare motus appetitus dicuntur passiones, non à suscipiendo, nec abijciendo, sed solũ causaliter, prout huiusmodi actus sequuntur quædã passiones obiectiuæ, sed multum protenduntur, & sic in hoc, quod inducunt passionem, sunt passiones.

Ad primum pro parte alia dico, quod non sunt passiones formaliter, sed solum causaliter, quia veras passiones causant.

Ad aliud concedo maiorem. Ad minorem dico, quod non dicunt obiectiones, quod sint formaliter obiectiones, sed solum causatiuè, sed quia ex actibus talibus sequitur transmutatio, quæ est obiectio, vnde ira, & gaudium obijciunt, quia si intendantur, afferunt mortem.

Ad aliud dico, quod passiones neutro modo, quia solum dicuntur passiones consecutiuè, & causatiuè. Ad aliud dico, quod isti actus non sunt in tertia specie qualitatis, sed sunt aliquid, quod inducit passiones de tertia specie qualitatis. Ad aliud dico, quod non sunt passiones formaliter, sed solum concomitatiuè, & causatiuè.

Instabis dicens, quod visionem concomitatur passio in sensu: ergo & passio, quod non potentia. Dico, quod vt actus dicatur passio, non sufficit concomitantia passionis, sed exigitur causatio: tunc actus non causat passionem, sed potentia subiectũ causat passionem, vnde obiectum excellens corrũpit visum, non visio: sed ex motu appetitus sunt causatiuè huiusmodi passiones.

Dico, quod imaginatio causat passionem; atque hoc, non est ex formali ratione actus, sed consecutiuè solum, vnde potest imaginatio, quam non sequitur læsio, sed posito quocunque gradu appetitus sequitur immediate transmutatio. Ex formali ergo ratione imaginationis non est, quod actũ eius sequatur transmutatio; vnde quod dicitur de Camaleonta, non est ex sola imaginatione, sed ex affectione aliqua. Sic quod dicitur de ouibus Iacob, dico quod non est ex sola imaginatione, sed ex actu appetitum sequẽte. Et hoc de primo articulo.

ARTICVLVS II.

De numero passionum.

DE secundo ergo est dicendum, de numero passionum. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod communiter assignantur passiones sex concupiscibilis, & quinque irascibilis. Sex autem concupiscibilis sunt istæ, scilicet, amor, desiderium, delectatio, odium, fuga, tristitia, ita quod tres primæ sunt respectu boni, & tres vltimæ respectu mali. Similiter ex parte irascibilis sunt quinque; duæ respectu boni, & duæ respectu mali absentis, & vna respectu mali præsentis. Respectu boni est spes, & desperatio; respectu mali absentis audere, & timere: sed respectu mali præsentis irascibilis est, scilicet assurgere in iram. Hic attẽde, quod huiusmodi passiones dicunt actũ formaliter, transmutationẽ consecutiuè, & causaliter.

Quantum ad primum possunt poni in appetitu intellectiuo, vnde in parte intellectiua est species: sed quantum ad secundum nõ possunt dici passiones, nam ex hoc dicebantur passiones, quia causabant transmutationem corporalem conformem, quam sequitur passio. Ista transmutatio non ponitur in parte intellectiua, vnde in spiritualibus, vt appetitus sensitiui, vt conformis motus localiter hoc non potest esse in intellectu.

Hic autem sunt duo dubia.

Primum, an istæ passiones inter se realiter distinguantur, vt amor, & odium, quæ sunt passiones concupiscibilis, distinguantur ab alijs & an euacuent omnem passionem appetitus sensitiui.

Circa primum concurrit dubium, quomodo amor, & odium quæ sunt passiones concupiscibilis, distinguantur ab aliis quatuor passionibus concupiscibilis. Secundo, quomodo delectatio, & tristitia ibidem ab aliis quatuor. Tertium dubium est de delectationibus inter se quomodo distinguantur.

ARTICVLVS III.

De delectationibus, quomodo inter se distinguantur.

VTrum delectatio corporalis, quæ est quædã passio, & delectatio cordis, contineantur sub vna ra-

vna ratione generali, & per hoc videbitur distinctio passionum concupiscibilis.

Circa primum, quomodo amor, & odium se habeant ad alias quatuor passiones concupiscibilis: hic est duplex modus dicendi.

Dicit vnus Doctor, quod amor, & odium solum dicunt actum primum appetitus, & qualitatem quandam inexistentem: sed tristitia, & desiderium dicunt actum secundum. Quod probatur à simili: sicut enim est in motu rerum naturalium, motus deorsum est actus elicitus, & actus secundus; inclinatio autem dicit grauitatem, quæ est qualitas quædam, & actus primus. Sic ergo in motus appetitus alius cum sit amor est quædam complacentia, & confirmatio amati cum amato: amor non dicit passionem, vel actum secundum, sed dicit actum primum, & qualitatem quandam inexistentem, quæ est inclinatio ipsa formaliter ad amatum: sed desiderium, & tristitia dicunt actus elicitos, & secundos.

Item: impossibile est duos actus perfectos appetitus poni simul in appetitiuo, & intensos; sed existẽte in appetitu desiderio, & delectatione summa, potest summè inesse amor ergo non inde, quod differant, sicut duo actus eliciti secundi. Item: illud, à quo oritur actus secundus, non est actus secundus, sed delectatio, & desiderium, quæ sunt secundi, oriuntur amor, &c. Minor pater, maiorem probo, quia amor est desiderium, & amore in habito delectaris: Est etiam amor principium omnis actus concupiscibilis, vt videtur: ergo amor non est nisi qualitas quædam, quæ non est actus secundus, sed primus, & gratuitas faciens conformitatem duorum, sicut grauitas est actus primus faciẽs conformitatem grauis ad genitũ. Sicut ergo amor solum est grauitas, non actus elicitus. Hæc positio est satis probabilis, sed non videtur verum dicere, quod amor sit actus secundus.

Et probo, quod sic. Illud, sub quo est statim potentia ad principium obiecti, & ad absentiam obiecti statim, non est sub illo, illud est actus elicitus.

Dico autem statim ad differentiam habitus, sub quo non est statim potentia ad principium obiecti, & quia dices forte, quod statim species est in oculo ad principium obiecti. Ideo addo aliam particulam, quod ad absentiam illud statim abest.

Sed dices forte, quod species non conseruatur in oculo absente obiecto. Ideo addo modo aliud, & dico, quod illud sit tale, quod sit vitalis, & visio formalis potentia cum obiecto; stat ergo propositio, quod istæ tres conditiones non conueniunt habitui nec speciei, sed actui. Tunc subditur, sed amor statim obiecti ad præsentiã acquiritur visio actus, quam aliqua passio. Item ad absentiam obiecti quiescit. Item, vnit potentiam formaliter cum obiecto, & vitaliter: ergo. Item, amor distinguitur in actualem, & habitualem, tunc, illud quo acquiritur habitus, est actus secundus: sed tale est amor: ergo.

Item: Delectatio, & amor cadit sub præcepto: sed talis qualitas mortua non cadit sub præcepto: ergo. Si ergo imaginatur, quod amor sit qualitas, quæ est operatio, concedo: sed non concedo aliter.

Ac primum pro sua positione dico, quod amor bene est conformitas, & actus complacentiæ: vnde est actus, qui vocatur placere, & est qualitas vitalis conditionis in obiectum, & est de prima specie qualitatis. De grauitate autem autem non est sic simile, quia grauitas non acquiritur, nec potentia mouetur de aliquo in grauitatem. Item non est vitalis tendentia in aliud.

Ad secundum dico, quod non est aliquod inconueniens assignare duos actus, & qualitates non solum se habentes quodam ordine, sed quod vnum sit causa alterius. Exemplum de radio, & calore, quæ sunt subiectiuè in aere, & radius est causa caloris: sed in proposito, & complacentia magna ad rem intẽditur eius desiderium, & sic possunt simul esse cognitum: ergo concludit de actibus disparatis, non sic in proposito.

Ad aliud nego minorem, dico enim, quod actus secundus, qui est vitalis tendentia, totum esse causa alterius tendentiæ, cum sit amor respectu desiderij.

Alius modus communis, quod realiter distinguuntur, ita quod amor, & odium se habent ad desiderium, & tristitiam, & alia sicut distincta realiter. De hoc alias fuit dictum. Sed modo specialiter dico, quod amor, & odium non diuiduntur contra alias passiones. Imo dico, quod omnis amor vel est desiderium, vel delectatio, & omne odium, vel est tristitia, vel fuga, hoc probo aliquibus rationibus. Primo sic: Quandocunque duæ differentiæ dicuntur euacuare omnes actus alicuius potentiæ, omnis actus contentus in potentia continetur sub aliqua istarum differentiarum; sed ita est quod desiderare, & quiescere, appetitum tendere, & quiescere, euacuant sufficienter omnes actus concupiscibilis: ergo ex vna parte, & fugere, & tristari actus euacuant illis oppositos ex alia parte: ergo omnis actus appetitus concupiscibilis est vel tendere, vel fugere, vel tristari: sed amore est in appetitu: ergo, Maior patet. Minorem probo à simili, sic: Sicut se habet de motibus naturalibus, sic de motibus appetitus animalis: sed omne, quod mouetur appetitu naturali, habet tendere in aliud, vel quietari, vt patet de graui: ergo similiter appetitus animalis habet, vel motum tendentiæ, & motum, quo in illo quiescit.

Dices, quod non simile depono in graui inclinari, quod præcedit tendere: ergo similiter in appetitu est inclinari, & illud non esse præcedit actum: ergo actus primus, & talem voco amorem.

Contra: Aut per inclinari intendis potentiam, & sic manifestum est, quod non oportet, quod actus vel dicit aliquid faciens confortatiuè, & sit idem quod placere: sed placere est quietari in illo: ergo apparet in extremis.

Item: probo illud discurrendo sic: Omnis actus appetitus concupiscibilis est respectu boni, tunc sic, vel est respectu boni, vt tuum est, & sic vel est habitum, & sic in illud non fertur, nisi in delectari; vel est non habitum, & sic non fertur, nisi per desiderare: Vel est appetitus secundo modo respectu boni alterius, & hoc similiter contingit dupliciter. Vel est habitum, & sic super illud feretur actus, qui est placere, & istud est quiescere. Si autem non sit habitum, sic fertur super illud per desiderare, & istud est tendere: igitur omnis actus appetitus respectu boni est vel quiescere, vel tendere: cum ergo quies sit delectari, & tendere sit desiderare: ergo ista duo euacuant omnes actus appetitus respectu boni: quare sequitur, quod omnis amor est vel desiderium, vel delectatio: ergo

non

non dabit potentiam, quæ non reducatur ad actum.

Item tertio sic: Omnis amor, vel est concupiscentiæ, vel amicitiæ: sed amor concupiscentiæ est desiderare, amor vero amicitiæ est delectari, & quiescere: ergo. Maior patet. Cum enim dico amicitiæ, vel concupiscentiæ, ista est contractio in transitiuum: omnis amor, vel est amor qui est complacentiæ, vel amor, qui amicitiæ. Minorem probo, quia idem est concupiscere, quod desiderare, amor complacentiæ, vel amicitiæ est delectari.

Item, quod idem sit placere, quod delectari, patet, quoniam idem est obiectum placibilis, & delectabilis. Item, idem est placens, & delectans, placet, & delectat: ergo idem est placere & delectari in illo. Non autem dico, quod omnis amor sit desiderium, & delectatio corporalis, sed tantum hoc dico, quod specificatio amoris est necessario, vel quiescere, vel desiderare: ita quod omnis amor specificè vel est desiderium, vel delectatio, ideſt quiescere, vnde si amas te, dicitur talis amor complacentiæ, & hoc idem est, quod delectari. Item si alium amas, eodem modo complaces in isto, & delectaris. Similiter, si aliquid ames tibi, diceris desiderare tibi; & si alteri, diceris desiderare illi. Et ex his patet, quod beatitudo formaliter consistit in delectatione, qui est amor & complacentia. Non dico, quod sit complacentia visionis, sed dico, ꝙ est consequens ipsam visionẽ, scilicet Dei. Nec beatitudo est amor desiderij, quo scilicet Deum desideret, quia beatus iam habet Deum, vel aliquid desideret, quia nihil ex hoc Deo acquiritur: sed solum est amor complacentiæ, vt quia complacet in summo bono, vnde 7. Ethic. cap. 13. summum bonum omnes res delectabiles: ergo. Dico, quod beatitudo est delectatio formaliter, ita vt gaudium de Deo, & complacentia in eo, est actus formaliter beatitudinis contra opinionem quorundam.

Sed hic est dubium. Primo, quia amor est principium desiderij: ergo non est idem, quod desiderium. Item, principium delectationis: ergo non est delectatio, quia enim amas desideras, & quia desideras delectaris; Quies & delectatio est vltimum potentiæ, sed amare est principium. Item, odium non est idem quod tristari, imo sunt simul, quod idem se diligat, & summè tristetur. Et patet de dæmore, qui se diligit, & summè tristatur ex pœna: ergo amor non est idem, quod delectatio, per istam regulam, Si propositum de proposito.

Respondeo. Dico ad primum, quod est amor desiderij, & amor complacentiæ, vel delectationis, nunc vnio oritur ex delectatione; ex delectatione oritur desiderium, quia ex eo, quod delectaris, desideras vniri delectanti te. Amor autem, qui est idem, quod delectatio, ex tali amore oritur ipsum desiderium.

Item, delectatio est multiplex: quædam in præsentia obiecti, & ista talis delectatio oritur ex obiecto, quod prius, dum non esset præsens, non delectabat, quia prius oportet esse obiectum delectabile, & talis delectatio dicitur complacentia, vel complacere, quo obiectum placet tibi; ex isto amore accenditur desiderium, quod scilicet obiectum sit sua præsentia vnitum. Secundo, acquisita præsentia obiecti oritur ista delectatio, quæ est alterius rationis, vnde Aristoteles, Vnusquisque delectatur in eo, quod amat, quia primo complacet, deinde fit desiderium. Deinde dum obiectum est vnitũ, fit alia delectatio ad aliud tertium obiectũ: vnde sunt istæ duæ delectationes alterius rationis. Non ergo sunt plures actus tendere in obiectum, & delectari: imo nec possunt esse nisi vnus actus.

Ad aliud dico, quod æquiuocas delectari, quia ipsi summè quiescunt in se, in quantum sibi placẽt, & istud est delectari, & quiescere, siue amor complacentiæ: nam appetitus fugit pœnam, & inquietatur in pœnis, imaginatio summè tristatur: sed in se quiẽtatur, & ideo est amor complacentiæ: vnde summè de obiecto tristatur, quia appetitus molestatur, & in se summè placet, & ideo simul stant, quia sunt actus rationis. In quo autem sit formalis miseria eorum, non cognoscitur, vnde esse in pœna sensus, vel imaginatione non credo: sed miseria damnatorum consistit in Dei displicentia, & ista opponitur fœlicitati, quia habentes actum istum omnibus alijs dictis formaliter sunt damnati.

Quantum ad istud dubium patet, quia amor & odium respectu aliarum passionum se habent, sicut genus ad speciem. 9. Ethic.

De secundo, quomodo scilicet delectatio, & desiderium se habent ad tristitiam & fugam, dicunt aliqui, quod delectatio, & tristitia non sunt actus potentiæ, sed impressiones derelictæ ab obiecto, & habent adhuc aliqua, primum quoddam amare, & actus huiusmodi sunt in potestate nostra, sed delectari non est in potestate nostra. Item 7 Ethic. cap. 12. & lib. 10. cap. 3. Delectatio superuenit operantibus, vnde dicitur signum ad generati: hæc enim superueniens est delectatio, quare videtur, ꝙ sit passio consequens operationem. Item delectatio, & tristitia in actu exteriori non sunt actus, sed sunt impressiones obiecti: ergo.

Ad hoc dico, an sint impressiones, non cognoscitur, quia forte omnes tales actus sunt impressiones: sed reputo necessarium, quod delectatio sit actus vitalis formaliter, sicut amare & desiderare sunt actus à potentia appetitiua in obiectum. Confirmo, quia delectatio cordis, gaudium, & lætitia: sed ista sunt vitales actus: ergo. Et sic dico de contrarijs passionibus.

Item, quando aliquid mouetur dupliciter, scilicet realiter, & intentionaliter, dupliciter in illo quiescit vt graue, quod realiter mouetur in centrum, non solum in aliquid, ideo non solum realiter quiescit in illo: sed animal mouetur dupliciter in obiectum, scilicet realiter in eundo, & intentionaliter, vt appetitu: ergo quiescit dupliciter. Tunc quæro, aut ista quies est vnio realis, & si non, ergo intentionalis; tunc autem quiescit negatiuè, scilicet quod non mouetur, & hoc non, quia oportet, quod desiderium adipiscatur, adipisci autem non est negatio, vnde finis motus est adeptio eius, ad quod mobile mouetur, non autem negatio ipsius motus. Tunc istud aut est actus, aut potentia, aut nihil: non potentia, nec nihil: ergo actus appetitus, qui est quiescere, est obiectum: ergo est operatio vitalis: sed istud non est gaudere, delectari; & gaudere, & lætari sunt actus vitales: ergo.

Item, delectatio, ex quo vnit potentiam vitaliter cum obiecto, & respicit intentionaliter obiectum, dicetur necessario qualitas, & operatio vitalis, vnde delectari non est aliud, quam obiectiuè gaudere, & delectari de alio: ergo vèrè est operatio, non autem passio impressa, nisi sicut & actus. Vnde in appetitu sunt duo, scilicet actus positiuus, vt desiderare, & quiescere; oppositi, vt fugere, & inquietari; vnde in obiecto non placido potentia inquietatur, & hoc est delectatio: quare delectatio non est circa operationem, nec derelictum, vt dicebat alia opinio, sed est operatio appetitus, vt animalis, vel intellectualis, vnde est quietatio, quæ est ex moueri in obiectum, & ideo delectatio non est actus potentiæ apprehensiuæ, quia non mouetur in obiectum, & hæc est intentio Philosophi: nec ergo est actus alicuius potentiæ apprehensiuæ: sed bene est actus appetitus solum, & hoc dupliciter, vel appetitus animalis, & intellecti. Vtrum autem sit ab obiecto, non curo modo.

Ad rationes pro alia opinione. Ad primam dico, quod istæ passiones, & actus, qui habent ordinem causalitatis non sunt in potestate nostra, vt nunquam speras nisi amatum; nec fugis, nisi oditum, tunc quando amare est in appetitu, necessario alij actus sequuntur: vnde si amas, non præsentatur tibi illud, vt arduum, sed vt possibile, speras, & sic desideras.

Item: ex amore rei habitæ est quiescere, ideſt, delectari in illa: ergo dico, quod habito primo actu alij non sunt in potestate nostra, sed sequentes illum: sed si es in potestate respectu primi, eris in potestate respectu secundi, scilicet passio in appetitu.

Ad Aristotelem dico, quod non intelligit, quod sit passio intellectualis, sed bene aliquid consequẽs operationem in intellectu. Vnde in contemplatione veritatis appetitus quiescit, & sic non in eadem potentia, sed in alia, scilicet in appetitu.

Nunc autem de tertio dubio, quomodo dilectatio carnalis differat à delectatione, quæ vocatur animalis. Dico autem carnalis, & animalis, puta gaudium cordis, & delectatio gustus in bono vino, conueniunt in ratione communi: sed plus differunt, quam desiderare, & delectari, quia plus differunt videre, & intelligere, quam intelligere, & velle, & tamen sunt magis consequentia in modo se habendi ad inuicem. Arguo enim sic: Illæ duæ passiones differunt genere, quæ consequuntur apprehensiuas genere distinctas, hoc patet, quia nunquam delectaris, nisi apprehendas: sed delectatio corporalis sequitur apprehensiuam sensitiuam, delectatio vero cordis sequitur æstimationem inferiorem, istæ sunt genere distinctæ: ergo. Item plus differunt passiones in potentijs distinctis, quã in eadem: sed desiderium, & delectatio sunt in eodem appetitu differentes, vt duæ passiones, delectatio autem corporalis est in apprehensione exteriori; delectatio vero cordis in corde: ergo.

Hic dico, quod sũt duo appetitus, vnus qui sequitur apprehensionem interiorẽ, alius, qui habet exteriorem: nunquã enim appetitus exterior mouetur ab æstimatiua, nec interior mouetur ab apprehensione exteriori: ergo duo appetitus, & sic duæ passiones. Et confirmatur, quia dolor, & delectatio interior stant simul, vt patet de matribus, non ergo sunt vnus, quia sic oppositæ essent in eodem.

Item: ista simul stant, quod aliquis interius tristetur, & exterius delectetur, vt patet de Virgine violenter deflorata: non ergo idem est appetitus. Aliquando autem eorum delectationes concurrũt ad inuicem. Sed contra videtur, quod gustus delectetur, sic de omnibus sensibus, circa suos actus, non videtur ergo, quod sit alius appetitus exterior à potentia apprehensiua. Et confirmatur, quia dicitur sentio dolorem: ergo dolor est actus potentiæ apprehensiuæ, non appetitus. Dico, quod si ista delectatio posset esse actus potentiæ apprehensiuæ, esset certe apprehensiuæ interioris, & sic non oportet dare alium appetitum animalis, quam æstimatiuam virtutem. Sed hoc non est verum. Probo, quia actus apprehensiuæ sunt iudicia formaliter, & motiones obiectorum ad potentiam, sed motus appetitus non sunt iudicia, nec sunt tẽdere; nisi obiecti in potentiam. Imo è conuerso, & ideo necessario est alia potentia apprehensiua, & ideo oportet dicere necessario, quod sit appetitus complantatus, qui sequitur omnem apprehensionem, nec potest separari ab aliqua apprehensione. Quod vero dicit, quod dolorem sentimus. Dico, quod sentire aliquando accipitur pro experientia, quandoque pro actu. Primo modo intelligitur, cum dicitur, dolorem sentio, ideſt experior, vel doleo; non secundo modo. Pono ergo quadruplicem passionem, duas in appetitu exteriori, tristitiam & dolorem, & hæ sunt delectationes corporales. Item in concupiscibili duas alias scilicet desiderium, & delectationem, fugam, & tristitiam, amor vero, & odium coincidunt cum istis. Pono in irascibili quinque, Spes, & desperatio respectu boni, & respectu mali absentis audere, & timere, respectu vero mali est ira: ergo sunt duæ passiones respectu appetitus carnalis sequentis apprehensionem exteriorem, & octo respectu appetitus animalis sequentis apprehensionẽ interiorẽ, quorũ quatuor sunt cõcupiscibilis, & quinque irascibilis, vt visum est statim: hæc de tertio articulo.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum omnes passiones possint reduci ad has quinque.

NVnc de sufficientia istarum, quæ consistit in in reducendo omnes passiones appetitus ad has quinque: Vtrum omnes passiones tales possint reduci ad has quinque, & quod non, ostendo primo, quod non omnes corporales passiones reducuntur ad delectationem, & dolorẽ. Secundo, quod non oẽs passiones cõcupiscibilis reducũtur ad istas quatuor, & omnes irascibilis ad quinq. assignatas.

Quantum ad primũ arguo sic: Fames, & sitis sunt passiones corporales: sed non sunt delectatio, nec dolor: nã famens non dolet, nec delectatur, & si dicit, ꝙ sic esset tristitia. ex Arist. 2. de anima q dicit, quod fames est desiderium calidi, & sicci, est passio corporalis, & tamen non est dolor, nec delectatio, Hoc idem dico de multis alijs passionibus, vt videatur reductio omnium corporalium ad delectationem, vel dolorem.

Nunc secundo arguo, quod non omnes irascibiles passiones reducũtur ad quinque prædictas passiones irascibilis. Primo, quia superbia est passio irascibilis, vnde animalia iracunda sunt superba, vt leo, & tamen superbia non est aliqua illarum quinque, vt nec spes, nec desperatio, nec timor, nec audacia, vel ira, vt patet discurrendo per omnes. Itẽ, Parupensio, Irreuerentia, vel timor non sunt aliqua illarum, & tamen sunt irascibilis. Item Verecundia est in irascibili, & non apparet, quod sit illarum. Item segnities, pigrities, capitositas, & huiusmodi non est aliqua illarum.

Item Nemesis, & indignatio. Item, quod est magis dubium, miteſcere est passio, tamen non est aliqua istarum.

Nunc tertio de concupiscibili arguo sic, quoniam Auaritia est passio concupiscibilis, & tamen

non videtur, quod possit reduci ad desiderium, vel delectationem, vel tristitiam, vel fugam, hoc idem de inuidia. Item: Æmulatio est passio concupiscibilis, quia dicitur, Æmulamini, &c. Respondeo, dico, quod imo totus numerus passionum per istas quinque enumerantur. Ad cuius euidentiam hic sunt duo declaranda.

Primo, sufficientia eorum. Secundo, quomodo omnes passiones ad illas reducuntur. Primo ergo de passionibus corporalibus, quæ sunt in appetitu exteriori, quod dolor ibidem, & delectatio euacuent omnes passiones corporales consequentes apprehensionem exteriorem, probo sic. Tot modis contingit variari passiones appetitus exterioris, quot modis potest haberi ad bonum, vel malum apprehensum: sed ad bonum, vel ad malum exterius apprehensum non se potest habere appetitus exterior, nisi vt quiescere, vel quietari est tristari: ergo. Maior patet, quia passiones appetitus exterioris consequuntur bonum, vel malum apprehensum. Quot modis contingit variari huiusmodi apprehensiones, tot modis variantur passiones illas sequentes. Minorem probo. Dico, quod sensus exterior nunquam apprehendit, nisi bonum præsens, quia in absentia sentibilium non est actus circa illa: appetitus enim interior circa non præsens desiderat, vel fugit; hos ergo duos actus non potest habere appetitus exterior, quia semper aspicit obiectum, vt præsens: sed actus eius sunt circa bonum, vel malum iam præsens, circa bonum præsens non se habet desiderando.

Item: desiderium est respectu habiti: ergo se habet quiescendo, & hoc est delectari. Item circa malum præsens non se habet fugiendo, quia fuga est respectu eius, quod nondum illum consequitur: ergo se habet inquietando hac, alia tristari.

Et si dicit esse aliqua desideria, quæ sint passiones corporales solum, dico, quod non. Imo fames, & sitis, de quibus magis videtur, non solum est desiderium, sed etiam est tristitia, ad quam sequitur imaginatio de passione, & ex hoc sequitur desiderium cordis ad amouendum illam passionem.

Nunc visa sufficientia passionum corporalium, reduco omnes ad illas duas. Vbi nota, quod passiones corporales, quæ nominant delectationem, non habent nomina diuersa, vt delectatio, quæ est circa comedere, & bibere: sed illa quæ sonant in dolorem; sic, vt fames & sitis, nam fames est experientia qualitatis oppositæ, vt frigidi, & humidi: vnde accidit, quod euntes per mare plus famescant. Item in hyeme, quod est quia tactus delicatus, qui est in parte stomachi, leditur; ex qua læsione est tristitia in parte illa, quæ tristitia est fortis fames, ex qua est imaginatio, & desiderium oppositæ qualitatis.

Similiter tristitia accidit ex hoc, quod sentit calidum & siccum, & sic tristatur, & sequitur imaginatio, ex hoc autem desiderium frigidi, & humidi. Idem dico de pruritu, qui accidit ex hoc, quod aliquis humor ledit delicatum neruum tactus, ex quo est tristitia, vnde obiectum tristitiæ illius est obiectum apprehensum carni, & tunc aliqua mouetur ad expulsionem obiecti apprehensi lædentis: est ergo fortis tristitia.

Item: frigere, & calescere est ex præsentia qualitatis oppositæ, ex qua sequitur tristitia formaliter; sicut etiam de solutione continui, quæ est nobis incognita: & ideo est tristitia, quæ vocatur dolor. Dicitur enim talis læsio dolor, non quod sit tristitia, quia tristitia nihil est nisi inquietari: sed dicitur propter vehementiam passionis, vt sic dolor sit tristitia vehemens, & ideo omnia causantia tristitiam acutam dicuntur infligere dolorem: sed an aliæ delectationes habent non proprie videtur, quod sic, vt dulce, & suaue, &c. dico, quod non, imo semper vnum sumitur pro alio, vt suaue dicit obiectum delectans visum, simul & obiectum delectans alios sensus: sic etiam dulce, vnde ex præsentia obiecti conuenientis in appetitu oritur ista passio: sed quia homines circa tristabilia anxiantur, ideo sunt nomina magis in speciali imposita, quam delectabilibus: ergo non est desiderium in appetitu exteriori, sed in corde, quia omne desiderium sequitur apprehensionem extrahitiuè. Patet ergo sufficientia passionum corporalium, & reductio omnium ad duas, scilicet delectationem, vel tristitiam.

Nunc dicendum est de passionibus concupiscibilis. Dico, quod in concupiscibili est desiderium, & delectatio, fugere, vel tristari, quod idē est, quod dolere, vel anxiari: sunt ergo quatuor passiones. Et quod non nisi quatuor, probo ratione sicut supra de corporalibus est probatum. Tot sunt passiones concupiscibilis, quot modis contingit ferri appetitum animalem in bonum, & malum apprehensum sensu interiori. Dico autem absque assurrectione non casu, siue, cadendo ab obiecto, quia talis est passio realis. Dico, apprehensione interiori, quia appetitus interior non mouetur apprehensione sensus exterioris: sed æstimatiuè iudicantis bonum, vel malum circa suum subiectum. Sed appetitum concupiscibilem, modo, quo dictum est, contingit quatuor modis solum moueri: ergo. probo minorem. In hoc enim appetitus interior præcedit exteriorē, quia interior est respectu absentis, & præsentis, vt dicitur 2. de anima, quod notitia de re absente est in phantasmate, ergo potest cadere sub apprehensione absentis: ergo hic apparet intellectus interior, duo, plusquam exterior, quia interior fertur circa bonum absens, & circa malum, quod non accidit de appetitu exteriori: sed circa bonum præsens mouetur, vt quiescens, & circa malum præsens, vt tristans; circa bonum absens vt desiderans: sed circa malum absens vt fugiens, & pluribus modis non conuenit moueri: ergo.

Ad maiorem euidentiam instio contra hoc primo sic cōtra minorem, & contra totam rationem. Primo est insufficiens, nam bonum apprehenditur absolutè in se, nō vt præsens, vel absens: tunc quæro qualis motus est in illud, & quicquid sit illud erit complacere, & inclinari in illud, & illud vocāt amorem alij: ergo videtur, quod sit bona passio, scilicet amor, & odium opposita.

Item secundo sic: primo Rhetoricorum, memoria delectabilium est delectabilis: sed memoria, & expectatio est respectu absentium: ergo delectatio est respectu absentium. Item, respectu boni præteriti non est desiderium, & tamen est bonum absens. Item petis principium, quia assumis, quod non se potest habere circa bonum præsens, nisi quiescendo, quia hoc peto, & patet contrarium, quia se potest habere in illud, vt transformando: ergo non probas conclusionem.

Ad primum est hic attendendum. Dico, quod omnis

omnis motus appetitus, vel est in bonitate simpliciter, vel in bonitate absolutè, vel in bonum apparens, vt in bonum sui, vel in bonum alterius.

Si ergo mouetur in bonum alterius, hoc est dupliciter, vel in bonum præsens, vel absens: præsens dico, si sit præsens illi, tunc peto quis motus est iste, & dico certe, quod est motus quietis, quia quiescit in bono, quod est in alio, & istūd non est nisi simul placere cum illo de bono. Si autem feratur in bonum alterius, vt absens, tunc feretur optando bonum, quod aliter non potest feri appetitus, & sic circa illud erit desiderium, & sic ferri in bonum alterius, vt absens, tunc feretur sufficienter & euacuabitur per delectari, & desiderare. Itē dicitur si feratur in bonum, vt sui: tunc quæro, aut bonum est præsens, & tunc fertur delectando: si autem sit absens, fertur tendendo in illud, & sic desiderando: ergo absens, & præsens necessario euacuant modum ferendi in bonum, vel sui, vel alterius.

Si autem fertur primo modo, scilicet in bonum absolute, vt si fertur in virtutem in se, vel pulchritudinem: dico, quod cum fertur præsens, non in bonum præsens appetentis, nec in bonum cui appeto; sed fertur in bonum principaliter, quia isti bono, & virtuti inest ratio bonitatis, vnde si bonitas ista esset separata, dum sit præsens per eundem actum fertur in illam, & malum apprehensum sensu interiori. Dico autem absque assurrectione non casu, siue, cadendo ab obiecto, quia talis est passio realis. Dico, apprehensione interiori, quia appetitus interior non mouetur apprehensione sensus exterioris: sed æstimatiuè iudicantis bonum, vel malum circa suum subiectum. Sed appetitum concupiscibilem, modo, quo dictum est, contingit quatuor modis solum moueri: ergo. probo minorem. In hoc enim appetitus interior præcedit exteriorē, quia interior est respectu absentis, & præsentis, vt dicitur 2. de anima, quod notitia de re absente est in phantasmate, ergo potest cadere sub apprehensione absentis: ergo hic apparet intellectus interior, duo, plusquam exterior, quia interior fertur circa bonum absens, & circa malum, quod non accidit de appetitu exteriori: sed circa bonum præsens mouetur, vt quiescens, & circa malum præsens, vt tristans; circa bonum absens vt desiderans: sed circa malum absens vt fugiens, & pluribus modis non conuenit moueri: ergo.

Ad maiorem euidentiam instio contra hoc primo sic cōtra minorem, & contra totam rationem. Primo est insufficiens, nam bonum apprehenditur absolutè in se, nō vt præsens, vel absens: tunc quæro qualis motus est in illud, & quicquid sit illud erit complacere, & inclinari in illud, & illud vocāt amorem alij: ergo videtur, quod sit bona passio, scilicet amor, & odium opposita.

Item secundo sic: primo Rhetoricorum, memoria delectabilium est delectabilis: sed memoria, & expectatio est respectu absentium: ergo delectatio est respectu absentium. Item, respectu boni præteriti non est desiderium, & tamen est bonum absens. Item petis principium, quia assumis, quod non se potest habere circa bonum præsens, nisi quiescendo, quia hoc peto, & patet contrarium, quia se potest habere in illud, vt transformando: ergo non probas conclusionem.

Ad primum est hic attendendum. Dico, quod omnis motus appetitus, vel est in bonitate simpliciter, vel in bonitate absolutè, vel in bonum apparens, vt in bonum sui, vel in bonum alterius.

Si ergo mouetur in bonum alterius, hoc est dupliciter, vel in bonum præsens, vel absens: præsens dico, si sit præsens illi, tunc peto quis motus est iste, & dico certe, quod est motus quietis, quia quiescit in bono, quod est in alio, & istūd non est nisi simul placere cum illo de bono. Si autem feratur in bonum alterius, vt absens, tunc feretur optando bonum, quod aliter non potest feri appetitus, & sic circa illud erit desiderium, & sic ferri in bonum alterius, vt absens, tunc feretur sufficienter & euacuabitur per delectari, & desiderare. Itē dicitur si feratur in bonum, vt sui: tunc quæro, aut bonum est præsens, & tunc fertur delectando: si autem sit absens, fertur tendendo in illud, & sic desiderando: ergo absens, & præsens necessario euacuant modum ferendi in bonum, vel sui, vel alterius.

Si autem fertur primo modo, scilicet in bonum absolute, vt si fertur in virtutem in se, vel pulchritudinem: dico, quod cum fertur præsens, non in bonum præsens appetentis, nec in bonum cui appeto; sed fertur in bonum principaliter, quia isti bono, & virtuti inest ratio bonitatis, vnde si bonitas ista esset separata, dum sit præsens per eundem actum fertur in illam, & malum apprehensum sensu interiori. Dico autem absque assurrectione non casu, siue, cadendo ab obiecto, quia talis est passio realis. Dico, apprehensione interiori, quia appetitus interior non mouetur apprehensione sensus exterioris: sed æstimatiuè iudicantis bonum, vel malum circa suum subiectum. Sed appetitum concupiscibilem, modo, quo dictum est, contingit quatuor modis solum moueri: ergo. probo minorem. In hoc enim appetitus interior præcedit exteriorē, quia interior est respectu absentis, & præsentis, vt dicitur 2. de anima, quod notitia de re absente est in phantasmate, ergo potest cadere sub apprehensione absentis: ergo hic apparet intellectus interior, duo, plusquam exterior, quia interior fertur circa bonum absens, & circa malum, quod non accidit de appetitu exteriori: sed circa bonum præsens mouetur, vt quiescens, & circa malum præsens, vt tristans; circa bonum absens vt desiderans: sed circa malum absens vt fugiens, & pluribus modis non conuenit moueri: ergo.

Ad maiorem euidentiam instio contra hoc primo sic cōtra minorem, & contra totam rationem. Primo est insufficiens, nam bonum apprehenditur absolutè in se, nō vt præsens, vel absens: tunc quæro qualis motus est in illud, & quicquid sit illud erit complacere, & inclinari in illud, & illud vocāt amorem alij: ergo videtur, quod sit bona passio, scilicet amor, & odium opposita.

Item secundo sic: primo Rhetoricorum, memoria delectabilium est delectabilis: sed memoria, & expectatio est respectu absentium: ergo delectatio est respectu absentium. Item, respectu boni præteriti non est desiderium, & tamen est bonum absens. Item petis principium, quia assumis, quod non se potest habere circa bonum præsens, nisi quiescendo, quia hoc peto, & patet contrarium, quia se potest habere in illud, vt transformando: ergo non probas conclusionem.

Ad primum est hic attendendum. Dico, quod omnis

Nunc de passionibus irascibilis. Primo de sufficientia dico, quod sunt quinque passiones, scilicet Spes, & Desperatio, Timor, & audacia, & ira, & hoc sic probatur per talem rationem. Tot sunt passiones, quot modis contingit assurgere, vel cadere ad bonum, vel à bono apprehenso apprehensione interiori. Ista autem nota, quod omnes actus irascibilis sunt formaliter assurgere, vel tunc: Quot sunt species assurrectionis, vel casus, tot sunt passiones irascibilis, tunc sumo sub, sed quatuor modis solum contingit appetitiuam irascibilem assurgere, & cadere ab obiecto: ergo. Minor probatur sic: Bonum apprehensum vel est præsens, & sic nunquam assurgit, quia vt sic non est sibi difficile, vel arduum. Si autem sit absens respectu illius potest assurgere, vel cadere; vt assurgit, sic oritur spes; vt autem cadit, desperatio.

Si autem sit malum, aut est præsens, & sic respectu illius assurgit arduè ad repellendum, & sic dicitur ira, quæ non est nisi assurrectio ad repellendum malum. Modo non dicitur casus appetitus. Sed hoc post discutietur. Sed respectu mali absentis, quod futurum est, sunt duæ passiones, quoniam assurrectio respectu illius dicitur audacia, casus verò dicitur timor, & quia pluribus modis non fertur appetitus, ideo non sunt plures passiones.

Hoc est dubium, omnes passiones istæ sunt appetitus intendentis, non quiescentis, tunc fertur in bonum, vt absens, sicut quiescens, quia sicut cum assurrectione aliquid desiderat, sic cum assurrectione quiescit in aliquo, vt Sancti in Deo.

Tunc arguo sic: Sicut cum assurrectione tendit appetitus in aliquid, sic cum assurrectione quiescit in illo: ergo debet esse aliqua passio respectu boni præsentis.

Item: ponuntur tres actus animæ, fruitio, visio, & tensio, quibus respondent tres virtutes, siue ipsæ respondent tribus virtutibus, fidei, spei, & charitati: ergo & actus istis correspondentes mutuo debent esse in eadem vi. Sicut ergo spes est in irascibili, sic tensio est in irascibili, & in respectu boni præsentis.

Item tertio ostendo, quod insufficienter ostendis, quod ira sit respectu mali præsentis, tunc sicut contingit assurgere respectu mali præsentis, sic contingit cadere, non enim in concupiscibili: ergo.

Et confirmatur: Quia cuilibet passioni, respondet passio contraria: ergo, & iræ, & sic erit dare vnam passionem respectu mali præsentis, inquantum appetitus cadit ab isto. Respondeo, & primo do vnam regulam generalem, scilicet, quod nullus actus irascibilis est in quiescendo. Secundo, quod nullus actus irascibilis est ferri, tendere, vel desiderare: sed est quoddam assurgere, concomitàs: si enim esset quiescere, iam esset actus concupiscibilis. Et præterea, non est quies respectu ardui: sed actus irascibilis est arduum. Item quiescere non concomitatur assurgere: sed conari est dupliciter, vel vt circumstantia actus, & sic potest esse conari ad istum actum, & sic bene potest esse idem cum quiescere. Alio modo conari est idem, quod assurgere, non in actum, sed in obiectum, & sic non est verum, vt sperare bonum non est desiderare, vel indesiderare corpori, sed in desideratum assurgere, ita quod, vt sic non mediat potentiam, & actum, sed inter actum, & obiectum, & vt sic, est alius actus. Tunc ergo assurgere non est quiescere, nec desiderare; nec ipsum concomitatur assurgere, quia habito obiecto non assurgis: sed bene concomitatur, & tunc idem est, quod cum conari quiescere, desiderare; vnde est assurrectio ad desideratum, non ad desiderium.

Si autem dicis, non videtur istud assurgere, nisi futurum; Dico, quod est necesse actus appetitus, quia omnis actus vitalis, & intentionalis in appetitu est formaliter actus in appetitum; sed istud assurgere vnit specialiter potentiam cum obiecto suo modo: ergo est actus vitalis.

Item: appetitus est potentia motiua: ergo secundum diuersos motus debent poni diuersi actus in appetitu; tunc iste est motus specialis appetitus, & ideo spes iuuat omnem actum, vnde mouet ad actum non solum desiderium, sed vtrumque simul. Dico autem, quod desiderium includitur in omni actu appetitus.

Ad rationes in oppositum. Ad primam dico, quod verum est, quoniam respectu quietis est actus appetitus, licet autem malum sit præsens, tamen victoria non est præsens, ad quam assurgit appetitus. Ad aliud dico, quod non est tendentia in obiectum, sed forte in actum. Ad aliud dicit vnus Doctor in summa, quod est aliqua forma creata ex extremis, illa non habet contrarium proprium, sed extrema; vt est ira, quæ conflatur ex tristitia, & desiderio vindictæ, & spe consequendi; ita quod ira ex illis oritur: ergo. Ista ratio non concludit, quia sequitur, quod saltem cum extrema sint contraria, tunc tristitia, & spes essent contrariæ. Item, ad actum audaciæ concurrunt desiderium, & spes victoriæ consequendæ, & tamen audacia habet contrarium. Item æquiuocat de formis creatis per modum medij resultantibus, vt est calor medius, & de formis causatis per modum solius causationis, nam ira non resultat per modum medii, ex tristitia, & spe, quia imo manent distincta tristitia, & spes in ira, sed solum est in illis causare. Ira autem est assurrectio ad obiectum tristabile, & ad desiderium, scilicet ad vindictam, & ad speratum, & tamen est neutra earum.

Dico ergo quod videtur, quod mansuescere, & mitescere sit vna specialis passio opposita iræ, vt quando aliquis percutitur, & non irascitur, hoc non definio: Vel forte si est aliqua passio, illa est innominata, quia raro contingit, tunc reduco omnes alias ad prænominatas. Dico, quod omnis nominata passio irascibilis reducitur ad timorem, vel audaciam; sunt enim de malo, vt timere operationè est segnities, idest pigritia, & labor, & quando est tristitia sequitur Mollities, cuius oppositum est Pronitas, oppositum autem segnitiei est Velocitas. Item homo habet quandam rationem tristabilis, quia magnum, tunc dicitur iste timor. Reuerentia autem vel est ex amore, & sic est reuerentia filialis; vel est ex timore, & iste timor est verecundia, oppositum huius dicitur Effrons, & Audax. Item: audere respectu honoris est reprehensio, oppositum vero, scilicet timere est Pusillanimitas. Item: superbia, inquantum est vana gloria, est in concupiscibili, vt autem est audere, est in irascibili: sed

ii: sed oritur ex illa odium, & dicitur indignatio, & zelus, sicut ira Ionæ, & dicitur: zelus domus tuæ, &c. Spes autem, & desperatio in omni materia manent sub proprijs nominibus, & ratio est quia sequuntur, vel sunt magna bona, vel mala, & ideo sunt nomina impositæ.

DISTINCTIO XVI.

Nunc videndum est, quæ concurrunt ad causandum passiones, circa quod quatuor sunt videnda. Primo de passionibus corporalibus, vt de Dolore, & Delectatione. Secundo de animalibus in concupiscibili. Tertio, vtrum ad passiones corporales concurrunt passiones animales conformiter. Quarto: vtrum concurrant actus conformes in voluntate.

Quæstio I.

ARTICVLVS I.

De dolore, & delectatione quomodo causentur.

QIRCA primum sunt duo modi dicendi. Primus autè est Doct. Henrici in quolibet. ad causandum delectationes sunt duæ radices. Prima est abiectio dispositionis consequentis, quia alias corpus glorificatum in igne pateretur, & combureretur, sed sola apprehensione fieret dolor: potest enim ignem percipere, & tamen non est dolor, quia nihil abijcitur: ergo abiectio remouetur.

Secunda radix est apprehensio, quia alias non doleret, vt patet de dormientibus, qui scinduntur, & non dolent eo quod sensus eorum sint sine actu, & simile est de calefactis in prælio. Requiritur ergo sensata apprehensio tanquam radix ad causandum dolorem: hæc est apprehensio quæ fertur directe super obiectum, quod ignis est calidus. Perceptio etiam exigitur, quæ est actus, qui fertur in disconueniens, & sic sunt tres radices.

Prima immutatio, vel corruptio abiectiua. Secunda comprehensio sensata. Tertia perceptio. Modo dicit iste, quod ad verum dolorem, vel delectationem exigitur abiectio corruptiua, vel saluatio. Secunda apprehensio, vt causa sine qua non. Tertio perceptio disconuenientis, & tunc sequitur dolor.

Est alius Doctor, cui non placet istud. Et primo ostendit, quod non sit necessaria prima radix, scilicet abiectio corruptiua. Secundo dicit, quod non distinguitur ibi apprehensio, & perceptio. Tertio ostendit, quomodo fit dolor.

Circa primum dicit, quod immutatio corrupti-

ua non est necessaria, imo aliquis potest dolere sine hoc, quod aliquid abijciatur, & probatur hoc sic: Sicut est de delectatione, sic de dolore per oppositum: sed delectatio causatur absque inturbatione ne consequentis realis, vt video pulchrum colorem, ostendo, quod hic non est mutatio per aliquam dispositionem realem inductam, quia ista introductio, vel terminatur ad visionem, & non, quia non est realis; nec ad aliquid consequens visionem vt patet; nec ad speciem, quia non est saluata, imo posito, quod ante insit species, non terminaretur ad ipsam.

Secundo sic: Excellens sensibile corrumpit subiectum, inquantum est perceptiuum: sed sensus perceptiuus non recipit aliquid reale: sed solum intentionale: ergo. Item: Obiectum delectabile nullam dispositionem includit: sic etiam, nec tristabile, vt patet, de potatione quæ introducit bonam dispositionem, & tamen est amara. Sic ergo prima radix, scilicet immutatio rationalis corruptiua, non est necessaria ad dolorem.

Secundo arguo, quia ibi non distinguitur apprehensio à perceptione: ergo vnius potentiæ vnus est actus: sed sensus tactus, est vna potentia, & ponitur idem obiectum: ergo potentia illa non habebit nisi vnum actum.

Item: quæ differunt sicut vnus, & gradus, non sunt duo actus: sed percipere non est nisi attenta apprehensio compilata per voluntatem: ergo.

Item, si sic, vnus sensus esset duo sensus: ita quod vnus feretur in obiectum ad indisconuenientiam. Item: obiectum tactus per te est perceptiuus, sed perceptio est relatio: ergo tunc relatio terminabit actum potentiæ.

Dicit ergo aliud, quod ad causandum dolorem, & tristitiam requiritur vnus actus, qui si est remissus, vocatur apprehensio, si intensus vocatur perceptio. Secundo dicit, quod sola apprehensio spiritualis requiritur, & non oportet, quod introducatur dispositio disconueniens, vnde dicit, quod hic vnum obiectum abiicit potentiam absolutam organicam. Secundo inclinationem ad obiectum, & quod terminatur ad obiectum. Ista inclinatio est perfectio obiecti in potentia, tunc apprehenso obiecto secundum suum absolutum, si sit perficiens, statim oritur delectatio; si autem imperficiens, ex isto absoluto oritur dolor: ergo non ex consequentia, vel relatione, sed ex absoluto oritur delectatio, & dolor, verbi gratia: Inter actionem, & passionem est relatio, & est prima relatio inter ipsam ipsa inclinatio, ipsa tamen sunt absoluta, tunc sequitur relatio secunda ab inclinatione, quæ est applicatio, ex qua sequitur statim forma producta, non quod sequatur per applicationem relationem aliquam, vt per causam effectiuam, nisi per causam sine qua non, sed solum modo sequitur per absolutum, tunc concludit, quod sola apprehensio sensitiua est radix, &c.

Nunc dico, quod mihi videtur hic. Si loquamur de facto quantum ad radicem de immutatione corporali, dico, quod de facto dolor, & tristitia corporalis non sunt sine immutatione aliqua reali. Si autem loquamur de possibili, est aliud dicendum propter corpora damnatorum. Dico ergo, quod delectationum quædam sunt naturæ indigentis, quædam autem sunt naturæ non indigentis. Secundo modo sunt, & dicuntur dele-

ctationes simpliciter, hoc est, quæ omni tempore
sunt aptæ natæ delectare, vt speculatio, & huiusmodi; naturæ vero indigentis sunt delectationes non simpliciter, quia non in omni tempore, vt delectatio cibi, & potus. Nam satiatus cibo magis tristatur, quam delectatur. Tunc dico, quod ad causandum delectationes de primo modo, quæ sunt naturæ indigentis, requitur immutatio realis, vt acquiratur realis dispositio causans delectationem. In alijs autem delectationibus de secundo modo non oportet. Ista probo.

Primo sic: Omnis delectatio, quæ est ex genere non operatiuo, est ex acquisitione reali, hoc patet statim, quia generatio est motus realis, & terminatur ad realem formam, vnde generatio hic accipitur de perfectione rei, nam dum sic generatur res, ideſt perficitur, non dicitur alterari: sed omnes tales delectationes naturæ, scilicet indigentis sunt generatio: ergo. ista probatur per Philosophum 1. Ethic. 13.

Item: ostendo hoc exemplo manu ducto, nam delectatio, quæ est in comedendo, est generatio, eo quod generatio consistit in acquisitione alicuius complexionis, & durante tali acquisitione manet delectatio cibi; dum autem est cõpleta, est stomachus fastiditus, & ob hoc ponebant antiqui, quod delectatio non est bona, eo quod delectatio est generatio. Probo etiam de dolore, qui consistit in abiectione dispositionis consequentis, quod probo eo, quod terminatur ad communem dispositionem conuenientis: ergo oritur ex reali immutatione. Item Arist. lib. 7. Ethic. cap. 12. & lib. 10. cap. 3. Delectatio est in acquisitione habitus, nam secundum eum delectatio non est naturæ constitutæ, sed constituendæ: sed talis habitus est realis dispositio: ergo. Item ex quo delectationes tales sunt naturæ indigentis, non habet delectationem, nam aliquis non delectatur indigentia: natura enim indigens non habet delectationem: ergo delectatur, quando completur indigentia: hoc autem est per acquisitionem alicuius realis: ergo.

Item: ostendo quod omnis delectatio corporalis est dolor, siue tristitia, hæc sit saluatiua, illa autem abiectiua; & hoc sic. Omne, quod magis factum totaliter corrumpit, in aliquo gradu factum aliquid corrumpit: sed omne obiectum contristans subiectum corporaliter magis factum totaliter corrumpit: ergo. Probatio minoris, quia visus corrumpitur ab obiecto tristante, vt scilicet quando est nimis excellens. Idem dico de auditu, vnde sonus acutus aliquid corrumpit in auditu, quod patet, quia tantum potest intendi, quod totaliter corrumpit auditum. Sic dico de omnibus obiectis: hæc enim si multum intendantur corrumpunt sensum secundo de anima, excellẽs sensibile, &c. ergo in aliquo gradu vltra proprium ad potentiam, & ideo non separantur ista duo, scilicet subiectum contristari, & dispositiõe in sensu corrumpi. Tunc per oppositum de delectatione: omne obiectum delectans non solum percipitur, sed saluat dispositionem in sensu, vnde oculus disponitur vel ex luce media, & colore medio, & corrumpitur excellenti, vt tantum quis stare posset in tenebris, quod amitteret visum, quare patet, quod color medius saluat medium in organo, & talis color est delectabilis, & hinc fit, quod nigredo, vel albedo nimia non delectant: restat ergo, quod acquisitio conuenientis dispositionis realis sit delectatio.

Item, si sola reali apprehensione visus delectaretur, nunquam in aliquo tristaretur. Probo, quia potentia perficitur per actum, & actus intentionalis est perfectio potentiæ: si ergo in apprehensione albi nihil sit nisi intentionale, cum omne obiectum vt obiectum sit solum consequens, nunquam sequitur, vt oriatur tristitia, cuius oppositum experimur. Vbi enim nulla disconuenientia, nunquam tristitia oritur. Sed oritur tristitia inquantum potentia organica est, & ad obiectum agit realiter, non solum vt obiectum ad corruptionem alicuius dispositionis consequentis. Tunc respondeo ad motiua Doct. in propositione opposita sua.

Ad primum, cum dicit, non acquiritur actus, nec species, quia non sunt realitas; Dico, quod verum est, sed hoc non sufficit, quoniam acquiritur dispositio saluans, vt in oculo acquiritur dispositio saluans glacialem humorem, & hoc est, quod præcipitur respicere in colores medios, & in aquam, siue in speculum, ad recuperandam dispositionem, quæ corrumpitur in humore glaciali per colores extremos, qui humor est complexio organi visus. Ad aliud dico, per interemptionem, nam obiectum inquantum cognoscibile perficit; & ideo, vt sic, non corrumpit, nec tristat: ergo non ad contristandum sola apprehensio, sed obiectio, cuius oppositum sumit, cum dicit, excellens sensibile corrumpit sensum, inquantum est perceptiuus intentionaliter non realiter: hoc enim non est verum, sed solum inquantum abijcitur dispositio realiter.

Ad aliud dico, quod potio amara est tristabilis gustui, & ab eo dispositionem abiicit aliquam realem conuenientem: sed in corpore inducit dispositionem, vbi non est ille sensus. Vnde nunquam abiiciens dispositionem congruam est delectabile, nisi illa dispositio non sit potentiæ. Sicut multa dulcia delectant gustum, quæ tamen abijciunt dispositionem interiorem. Quid ergo dicendum de facto? Dicendum est, quod delectationes, vel consequuntur apprehensionẽ sensitiuam, cuiusmodi sunt delectationes corporales, vel non; de secundo modo non est abiectio; sed de primis, quæ sunt corporales. Tunc dico de talibus, quod inter potentiam, & obiectum est relatio cognoscentis, & cogniti, & quantum ad hoc est semper consequentia inter potentiam, & obiectum, & sic semper sequitur delectatio. Sed vlterius, quoniam huiusmodi actus vel sunt formaliter immutationes realiter contra intentionales, vt Philosophus vult; quod in parte sensitiua sit alteratio, sicut disgregare albedinis est abiectio formaliter, quia idem est, quod speciem recipi in glaciali humore rarefaciendo, & ideo est abiectiua.

Item: tactus consistit in medio, & ideo nunquam potest pati, nisi reali actione, quæ abijcitur à medio, ex hoc ergo patiuntur potentiæ ab obiecto realem immutationem. Tunc, quorum obiectorum actio est abiectiua, vt obiectorum excellentium, vt lux, & tenebra, ex talibus dico oritur tristitia, siue dolor; quorum vero actio est saluatica, vt obiectorum mediorum, ex istis oritur delectatio: Non oritur autem ex istis delectatio, vel tristitia, inquantum sunt cognitiua, sed inquantum potentia est talis, quod eius passio non

non est nisi realis, & abiectiua, vel saluatiua: ex hoc autem sequitur, quod delectatio in apprehendendo non est contrarium, quia non cooperatur ad potentiam, nisi vt sensibilis non immutans rationalem dispositionem. Vnde priuatio actus non esset tristitia, sed solũ abiectio alicuius realis. Quia vero obiecta sensus immutant realiter, ideo si solũ esset apprehẽsiua, delectationi sensus non esset contrarium: sed quia realiter immutant, sunt saluatiua, vel abiectiua necessario, & ideo contrarium delectationi secundum sensum. Et hoc est, quod dicitur in 1. Topic. cap. 13. Delectationi, quæ est in intelligendo, nihil est contrarium.

Sed quid dicemus de damnatis? Est hic maxima difficultas, & magna, similiter de beatis, quoniam ita iudicat calorem digitus beati, sicut digitus damnati, & tamen non dolet, sicut damnatus: ergo dolor ineſt damnato ex alio, quam ex apprehensione, quia ista est communis beatis. Igitur dico, quod delectatio, vel tristitia est ab immutatione ab obiecto, quod sic, vel sic trahit. Sed dubium est de damnatis, quia impossibile est, quod effectus separetur à causa: sed secundum te tristitia est ex abiectione, quæ sequitur ex immutatione reali ab obiecto: ergo.

Posset dici, quod forte est, quod tristitia oritur ex obiecto, vt est aptum natum abijcere: sed dicam sic de beatis, quid igitur dicendum. Ista difficultas habet locum in quarto, & ideo modo supersedeo. In hoc autem resideo, quod tristitia est realis abiectio conuenientis alicuius. Delectatio vero è conuerso, sicut de sono medio patet, qui ideo delectat, quoniam saluat aerem complantarem, quem abijcit sonus acutus. hoc ergo dictum sit de radice passionum corporalium.

Sed an vltra apprehensionem sit necessaria perceptio, vt dicit prima opinio, non oportet negare, hoc propter rationem Doctoris arguentis ad oppositum, quoniã iste Doctor imaginatur, quod aliud sit apprehensio, & aliud perceptio, ita quod perceptio sit actus potentiæ superioris iudicatis, & ideo non doleret homo, nisi esset perceptio, quod patet de beatis, non enim dolent, quoniam iudicant non esse disconueniens. Quod ergo ibi sit apprehensio, & perceptio per potentiam iudicatiuam superiorem, ex quibus sequitur dolor, non video oppositum, & respondeo ad argumenta, quæ alius Doctor adducit contra eum.

Ad primum patet, quod non possint apprehendere, & percipere esse actus vnius potentiæ, sed duarum. Ad secundum dico, quod non concludit, quia non est verum, quod dicit, eo quod contra idem est apprehensio, & perceptio. Ad aliud dico, quod non sunt duo sensus, sed sicut ad iudicium de re visa concurrit sensus visus, & sensus communis, sic in proposito. Ad aliud dico, quod idem dicam de æstimatiua, quæ apprehendit inimicitiã in lupo, & in filio conuenientiam, vnde dicere oppositum est contra experientiam. Et si dicit, aliud apprehendit, non relationem, sufficit mihi, quia illud voco conueniens. Sic ergo posset respondere Henricus ad obiectiones istius Doctoris: sed ego non teneo, quod ad causandum dolorem exigatur iudicium æstimatiuæ: sed dico, quod sola apprehensio exterior requiratur, & ratio est, quoniam dolor est in appetitu exteriori subiectiuè, vnde non est subiectiuè in corde: quoniam alius est dolor carnis & delectatio, quam dolor, & delectatio cordis, tũc æstimatiua non causat aliquid exteriori: ergo. Maior patet, quia diuersis appetitibus respondent diuersæ apprehensiuæ, & æstimatiuæ: sed appetitui interiori respondet æstimatiua: ergo.

Item, tunc sequeretur, quod in sensu exteriori esset delectatio, & tristitia futurorum, quæ iudicat æstimatio.

Item, ex sola apprehensione æstimatiuæ sequuntur omnes passiones eam concomitantes, vt passiones cordis, tunc ergo sequitur, quod per solam apprehensionem æstimatiuæ fieret dolor exterius.

Tunc cuilibet apprehensioni respondet appetitus proprius: ergo non oportet concurrere iudicium: ergo videtur quod sufficiat appetitus exterior. Vel potest intelligi, quod obiectum causet dolorem immediatè idem. Vt ergo videtur primo apprehensum, primo modo non: sed oportet quod sit apprehensum sensu, & ideo quando sensus non est in actu, non sentitur dolor, vt patet de dormiente: tunc sicut obiectum non mouet appetitum animalem, nisi sit apprehẽsum interiori apprehensione, sic in proposito: ergo obiectum causat dolorem in potentia organica, non solum vt cognitiua est, sed etiam quia est immutatio in organo reale, & eodem iudicio capitur obiectum, & disconuenientia de excellenti obiecto, non quia sensus corporalis iudicet obiectum conueniens, vel inconueniens: Dico, quod ad causandum passionem non requiritur acquisitio dispositionis realis, quæ non sit sensus, vt dicit prima opinio, nec exigitur acquisitio dispositionis solum intentionalis, vt tangit secunda opinio, sed eo modo, quo dixi superius, & hoc dictum sit de causantibus passiones corporales.

Nunc videndum est de ijs, quæ concurrunt ad causandum passiones animales, scilicet irascibiles, & concupiscibilis. Dico autem, quod non sufficit apprehensio exterior, nec imaginatiua solum, sed æstimatio in brutis, in nobis vero cogitatiua.

Sed contra hoc videtur experientia, quoniam ex visione amici statim sine alio commouetur, & tristatur de inimico. Respondeo: Dico quod nullo modo, & probo primo sic de imaginatione, quoniam 2. de anima tex. 153. ad ea, quæ sunt in imaginatione, nos habemus sicut ad picturam: sed ista non inducit passionem: ergo multo minus illa, cum ista sit simplicior.

Item, appetitus interior dicitur animalis perfecti, appetitus autem exterior dicitur etiam imperfectorum: ergo sensus interior non mouetur solum apprehensione exteriori.

Item, illa apprehensio causat dolorem, inquantum fertur in obiectũ, vt causatiuum doloris, obiectum enim non præsentatur huiusmodi, vt spes boni acquisibilis cum difficultate. Dico, quod illud, quod est bonum, potest imaginatio præsentare, sed non arduum, quia actus cogitatiuæ componẽtis arduitatem cum illo, igitur appetitus non moueretur ad spem solum imaginatione. Item: Obiectum spei est bonum, vt futurum, sed imaginatio non apprehendit vnquam futurum, vt quod attribuat futuri rationem obiecti, quoniam actus imaginatiuæ non est, nisi vti formis sensatis: sed componere imaginata est actus imaginatiuæ: ergo obiectum futurum, vt quod attribuat, nunquam potest præsentari appetitui nisi per cogitatiuam, quare obiectum vt apprehensum imaginatione solum non causat passionem, quæ est spes. Idem dico de

morte:

morte: imaginans enim mortem, vt sui comestionem, istud non inducit dolorem, nisi prout attribuit sibi cogitatio mortis opinionem.

Ideo tertio de anima dicitur, opinio ab imaginatione, quia illa mouet, sic dico etiam de actu concupiscibilis, vnde obiectum concupiscibilis est, cui attribuit cogitatio conuenientiam.

Ad aliud de amico, quod simul cũ hoc est actus interior, vt ex visu lupi statim apprehendit eius inimicitiam. Sed hic dubium, quæro enim, Vtrum æstimatiua apprehendat intentiones non sensatas, & quod sic, videtur per Auicennam de oue respectu lupi.

Item, ratione eadem potentia apprehensiua non immutata sequitur idem motus appetitus: sed apprehenso lupo in communi, eo quod potest imaginari, non sequitur motus, sed appetitus, quod probo, nam equus videt vnam rem, quam timet, toties autem potest duci, quod non timet: ergo quid modo, vel ante magis imaginabatur, vnde primo erat motus in appetitu, & modo non? certè nihil aliud ante imaginabatur illud, vt terribile, modo non: ergo disconuenientia ante apprehendebatur. Deinde intentiones sensatæ sunt quædam relationes, relatio autem nullo sensu apprehenditur: ergo.

Respondeo. Distinguo de relatione. Est quædam relatio de genere relationis, & in talem non fertur sensus, nec per se, nec cum obiecto. Sunt aliæ relationes aliorum generum, vt simus, & huiusmodi, & de talibus, vtrum cadant in sensu, distinguo. Vel capitur in se, vel cum fundamentis, vt fit, quando capitur variatio duorum: loquendo primo modo dico, quod sic. Secũdo modo, quod non. Hoc autem patet de sensu iudicante modo duo corpora vnita, nulla facta in aliquo illorum mutatione, præterquam in eorum relatione, vt hãc percipit sensus semper cum substrato, & talia sensibilia communia sunt quinque sensibus.

De his tunc, Vtrum talia sunt quæ mouent appetitum? Dico, quod non primo, & directè, vnde ouis apprehendens lupum, sua æstimatiua componit, eo quod potest copulare futurum, & sic potest sui comestionem imaginari: potest enim imaginari comestionem, & futuritionem, & sua æstimatiua copulare vtrumque, & tunc dicitur, quod apprehendit inimicitiam, & sic comestio imaginata mouet appetitum, non vt sic, sed prout copulatur, & quia componit vnum sensatum cum alio sensato, dicitur componere, & dicuntur intentiones non sensatæ, quia aliæ fiunt, vel cadunt sub sensu, semper tamen cum fundamento.

Quæstio II.

DE CAVSIS PASSIONVM ANIMALIVM.

Nunc videndum est de cõcursu dictarum passionum ad inuicem. & hic primo videndum est de concursu passionum animalium cum corporalibus; deinde de concursu actuum voluntatis cum passionibus animalibus. & tertio, Vtrum actus voluntatis concomitentur semper aliquæ passiones animales.

ARTICVLVS I.

De concursu passionum corporalium cum animalibus.

CIRCA primum, verbi gratia, si est dolor in carne, Vtrum sit necessariũ consequi dolorem in corde, & quod sic videtur. Arguo enim sic: Quando aliqua sic se habent ordinata, quod ad primum sequitur secundum, & ad secundum tertium, & quartum, ad secundum necessario sequitur quartum: exemplum sit a,b,c,d: sed experimur, quod per tactum alicuius contristantis, vel delectantis sequitur statim passio in appetitu exteriori. & ad illud tertio sequitur in æstimatiua necessario iudicium de conuenientia, vel disconuenientia obiecti, quia ex hoc fit immutatio in imaginatione tertio; ex quo statim fit motus in cogitatione, & post hanc sequitur necessario motus in appetitu: ergo ad passiones corporales de primo ad vltimum sequuntur passiones animales.

De prima clarum est, scilicet, quod ad apprehensionem sensitiuam sequitur passio in appetitu exteriori complantato. De secundo etiam est notum, quod obiectũ sic apprehensum immutat phantasiam, & illa necessario cogitatiuam. Vltimum vero postquam appetitus in nobis non est liber: ergo mouetur ad præsentiam obiecti: ergo.

Secundo sic: Quando duæ potentiæ sunt colligatæ in eadem essentia, vna necessario compatitur alteri, vt si patitur appetitus sensitiuus, compatitur statim voluntas: sed appetitus exterior complantatus, & appetitus sensitiuus sunt fundati in eadem essentia animæ: ergo.

Contra hoc est magnum dubium. Sequitur autem, quod voluntate nunquam erit homo temperatus. Probo, quia 3. Ethic. cap. 11. non est temperatus, qui abstinendo non gaudet, non est solum necessarium non tristari, sed necessarium est cum hoc gaudium: tunc arguo: pono in phantasmate tristitiam apprehensam ab appetitu exteriori tristato; tunc aut sequitur gaudium in corde, aut non: si non, nullus iam est temperatus: si sic, habeo propositum. Item sequitur, quod nullus sit vere patiens: probo, quia obiectum patientiæ est triste exterius, quia oportet vt sic sit patiens, quod gaudeat, & sic habeo propositum. Dicit, quod ad patientiã sufficit non tristari. Dico, quod ad excellentiam oportet inesse gaudium, vt patet de matribus: ergo non solum sequitur passio conformis in appetitu interiori, imo quod plus est sequitur passio opposita. Item dico, quod non sequitur passio opposita, non tamen sequitur passio conformis in appetitu interiori, imo, quod plus est, sequitur passio opposita.

Item dato, quod non sequatur passio opposita, non tamen sequitur passio conformis; alias non esset virtus temperantiæ, vel patientiæ, & esset contra Apostolum, quia sequeretur, quod non posset homo gaudere de tribulatione. *Ad Colos. cap. 2.*

Dico

Dico hic duo, primo, quod in omni animali alio ab homine passiones animales conformes concomitantur passiones corporales, & ratio est radicatio in eadem essentia. Cuius ratio est, quia nunquam potentia mouetur ad actum sine suo obiecto.

Non autem ex essentia, vnum quodque enim sic agitur, vt aptum natum est agi: sed radicatio est causa, quod sit obiectum præsens vtrique potentiæ primo, nam essentia non recipit obiectum in ratione essentiæ. Item essentia, vt essentia non præsentat illud obiectum, cum ergo potentia non sit apta nata pati, nisi ab obiecto, essentia autem, vt essentia non præsentet obiectum, igitur potentia non patitur ab essentia: non ergo ex ratione radicationis in eadem essentia est ista compassio, eo quod vt dictum est potentia non est apta pati, nisi ab obiecto.

Item confirmo propositum per experientiam, quoniam simul potest esse dolor in oculo, & delectatio in gustu rerum delectabilium, nec transit dolor visus ad gustum: ergo. Tota ergo ratio, quare sic se concomitantur tales passiones diuersarum potentiarum, est ex connexione obiectorum, sicut prima ratio tangebat, quando potentiæ sic se habent, quod præsente obiecto vni potentiæ fit obiectum conforme alteri, necessario ex passione causata ab obiecto illa potentia fuit passio conformis in alia? sed ad præsentiam obiecti extra fit necessario obiectum præsens in imaginatione, & ab ista fit obiectum conforme in æstimatiua, & obiectum sic iudicatum necessario est obiectum appetitus: ergo de primo ad vltimum præsente obiecto in sensu extra, fit necessario obiectum præsens, potentia enim extra fit necessario obiectum præsens, potentiã enim liberã sequitur necessario passio in appetitu, & hoc in animalibus alijs ab homine. Secundo dico, quod in homine non necessario sequitur passio in appetitu interiori ex passione corporalis appetitus, & ratio est non propter immutationem primæ colligantiæ, sed inter apprehensiuam exteriorem, & appetitum, quia necessario ex obiecto exterius apprehenso sequitur passio in appetitu complacito; nec propter mutationem; nec tertio quod ad iudicium æstimatiuæ sequatur passio in appetitu interiori, quia aliter esset potentia libera, sed est propter secundam connexionem, scilicet inter sensum communem, & æstimatiuam. Dico enim, quod quandocũque fit passio exterior, & recipitur ab imaginatione, vel phantasmate, potest esse immutatio in iudicio æstimatiuæ. Aestimatiua enim discurrit, compellitque futurum bonum cum præsenti malo, & iudicat passionem exterius apprehensam esse bonam, & tunc sequitur necessario gaudium in corde, quod expresse patet in matribus, in quibus iudicium propter gaudium futurum non sequebatur passionem exteriorem: vnde dicebat beatus Laurentius in tormentis: Gratias tibi ago Domine, &c.

Sic etiam apparet in temperato, vbi ratione æstimatiuæ aliter æstimantis sequitur passio in oppositum in corde. In brutis autem animalibus, quia non discurrunt, nec apprehendunt sic futurum bonum, vt iudicium æstimatiuæ possit trahere ad aliud, quam apprehensum, est exterius, non potest sequi non conformis in appetitu interiori.

Sed hic est dubiũ, ostendo enim, quod isto modo non posset immutari ordo, sed sensus communis, & æstimatiua: Sic, si quod magis videtur inesse, non ineset, nec illud quod minus: sed est magis, quod ordo sensus exterioris, & iudicij, & rationis possit immutari, quam ordo sensus communis, & æstimatiuæ: ex isto ordo non immutatur: ergo. Probatur minor sic: secundum enim Aristotelem lib. 6. Ethic. cap. 5. delectatio aufert iudicium rationis: ergo à simili tantus potest esse dolor, vel delectatio, quod iudicium æstimatiuæ absorbebitur, sicut & iudicium rationis. Dico ad hoc: Quod iste modus est immutabilis: vnde si talis ordo potest immutari, non necessario est colligantia, quod si ponam motum oppositum in imaginatione; tunc forte verum est. Sed dico, quod iudicium rationis patitur dupliciter, vel distrahendo ad alia, vel distrahendo in se. Modo non patitur distrahendo ad alia, vt dolor potest esse ita fortis, quod poterit distrahere, & ad hoc determinare, cuius ratio est, quia delectatio perficit operationem; & ibi, quia apprehensio sensitiua est maxima, & ideo immutat phantasiam, & æstimatiuam, & sic voluntatem, quia fortior impressio vincit.

Secũdo modo potest distrahi ratio a se, eo quod sensus intenditur propter delectationem: attensio autem est in omnibus potentijs apprehensiuis, & sic accedit ad istam fortem attensionem, & sic in illo intenditur attensio animi, & de ista attensione est mirabile quid sit, scilicet attensio, quæ copulat, & non est solum voluntas. De hoc verè non cognoscitur: videtur autem esse cõmunis, vt quando attendis ad vnum, non attendis ad aliud: quando ergo est fortis passio, attendit fortiter, & tunc intenditur iudicium rationis; tunc dum sic est, anima nostra rationalis per cognitionem, & discursum, quantumcunque sit magna delectatio, potest aduertere se ab illa. Quod probo, quia ex quo in aliquo gradu aduertit respectũ, poterit intẽdi ita, quod totaliter aduertet, & tunc æstimatiuè, & tunc fit ita fortis, quod figatur in hoc, ex hoc est fixum iudicium rationis alibi; & ideo sanctus Laurentius non sentiebat dolorem carnis, quia cor suum fixerat in gaudio cordis, quod vicit dolorem carnis, vel delectationem, quod est maius alia delectatione, quare est possibile, quod aliqui doleant in carne summe, & tamen non dolebunt in corde, & sic fuit de Christo.

Ad Aristotelem, cum dicit, quod peruertitur iudicium, dico, quod verum est: sed eius in anima, quæ potest vincere modo prædicto. Hæc de concomitantia animalium passionum ad corporales.

Nunc secundo dicendum est de concomitantia actuum voluntatis ad passiones animales, hoc est actuum appetitus intellectiui, & appetitus sensitiui interioris. Hic suppono, quod actus voluntatis sint cũformes actibus appetitus sensitiui, quia sicut ponimus, quod amor est in voluntate, sic ponimus amorem in appetitu: sicut etiam ponimus iram in vno, sic & in alio. Ponimus etiam spem in vtroque, quia alias spes non esset virtus Theologica: eodem modo dico de audacia, ita quod respectu istorum videntur esse actus conformes in vtroque.

ARTI-

ARTICVLVS II.

De concursu actuum voluntatis cum passionibus animalibus.

THuc est hiç dubium, an omnem talem actũ in animali appetitu sequatur actus conformis in voluntate. Secundo, an sit è conuerso, scilicet, Vtrum cum voluntate aliquid diligitur, cor diligat illud idem, sicut de alijs passionibus. Hoc est multum difficile, & ad maiorem euidentiam primò insto, & arguo quod non. Primo sic: In homine continente voluntas discordat ab appetitu sensitiuo, nam sensitiua in homine totaliter vult delectationem, quam voluntas refugit in temperato: ergo cum isti actus non solum sint differmes, sed oppositi, non videtur, quod semper concomitentur actus voluntatis conformes actibus appetitus sensitiui.

Item, quando duo sequuntur tertium, vnum liberè, aliud de necessitate, illud quod sequitur ad illud liberè, non necessario cõcomitatur illud, quod sequitur ad idem de necessitate: sed ad apprehensionem æstimatiuæ sequitur actus necessarius in corde, vt supra est ostensum; ad idem vero sequitur actus voluntatis libere, eo quod voluntas non necessitatur ab obiecto: ergo. Item: si semper cõcomitaretur actum appetitus actus volũtatis, semper esset consensus, & tunc quælibet actio cordis esset peccatum mortale. Item: Voluntas sequitur iudicium rationis, appetitus voluntatis: semper vero animalis sequitur iudicium sensus: sed ista iudicia simul non stant: ergo.

Contra est Arist. 3. de ani. tex. 57. Ita trahit appetitus sensitiuus intellectum, sicut rota rotam. In continente est præsentatio rationis. Item secundo sic: Concordia inter actum voluntatis & appetitus aut est, quia ipsum cor se habet obiectiuè respectu appetitus intellectui, & hoc non; manifestum est, quia sensus non præsentat obiectum voluntati, sed intellectus; aut quia cooperatur sibi organicè, & hoc non, quia voluntas non est organica: ergo,

Respondeo, dico de hoc, quod vltimo quæritur est, quod nunquam est actio in voluntate, quin sit conformis motus in appetitu sensitiuo: & probo primo, quod ita sit de facto per experientiam, nunquam enim insurgit in voluntate amare, quin fiat similis motus in appetitu, siue in corde. Accipio ergo istam propositionem, quod nũquam est actus voluntatis, quin sit immutatio in corde: sed nunquã est immutatio in corde, quin sit actus appetitus: ergo. Minor patet per experientiã, vnde in dilectione Dei fit immutatio cordis, qui vocatur amor cordis fouens. Sed dices: non est dolor in voluntate. Dico, quod falsum est, nam aliàs non posset dolere de peccato: est ergo dolor in voluntate, & timor non corporalis, scilicet actus: ergo necessario sequitur in corde immutatio ex tali actu voluntatis; vnde nunquam speras aliquid arduum, quin sit dilatatio cordis, & sic de omnibus experimur, vnde si vnus magnus amor facit magnam immutationẽ, in quocunque gradu facit, quoniam si summum est causa summi, & simplex est causa simplicis ex consideratione Philosophi: hoc est ergo ratione colligationis potentiarum. Sed quia quandoque non experimur, ideo tunc quasi non vocantur passiones: ergo patet maior. Probo nunc minorem: quod scilicet nunquam est immutatio in corde, quin supponatur actus appetitus, quæro enim, quid facit illam immutationem, non potest esse actus voluntatis, quia est sperans: ergo facit illam appetitus. Item, obiectum voluntatis est separatum, & omnia talia: ergo.

Sed quod isti motus animales ita sequantur motum voluntatis, quæ est causa huius, quandoque fuit mihi visum, quod hoc esset indistinctio potentiarum: videbatur enim mihi, quod in homine non esset nisi vnus appetitus, vt scilicet inquantum sequitur primam apprehensionem, dicitur appetitus sensitiuus; prout vero sequitur libramen æstimatiuæ, dicitur voluntas, & hæc videtur plane esse intentio Arist. 1. Ethicorum cap. vltimo, qui dicit, quod est rationale per essentiam & participationem: sed iste non distinguit. Vnde omnes virtutes tales sunt in appetitu sensitiuo, vt temperantia, & huiusmodi; & iustitia, non autem videtur distinxisse alibi: ergo,

Item 3. de anima tex. 50. dicit, quod sola ratio non mouet, vt continere. Item, appetitus in continente non mouet, sed quando concordat vnum cum alio: ergo vel loquitur de voluntate, vel de intellectu; patet quod non intellectu, quia secundũ voluntatem quilibet mouetur: ergo. Ista voluntas est in temperato ad oppositum. Item, esto particularis æstimatiua mouet appetitum: ergo sufficienter, ex quo sensitiuus videtur moueri à phantasmate, videtur, ꝙ sufficit vnus. Si dicit, quod in tertio ponit appetitum, & voluntatem. Dico, quod solum sunt diuersa vocabula. Et si dicit, quod appetitus sensitiuus ducit voluntatem, sicut rota rotã, dico, quod hoc est intelligendum de actibus eiusdem appetitus, quia actus trahit actum. vnde dicit Commentator, quod idem eodem mouetur, in quo est apprehẽsio futuri, vt quis vult nũc currere, & statim desinit. Cuius ratio est, quoniam æstimatiua cogitante de nocumento futuro, de ponderante, &c. statim sequitur in appetitu actus oppositus necessario. Et si dicit, quod appetitus est vniuersalium. Dico, quod nunquam mouet nisi particulare. Et dices, ad spiritualia, Dicam tibi similiter de leone, qui eleuatur ad excellentiam, & mulier ad verecundiam de turpi: ergo non est hic, nisi vnũ difficile, quod in anima separata est appetitus, alias non beatificatur: tunc existente eo in corde, vel idem ille appetitus est idem cum appetitu corporeo, & patet, quod non, quoniam nulla potentia organica separatur. Posset tamen hoc argumentum solui per simile, quoniam sicut in nobis potentia motiua mouet, dum est in corpore organico. sic etiam appetitus dum est in animali, mouet animal. Tunc de ista potentia motiua quæram, sicut quærebatur de appetitu, dum in corpore est anima, & dum separatur, pari ratione dicam de appetitu, & sic habeo propositum. Si dicit, quod est actu, quæro, quare anima, dum est in esse suo naturali, separatur ab isto actu, nã esse suum naturale est in corpore, & tunc non videtur ratio, quare anima non habet potentiam istam motiuam, absque illa quæ est in potentia organica. Si autem potentia motiua organica, & non organica sunt eadem potentia, non video quin idem possit dici de appetitu.

Item: Anima rationalis est in confinio formarum intelligibilium, & sensitiuarum: ergo pari ratione & potentiæ ipsius erunt in eodem confinio: sicut

erit ergo anima ex vna parte est conformis animæ bruti, & sic habet conformem potentiam, scilicet visum, ex alia vero parte vt organicè, prout aspicit inferiora, & sine organo, vt aspicit superiora, & hoc semper stante vna potentia; & tunc quia propositum principale, scilicet de conuenientia actũ, ex quo ponuntur intra eandem potentiam, nec video contra prædicta multum magnam difficultatem: erit ergo hoc sic, quod quando voluntas est in actu suo necessario, est intellectum esse in conformi iudicio. Secundo, ad iudicium intellectus necessario est iudicium conforme in æstimatiua; si enim pono duas potentias, tunc necessario essent simul, quod impossibile est esse iudicium intellectus, quin sit conforme iudicium in æstimatiua, vel cogitatiua: sed ex judicio æstimatiuæ sequitur actus conformis in appetitu: ergo de primo ad vltimũ, stante actu voluntatis necessario stat actus intellectus. Dico, ꝙ est quoddã iudicium sequens naturam rei, vt sic vocetur isto modo iudicium, non quod actu sit iudicatum: sed quia aptum natum est, vt natura sua sit iudicari, & contra tale iudicium se potest moueri voluntas.

Secundo, est aliud iudicium, quod non sequitur naturam rerum, sed quia sic est iudicatum, & tunc necessario est conforme iudicium; vnde istud iudicium non est ex natura rei, sed ex determinatione voluntatis, & sic è conuerso voluntas determinata ad vnum, necessario sequitur in intellectu actus conformis, de ista materia dixi prolixius in secundo. Sic ergo de illa via secundo dicit in secunda colligatione, quod stante iudicio intellectus non necessario est esse conforme iudicium in cogitatiua, eo quod intellectus est separatus. Dico, quod imo, & ratio est, quia in intellectu est duplex actus, vnus, qui est componere & diuidere, alius qui est simplicium intelligentia: sed in actu intellectus, qui est simplicium intelligentia, intellectus indiget imaginatione, quia impossibile est intelligere, nisi sit imaginatio in actu suo, & iterum impossibile est, quod intellectus intelligat vnum, & imaginatio imaginetur oppositum. Sic dico de alia parte intellectiua, quæ componit, & diuidit cum parte phantasiæ, quæ componit, & diuidit, cuius est cogitatiua, & ideo læso illo membro læditur iudiciũ intellectus, quare actus intellectus, & imaginationis sunt simul, & ideo in imaginatione, & in cogitatiua sunt bene distinctiui. Bene autẽ imaginatiui sunt bene acuti ad metaphysica. Et hinc fit, quod homo dormiens non discurrit, quia organum cogitatiuæ est ligatum, quare ex omnibus his concluditur propositum. Est ergo in phantasmate ponere tria per ordinem, scilicet, memoriam, & phantasiam, vel imaginatiuam & cogitatiuam, ita quod in actu simplici vtimur imaginatione, & cogitatione, in memorari autem ipsa memoria. & hoc sit dictum de isto articulo, vnde & natura sic prouidit, quod isti modi sic ligentur.

Nunc quæro, quare non possunt esse motus in appetitu animali sine voluntate. Dico, quod in voluntate sunt conformes motus, vel actus motiui appetitus animalis, dupliciter, aut determinatè, & quietè, & vltimatè, aut oppositò modo, scilicet non vltimatè. Exemplum: amor potest esse in intellectu vltimatè, & quietè, & determinatè, & tũc talis actus vocabitur sisterc, & consensus: secundo potest esse alius actus, vt quando deliberat, & modo vltra, modo non vltra vacillando, & talem actũ voluntatis vocant quidam velle simpliciter. Et non differunt isti duo actus potentiæ intensæ & remissæ, seu potentiæ vltimatæ, & non vltimatæ, & potentiæ quietæ, & non quietæ. Vnde quandiu voluntas est sic in actu non vltimato, & inquieto, nondum ponit aliquid in effectu, si est semper in suspẽso, & tamen quantumcunque sit actus remissus, dũ tamen sic vltimatè, & quietè ponit voluntas in effectu. Conformitas ergo est talis, quod quando appetitus animalis est sub actibus non vltimatè, sub spensè & inquietè, sic & actus voluntatis. & ratio huius est, quia mõtum cordis præcedit iudicium æstimatiuæ, & hoc præcedit iudicium rationis practicæ, vel rationis particularis, quia per compositionem & diuisionem operatur intellectus, & si intellectus se aduertit, & æstimatio: quando voluntas ergo est in inquietudine & æstimatiua, & semper in actibus talibus est commotio in corde: sed in brutis quies actus est ex forti æstimatione: sed in homine est ex ratione, nam ratio vtitur æstimatiua sicut instrumento, ita quod semper ista duo sequuntur; ita quod secundum iudicium rationis est quietatio, vbique est ex ratione, quod hic voluntas non sequitur iudicium ex natura rei, & ideo ex se potest facere determinationem in actu. Hæc quantum ad istud, quod passiones animales sequuntur actus voluntatis.

Ad primum in oppositum dico, quod appetitus sensitiuus est suum quo, quia repugnat ad vtrumque, vnde æstimatione nocumenti sequitur fuga, & ex opposito prosecutio, & sic de voluntate: ergo vtrumque trahit ad vnam partem: sed quando est circa cor, dicit vnum, & imaginatio aliud.

Ad aliud, quod sequitur, quod omnes motus sunt necessarij. Dico, quod primi motus non sunt in voluntate nostra, nec quieti, nec inquieti: sed vltimatè sic consistere. Ad tertium dico, quod primi motus non sunt peccatum. Ad aliud dico, quod licet sint diuersa, sunt tamen colligata, & ideo sequitur conformis motus in vtroque.

Ad aliud dico, quod idem appetitus mouetur ad opposita. Ad aliud dico, quod hoc est, quia colligantur in conformi iudicio: sic nunquam intelligis nisi phantasieris, & sic nunquam vis aliquid voluntate, quin velis idem appetitu sensitiuo, & ex hoc patet in beatis, quod quia beati gaudebunt in apprehensione diuinæ essentiæ, quod quidem quoniã est in multis, & abstracta ab omni materia, ideo non attingit ad cognitionem, & ideo solum in voluntate erit actus in beatis.

Item, illud gaudium attingit, aut quia transit, & non; aut quia facit obiectum præsens, & non, quia non attingit illud, & ideo gaudium fruitionis nunquam dilatauit cor Christi, quia mouebatur ad actum fruitionis; sed concursu actus potentiæ æstimatiuæ.

De Secundo Articulo, qui est amor fortis, & quæ passiones ipsum concomitentur, quia amor est dilatatio cordis, & odiũ rarefactio, & quomodo consequitur desideriũ, quia est quasi vacua, & quomodo detestatio non est nisi expressio obiecti, & quomodo delectatio non est nisi dilatatio ambiens, & tristitia est coangustatio opposita, de omnibus huiusmodi esset videndum, & de effectibus istarum passionum, quomodo aliquas consequitur sanitas, quasdam languor: sic etiam de passionibus irascibilis, cuius passiones sunt assurrectio fortis, & non alia. vnde ira est surrectio, quod audacia est consurre-

surrectio, & aggressio, & quomodo timor est obruitio, & destructio, ac oppositum consurrectionis, & aggressionis; esto enim quod cadat, adhuc potest esse desiderium: sed timor, qui est obruitio cum cordis contritione claudit. Sed quomodo ira est, & quomodo spei correspondet alteratio cordis, quæ videtur infrigidatio, ira fit ex spiritibus multiplicatis confortantibus cor, postea sequitur audacia & spes. Sed spes est cum quadam appetitione, quæ est rarefactio: sed audacia cum contritione cordis, quasi dicat alterationem, & appetitum, siue consurrectionem, & aggressionem; Oppositum vtriusque defectus est cordis, vnde post vnũ digestum fit cor marcidum non stans, & ista contritio correspondet motui intentionali, & est cum quadam apertione, & tunc sequitur desperatio, quia semper facit locum rei. In timore vero est cor marcidius cum clausione. Iræ vero correspondet ebullitio, vbi supponitur violentia, cum facit viam, sic de irato, & ira conformis iræ motus in corde, scilicet quædam ebullitio, siue insurrectio, quæ facit sibi viam: & omnia ista possunt probari. Nam amor est fluxus cordis ad amatum: oppositum est strictio cordis, & viget per frigidum & siccum. Sic etiam de spe, quia multiplicatio spirituum facit bonam spẽ: sed istarum passionum quædam sunt multum euidentes, vt passio amoris; sed passio spei, & audaciæ, non sic. Vnde quando confortatur, quasi trahitur ad dispositionem naturalem congruam.

Item, de prioritate, quod ira includit passionem, & sic de cæteris quinque huiusmodi.

ARTICVLVS III.

Vtrum in Christo fuerint veræ passiones, & sic verus dolor.

NVnc de tertio articulo principali, scilicet de istis passionibus in Christo, dico, quod passiones exterioris appetitus aliquæ verè fuerunt in Christo, vt verus dolor fuit in Christo, eo quod eius complexio fuit delicatissima, & organum appetitus exterioris, quæ est complantatio in carne. Delectatione vero consequente prædictum appetitum, Vtrum fuerit in Christo, est distinguendum, quod quædam sunt delectationes naturales, quædam innaturales. Naturalium quædam consequuntur conseruationem individui, quædam conseruationem speciei. De primis, vt sunt cibus & potus, dico, q plus delectari in cibo, quàm ipse exigit, tales etiam in Christo nõ fuerunt. De delectationibus vero appetitus interioris dicendum est, quod quædam sunt fomenta malorum, quædam sunt forte bonæ, sed supponunt malum; quædam sunt cum voluptate bonæ, quædam vero sunt indifferentes. De primis sunt invidia, & huiusmodi, & tales non fuerunt in Christo. De tertio alio modo, vt sunt Nemesis & Zelus, dico, quod tales fuerunt in Christo: similiter de quarto modo, vt tristitia. Sed hic attende, quod omnes tales passiones, quæ fuerunt in Christo, fuerunt non vt prævenientes rationem, sed vt sequentes, quoniã in potestate sua erat, quibus tangeretur, nec fuerunt illi vt resistẽtes, sed vt obedientes; vt quando iudicabat bonum, desiderare, tristaretur, gauderet, & huiusmodi: & hoc de totali quæstione. Et conformãdo me communi opinioni, quod appetitus in corde existens sit alius ab appetitu intellectuali, oportet autem saluare colligantiam eorum actuum. Dico ergo, quod ratio huius colligationis est colligantia obiectorum, & principiorum motiuorum, quæ simul colligantiam quandam habent, quod probo. Arguo enim sic: Actiuo sufficienter applicato ad appetitum sensitiuũ necessario sequitur actus conformis in illo: sed ad actum voluntatis oportet necessario obiectũ esse applicatum cũ sensitiuo: ergo. Maior patet: sed probo minorem sic: non dico, quod ad actum voluntatis sequitur motio in corde, quia quod est spirituale, non agit transmutando materiam: & esto, quod sic iste actus non est transmutabilis, nisi ab obiecto, nec per colligantiam, quia aut ille actus voluntatis venit hic, & non; aut causat hic aliquid, & non.

Ad argumenta in oppositum respondeo. Ad primum dico, quod in Christo fuit verus dolor. Ad illatiuum nunc dico, quod non fuit intentio sua negare, quin fuerit in Christo verus dolor: sed propter conditionem aliquam, scilicet, quod non fuit talis dolor necessarius, eo quod potuit aliter facere.

Ad aliud dico, quod in Christo non fuit turbulentia, sed tristitia. Turbulentia enim dicitur, vt deuiat à ratione, sed tristitia potest esse ex recto iudicio rationis. De timore autem dico, quod habendo ordinem ad Deitatem, verum dicit, non de appetitu sensitiuo, quia vt homo, non effugit manus crucifigentium.

Ad aliud dico, quod & forte Paulus timuit, sed appetitus sensitiuus erat forte ita cõfortatus, quod &c. & sic fuit in Christo.

Ad aliud dico, quod verum est, vt præuenirem, non autem vt sequitur.

Ad aliud dico, quod verum est immoderatè, & hic attende de concomitatione istorum. Dixerunt namque Stoici, quod in nullam animam cadit passio, idest in sapientem, verum dicunt, quod vt præueniunt, bene cadunt: sed vt sequuntur, & non subuertunt, sed vt obediunt, fuerũt in Christo.

DISTINCTIO XVII.

DE MORTE CHRISTI.

Circa Distinctionem Decimamseptimã quæro vnam Quæstionem. Primo, Vtrum summum gaudium fruitionis, & passio esse concomitentur in Christo, vel se compatiantur.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum summum gaudium fruitionis & passio esse concomitentur in Christo, vel se compatiantur.

ARGVO, quod non sic: Impossibile est duo contraria esse in eodem subiecto, vt albedo & nigredo. Probo istud, quod si sic, pari ratione poterunt simul esse contradictoria: ergo non cadũt sub aliqua potentia: Cõsequentia patet 4. metaph. tex. comm. 14. & 27. per Philosophum.

Item

Item 9. metaphys. tex. & commen. 17. omnis potentia includit contradictionem: sed gaudium & tristitia sunt contraria. Probo, quia gaudium est quietatio in obiecto, passio vero est oppositum. Dices ad hoc, quod gaudium de fruitione, & tristitia de passione, erat de diuersis obiectis. Secundo, quia gaudium de Deo, sed tristitia de morte, & ideo non sunt contraria propriè. Secundo dicit, quod licet sint contraria, tamen non fuerunt in eadem potentia, licet in eadem persona, nam doluit in sensitiua, & gaudebat in anima.

Contra primum arguo sic: Illa, quæ ex sua forma repugnant, semper repugnant, licet causantur à diuersis causis, vt patet de albedine, & nigredine, quæ possunt à diuersis causis esse: sed gaudium & tristitia repugnant suis formalitatibus, non per aliquid extrinsecum: ergo. Et confirmatur in absolutis: magnum enim & paruum si non sunt relatiua, etiam respectu diuersorum non possunt esse, quin fuerint oppolita: sed gaudium, & tristitia sunt absoluta: ergo.

Item confirmatur secundo, quia impassibilitas corporis, & gaudium de fruitione sunt à diuersis causis, & tamen sunt in eodem incompossibiles: ergo sic est de anima.

Item secundo arguo sic: Illa quæ sunt talia, quod ab inuicem maxime distant, & vnum aliud excludit, quia delectatio habita excludit omnem oppositam tristitiam 7. Ethicorum cap. vltimo. Delectatio autem excludit omnem tristitiam, non solum contrariam, sed contingentem, & ex hoc reddit causam, quare melancolici debent esse in delectationibus. Item quarto Ethic. Impossibile est simul animam delectari & tristari. Item: Non sunt plus de diuersis obiectis delectatio de fruitione, & dolor de peccato: sed gaudium de fruitione, & dolor de peccato nunquam sunt in eodem, vt patet de beatis: ergo. Item, posito quod aliqua non sint formaliter opposita, sunt tamen consecutiuè, talia non se compatiuntur in eodem: sed gaudium de quacumque re cordis sequitur delectatio; tristitiam autem de quocumque sequitur cordis contritio, & ita eo quia sunt opposita, impossibile est esse simul in corde: ergo. & hinc etiam sumitur talis ratio: Nulla potentia quæcunque sit illa, potest facere, vt idem cor simul dilatetur, & contrahatur; sed ex gaudio & tristitia, quamquam de diuersis obiectis, sequitur cordis dilatatio, & contractio: ergo.

Contra solutionem, secundum quam dabas, arguo sic: Ostendo quod ex dictis tuis sequitur necessario in tali cadere dolorem, & tristitiam, sic: Maior est enim vnio potentiæ ad potentiam, quam membri ad membrum: sed dolente vno membro aliud compatitur: ergo. Item, tanta est vnio inter potentiam & potentiam, quanta inter carnem & carnem: sed dolente carne impossibile est, quin anima doleat: ergo. Item Psalm. 87. Repleta est malis anima mea. Item, in nulla potentia fuit dolor passionis, vbi fuit delectatio prauaricationis: ergo. Item: intellectio est in anima intelligibili, secundum Damasc. ex cap. 26. lib. 3. Orthod. Fidei: Anima fuit tribulata, & intellectio mistrata: ergo adhuc remanet argumentum.

Secundo arguit sic: Impossibile est animam, secundum diuersas potentias in actibus suis simul esse intensam summe, vt quod summe cogitet, & summè audiat vel videat, quia vna potentia aliam potentiam distrahit. & Auicen. ait: Attentio animæ distrahitur, dum est attenta in alio actu. Item est hoc expertum: sed si in Christo simul fuisset gaudium de fruitione, & dolor de passione, fuisset in actu summè intenso gaudium de visione beatifica, & tristitia summa de obiecto tristabili, quia delectatio facit intensionem ad esse: ergo.

Contra: in Christo fuit summum gaudium, in hora passionis non fuit diminutio: sed in hora passionis fuit in Christo summus dolor de passione: ergo. Maior patet, quoniam tum peccasset dimittendo, eo quod gradum quantumlibet minimum beatitudinis debet quis plus diligere, quam quodcumque bonum. Item beatitudo, & quilibet gradus eius sunt eiusdem rationis: sed ostendet velle quis totum genus humanum damnari, quod est amissio magni boni, quam dimittere beatitudinem: ergo. Sic de quocumque gradu. In eo fuit illa hora summus dolor, vt habetur per illud Prophetæ Hierem. Thren. cap. 1. O vos omnes qui transitis, videte, si est dolor similis. Item alibi Esai. cap. 54. Vere languores nostros ipse tulit, & dolores nostros ipse portauit: ergo.

De ista quæstione teneo partem affirmatiuam, propter argumentum factum in oppositum vltimo loco quæstionis: sed difficultates duæ sunt tactæ. Ideo videndum est de dissolutione earum.

Sunt tres modi dicendi circa hoc ad euadendum difficultates istas. Dicunt enim quidam, quod anima Christi consideratur vt potentia, & vt natura; tunc dicunt, quod doluit in natura, non autem in potentia.

Contra: Ista est irrationalis, quia dolor numquam attingit essentiam vt essentiam, sed solum vt potentia est: dolor enim est accidens, quod non vnitur animæ, nisi mediante potentia vitali: ergo.

Item, cum potentia, & essentia animæ sint idem, vt credo, si doluit potentia realiter, doluit etiam essentia.

Et ideo est alius modus saluandi, quod duo contraria possunt esse simul remisso modo, vt dant exemplum de tepido.

Contra istum modum arguo, quoniam in tepido est tantum vna forma, licet remissa; nam si duo contraria se in aliquo gradu patiuntur, pari ratione in summo; quia omnes gradus, ex quo ponuntur vnius formæ, sunt eiusdem rationis. Dicit, quod hoc fuit miraculum. Contra: Non eget miraculo, quod saluari potest sine miraculo.

Tertius modus saluandi est, quod ista non fuerunt opposita, quod iam superius est tactum, & reprobatum in arguendo.

Nunc respondeo, quod mihi videtur, & primo dico ad primam difficultatem, secundo ad secundam. Quantum ad primam dico, quod in Christo sunt tria, scilicet appetitus exterior corporalis, & iste apprehensionem exteriorem sequitur. Secunda est interior appetitus, qui dicitur animalis existens in corde, & tertia est appetitus superior, scilicet voluntas. Tunc dico, quod dolor de passione fuit vehementissimus in appetitu exteriori, & sic in omnibus membris doluit secundum istum appetitum, complacentem in eis, quæ sequuntur apprehensionem exteriorem. Et ratio est ad hoc talis: Potentia apta nata recipere so-

lum in summo ad præsentiam obiecti in summo, si sit obiectum præsens in summo, & potentia recipiet formam illam in summo: sed in Christo fuit obiectum in summo, vt mors tam horrenda, & potentia potens formam ad præsentiam obiecti recipere in summo, vt exterior summus dolor vehementissimus in delicatissima complexione: ergo. De appetitu autem interiori dico, quod in corde habuit dolorem non summum, sed temperatum, qualem decuit virtuosum: & ostendo quod ita sit, quia alias immutasset connexionem, de qua supra dictum est in quæstione præcedenti. Propter verba autem exprimentia dolorem, Vt quid dereliquisti me Domine, aliquid quod exprimit affectum carnis.

Contra: Malum, vt futurum, introducit timorem in corde multo magis, vt præsens, scilicet cogitatio de morte futura vehementissimum induxit timorem, vt patet per guttas sanguinis, & quod tremebat, & aiebat, Tristis est anima mea: ergo. Dico, quod fuit, sed temperatus, & rationalis, quia aliàs abstulisset vsum rationis, & æstimatiuæ.

Sic verba fuerunt rationalia, vt patet, quia rogauit pro inimicis, Matrem commendauit, Latroni sic respondit.

Tertio dico, quod nullus actus doloris fuit in voluntate, vnde non video necessitatem. Et ratio est ista, arguo sic: Si ex dolore carnis & cordis ascendit dolor vsque ad animam, aut hoc erat impressiuè, puta quod idem dolor ascendit ad voluntatem; aut obiectiuè, puta quod dolorem istum sequebatur iudicium æstimatiuæ, & iudicium æstimatiuæ sequebatur actum voluntatis: sed nullo istorum modorum: ergo. Probo omnia ista. Maior patet à sufficienti diuisione. Probo minorem sic: Non primo modo, sic, quia potentia inferior non imprimit in superiorem, vt subiectum. Item, ille dolor erat accidens inferius. Item, nihil agit in voluntatem nisi obiectum directa actione. Item non secundo modo, vt dolor ille idem esset in æstimatiua, & in voluntate, quia accidentia non migrant à subiecto in subiectum.

Item, dolor ille erat accidens inferius quocumque accidente existente in voluntate. Item, quod iudicium non sequeretur actum voluntatis tertio modo; arguo enim sic: Intellectus, qui in actu suo non vtitur organo, nec alligatur ad phantasmata, non sequitur necessario conforme iudicium potentiæ illius organi: sed intellectus animæ Christi est huiusmodi: ergo. Assumptum probatur, quia Christus vel videbat per species infusas, vel videbat in Verbo, & ideo non egebat potentia organica, scilicet phantasia.

Tertio dico iuxta hoc, quod gaudium fruitionis nullo modo se extendebat ad cor. Probo, quia non communione, nec migrando, nec obiectiuè, quia obiectum visum non in phantasmate causat gaudium fruitionis. Sed quid dicemus de beatis. Dico, quod ex quodam gaudio accidentali habuit gaudium fruitionis formaliter in voluntate.

Nunc his præmissis deduco sic solutionem primæ difficultatis. arguo sic: Duo actus vitales oppositi non insunt completè eidem essentiæ, sed solum potentiæ, quod probo, quia gaudium, & quilibet actus potentiæ habet potentiam pro subiecto: sed in Christo non ponuntur gaudium de fruitione, & dolor de passione (licet sint oppositi) in eadem potentia, licet ponantur in eadem essentia: ergo. Probo assumptum, nam dolor de passione erat in carne, vt in subiecto, sed gaudium de fruitione in voluntate, quod non est in corpore vel corde.

Contra: Videtur, quod dolor fuerit in voluntate, quia ponunt Doctores communiter, quod dolor ascendit vsque ad potentiam superiorem: sed ibi continentur voluntas & intellectus: ergo.

Item: Tu dixisti duo: quod quando intellectus concomitatur iudicium æstimatiuæ, necessario sequitur conforme iudicium.

Item dixisti, quod scientia experimentalis fit ex phantasmate: sed notitia passionis est notitia experimentalis: ergo. Item tertio sic: Dolor passionis est summè meritorius: sed nihil est meritorium, nisi attingens voluntatem: ergo. Item, potentia cum offertur obiectum contristans, necessario dolet: sed voluntati offerebatur mors, vt malum naturæ: ergo. Item, vbi fuit delectatio de præuaricatione, ibi fuit dolor de passione: ergo.

Secundo est dubium, quomodo in Christo fuit dolor in corde. Primo, quia excellentior fuit fortitudo Christi, quam martyrum: sed in martyribus non fuit dolor in corde, vt patet de beato Laurentio: ergo multo minus in corde Christi. Item: Actus fortitudinis quanto est delectabilior, tanto est excellentior: sed Christus habuit actum fortitudinis, quia habuit omnes virtutes in summo; summus actus debuit esse maximum delectari: non ergo fuit dolor in corde. Item, maior est virtus, cum est delectatio de actu, quam est dolor: ergo,

Dico ad hæc duo dubia, quod non est necessarium Christum doluisse in voluntate, & hæc videtur sententia Hugonis de Sancto Victore lib. 2. de Sacramentis parte 1. cap. 7. tom. 3. quod summe doluit secundum carnem.

Ad argumenta facta in oppositum. Ad primum teneo, quod ascendisse dolorem ad superiorem portionem est dupliciter; vel obiectiuè, & sic est possibile, vt quia vidit, quod patiebatur, quia secundum hoc etiam intellectus, cum sit potentia superior, doluisset, nullus autem intellectus dolet. vel secundo potest intelligi approbatiuè, quia probauit voluntas, & elegit, & ideo dicitur, quod non ascendit vt turbaret, & hoc quia approbauit, & sic hic secundum hoc nulla apparet repugnantia.

Ad secundum dico, quod in Christo intra intellectum, & æstimatiuam non fuit colligantia in conformiter iudicando. Cuius oppositum est in nobis, quia nullum actum habere possumus, quin habeamus illum conformem æstimatiuæ, sed vbi intellectus est separatus: sed non quod oportet, quod vtatur specie phantastica, sicut est in Christo, qui habuit species infusas vel innatas; & vbi sic est, non oportet habere omnem actum conformem iudicio æstimatiuæ, & ex hoc Christus potuit dimittere stare iudicium æstimatiuæ, & iudicare secundum intellectum, bonum est pati, & tamen non oportet, quod iudicet hoc æstimatiua. Et ideo simul ad eliciendum illum fuerunt talis dolor in corde, & iudicium tale æstimatiuæ, cum alio iudicio intellectus, & actu voluntatis non dolentis.

Ad

Ad aliud dico, quod non omnia meritoria sunt in voluntate subiectiuè; sed bene oportet, quod sint in voluntate appropriatiuè; vnde quia elegit pati secundum carnem, & dolere in corde secundum debitas circumstantias, fuit actus meritorius.

Ad aliud dico, quod non oportet, nam istud meritum sufficienter fuit ex sola electione. Ad aliud dico, quod licet talis dolor cordis offerret se voluntati, tamen voluntas non remouebatur, & hoc quia intellectus iudicabat oppositum; vnde aliquid est malum in vniuersali, & in aliquo reputatur bonum, tunc consensus electionis potest ibi esse. Ad aliud dico, quod est tristitia, quæ non placere, idest non tendere in obiectum, & talis tristitia non includit oppositum delectationi, vt patet de dæmone, qui delectatur in se, tunc Christus habuit tristitiam, no vt oppositam delectationi.

Ad Damascenum dico, quod solum intendit distinguere dolorem, quoniam potuit contra dolorem carnis, vnde intelligit de dolore.

Ad secundum Dubium de dolore in corde recordis.

Spondeo ad oppositum, dico quod fuit temperatus, quia æstimatiua & cogitatiua cogitabat gaudium sic temperatum, & ideo talis cogitatio temperabat tristitiam, vnde nunc est dicendum, quod sic gaudebat, sed non tristabatur. Verum dico, quod si voluisset vti toto conatu habitus sui, nullum penitus habuisset dolorem; sed noluit sic vti dispensatiuè, vt passio esset virtuosior, vti habitu. Ad aliud dico, quod si voluisset, etiam non doluisset: & sic dico ad omnia.

Nunc de secunda Difficultate principali totius quæstionis, quæ insurgit circa dolorem, sic: Vna potentia aufert quasi actum vltimatum, maximè dum delectatio est in summo, & sic videtur difficile, quomodo est possibile, cum fuerit in actu summo delectationis respectu fruitionis, quod ponatur doluisse de passione, quia si doluit fruitione, doluit quia dolor ille de passione sic acerba fuit summus; & sic est difficile, quomodo duæ potentiæ sint simul summè in actibus in summo gradu, compatientur illud in eodem summo, vt si summa cogitatio compatitur secum actum perfectum exteriorem, compatietur illud etiam in summo, scilicet gaudium summum fruitionis compatiebatur secum actum sensitiuæ in sua perfectione, vt patet de facto: ergo quando fuerunt in summo. Similiter idem dico de beatis: ergo sic dico de facto.

Sed de possibilitate est valde difficile, & ideo dico, quod istud impedimentum non est ex natura animæ, vt anima; nec ex natura potentiarum, vt sunt actiuæ; sed solum est vt indigent omnes potentiæ vno corporali subiecto, scilicet spiritu vno.

Primum probo sic: Non est minoris virtutis anima vt anima, quam aliæ formæ, quæ per idem possunt ita in plura, sicut in vnum exemplum, obiectum imprimit in speculo, frangatur speculum in centum partes, tunc illud obiectum per idem imprimit centum similitudines æquè perfectas, per quod antea imprimebat vnam. Item Soli vt obiectum possunt opponi quatuor media, tunc producit quatuor luces æquè perfectè, sicut vnam in vnico medio: ergo multo magis anima per diuersas potentias.

Secunda ratio est talis, si anima impeditur, vt per potentias non sit in diuersis actibus summè, est quia virtus dispergitur in suos actus, & tunc virtus dispersa debilitatur, quæ vnita fortior fit: Sed hoc non est, quia aut ista virtus est essentia, & non, manifestum est, quia essentia non dispergitur; vel est potentia siue facultas, & patet, quod non, quia aut est communis potentia, aut quælibet potentiarum. Non primo modo, quia non est dare potentiam talem communem, nec est quælibet potentiarum, quia quælibet potentia est intenta circa actum suum, & ista potentia habet ordinem ad suum actum, non ad actum potentiæ alterius: ergo.

Item: Anima potest esse sub duobus actibus simul in summo, vt potest summè diligere, & summè intelligere. Dices, quod hoc est propter differentiam intellectus & voluntatis. Contra, aut est, quia actus intellectus coadiuuat effectiuè actum voluntatis; aut animam ad eliciendum illum actum. Primo modo non est possibile, quia vna potentia non iuuat aliam ad actum eliciendum nisi obiectiuè, & sic est de intellectu respectu voluntatis, & tunc nihil plus propter hoc possunt esse in actu suo simul summè, quam aliæ potentiæ, quarum obiectum vnius non est obiectum alterius. Nam dico, quod duæ potentiæ simul possunt moueri à suis obiectis, vndecumque præsententur eis, ex tunc poterunt secundum hoc esse in actibus suis summè, & ideo non video, quod voluntas, & intellectus simul possint esse in actibus suis summè intensiuè per istam rationem, vel propter ordinem, quam si essent disparata.

Dico ergo, quod tota ratio est, quia omnes potentiæ indigent spiritibus mentalibus, quibus medianibus quælibet potentia organica exercet actum suum; & tunc quàdo vna potentia, puta cogitatiua, est in actu suo intenso, species multiplicantur ad locum, vbi viget illa potentia, & sic de alijs potentijs organicis, & ratio est, quia intensio in actibus istarum potentiarum est per intensionem spirituũ, ita quod quando species multiplicantur ad organum alicuius potentiæ fit actus illius intensus, & ex hoc fit diminutio spirituum circa organa aliarum potentiarum, & tunc actus illarum non possunt sic vigere.

Arguo ergo sic: Quando potentia indiget instrumento in actu suo ex diminutione eius, sequitur diminutio, & debilitatio virtutis, & actus illius: sed omnes potentiæ organicæ sunt huiusmodi, quia indigent spiritibus: ergo. Tunc vltra: sed ad actum intensum vnius potentiæ sequitur diminutio spirituũ in alia potentia; quod patet, quia quando summè video, species se recolligunt ad vnum locum, & ideo dum intensè video, non bene cogito: similiter è cõuerso, dum intensè cogito, species se recolligunt ad capur, & ideo dum cogito intensè, viget minus digestiua, & tunc sequitur conclusio, quod actu summè existente vnius potentiæ, non possunt aliæ potentiæ esse in actu suo summè.

Dices, quod spiritus diuersarum potentiarum sunt alterius rationis: ergo nõ oportet, quod ad intensionem actus potentiæ vnius concurrant spiritus alterius potentiæ. Dico, quod esto quod sic, tamen ordo naturalis est, quod quando vna potentia est intensè in actu suo, natura continuè mittit actus vitales, mediantibus speciebus, & sic nihil facit ad hoc, quod obijcitur communiter con-

tra, & ex hoc patet, quod in beatis sunt voluntas, & sensus in actu intensissimo. Cuius ratio est oppositum eius, quod statim dictum est, quia voluntas non indiget instrumento in actu suo, scilicet spiritibus, nec etiam intellectus, licet sit voluntas summè in actu suo. Nec etiam impeditur propter hoc sensus, quin intensè possint esse in actu suo: sic etiã est de intellectu & voluntate, quæ ad inuicem non se distrahunt, eo quod nõ vtuntur vno organo corporali, scilicet spiritibus, quemadmodum potentiæ organicæ.

Item, conditio est corporis glorioſi, quod vna potentia non impedit, sed iuuatur ad aliã, & ideo possunt omnes beati summè delectari in omnibus actibus suis. Tunc ad propositum. In Christo potuit simul esse dolor de passione, & gaudium de fruitione, & quod non sit repugnantia in talibus, nisi ratione spirituum, vt dictum est, quia scilicet subtrahuntur species ab vna per intensionem actus alterius potentiæ: in Christo autem substractio spirituum à voluntate per intensionem actus potentiæ sensitiuæ nil facit ad remissionem actus voluntatis, nec aliquid immutat circa illam, quia ipsa non vtitur speciebus in actu suo, eo quod species non sunt in voluntate. Dicit, quod ratio nulla, quia in nobis, dum intellectus, & volitio sunt in actu suo, minuuntur aliæ virtutes. Dico, quod non est simile, in nobis enim, quia intellectus est ligatus cogitatiuæ, ideo dum intellectus est in actu intenso, oportet quod cogitatiua tunc in actu suo intenso, & sic aliæ partes mittunt species ad cogitatiuã. Non sic de beatis, nec de Christo, quia eorum intellectus non est necessario alligatus cogitatiuæ in actu suo, eo quod habent species aliunde.

Ad argumenta in oppositum. Ad primum dico, quod per intensionem nõ repugnat, quod sint diuersorum obiectorum, vnde Aristot. 1. Topic. cap. 13. ait: Delectationi, quæ est in intellectu, nihil est contrarium. Item, per rationem iudico de qualitatibus includentibus terminum, sicut iudico de relationibus: sed relationes respectu diuersorum obiectorum non sunt oppositæ: ergo sic de intellectionibus, & actibus aliarum potentiarum, quæ includunt terminum.

Ad illud, quod arguis primo contra hoc dico, q gaudium & tristitia non sunt contraria, quia à diuersis causantur, sed quia habent terminationem ad diuersa obiecta. Et quod dicit de albedine, non est simile, quia albedo in suo intellectu non includit terminum. Ad aliud dico, quod non est ratione oppositionis, sed ratione actionis. Ad aliud pari ratione, quod gaudium de Deo, dico, quod est verum, quod essent in eadem potentia, scilicet in voluntate: hoc autem non sic, & dico, quod non est ratione repugnantiæ, vnde in mente dæmonum est gaudium de peccatore, & tristitia de seipso: vnde si vnum impedit aliud, hoc est ratione actionis. Vel dico, quod esto quod sicut oppositæ, non fuerunt in eodem subiecto, scilicet voluntate, vel in eadem anima. Ad illud de comparatione membrorum ad inuicem, dico, quod falsum est subiectiuè, quia ex dolore in vno non fit dolor subiectiuè in alio: sed hæc est ratio, quia non potest in operationes suas sic separatim ratione Commentatoris.

Ad aliud dico, quod anima vt essentia nulli cõpatitur, sed bene secundum potentias spirituales compatitur carni. Ad alia tria argumenta iam est responsum. Similiter ad Damasc.

Ad argumenta duo pro alia difficultate, quod non est ex alio, nisi ex speciebus, quibus potentiæ vtuntur; vbi autem non sunt species, cessat repugnantia actuum sibi ad inuicem in summo, & per hoc patet, quod bene possunt esse simul sub duobus actibus intensiuè.

DISTINCTIO XVII.

DE ANIMA CHRISTI IN MORTE.

Circa Distinctionem Decimamseptimã quæro: Vtrum anima Christi sibi derelicta fuerit subiecta potestati moriendi.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum anima Christi sibi derelicta fuerit subiecta potestati moriendi.

ARGVO, quod non sic: Primum, quod est in potestate, non necessitatur: sed mors fuit in potestate Christi, vt patet per illud Ioannis cap. 10. Potestatem habeo ponendi animam, hoc dicit super naturam humanam, quia alias secundum naturam diuinam non esset verum, quia Verbum nunquam deposuit humanitatem: ergo intelligitur de vita quam deponit secundum naturã humanam. Item illud eod. cap. Hoc mandatum habeo à Patre: sed mandatum habuit inquantũ homo.

Item, clamores attestabantur, quod voluntariè moriebatur, quia præueniebat mortem. hoc idem attestatur inclamatio, antequam moreretur, Heli, Heli, lamazabactani: tunc sequitur: ergo non fuit anima Christi subiecta necessario potestati moriendi. Item secundo sic: Illud non est de necessitate, q est mirabile, vel miraculum: sed si anima gloriosa fuisset sibi relicta, redundasset dos in toto corpore: ergo. Item: Christo mori non fuit impossibile, imo fuit conseruari: fuit ergo Christo mori non necessarium. Probo maiorem sic: Corpus temperatum per summè temperata potest conseruari, vt patet de Moyse per dies vndecim: ergo & omnia talia: cum ergo in Christo fuerit summa contemperatio complexionis, sic & conformitas potentiarum.

Item, corpus Adæ potuit propriè non mori, nec fuit in eo necessitas moriendi: ergo pari ratione Christus, & magis, quia æqua & maior erat innocẽtia in Christo, quam in Adamo. Itẽ, remota causa, remouetur effectus; sed peccatum est causa mortis ad Rom. 5. Per peccatũ mors, & ita in omnes homines mors pertransijt. ibid. 7. Corpus mortuum propter peccatum. Item alibi c. 5. Inuidia diaboli introiuit mors. Item Genes. c. 2. Quocunque die comederis, &c. Item alibi ad Rom. 6. Finis peccati mors est, vel pœna peccati mors.

Contra: Corpus Christi fuit secundum aliquam partem corruptibile: ergo secundum totum. Antecedens patet, quia alias non indiguisset cibo. Consequentia patet, quia eadẽ est natura totius, & partis in mixto: ergo necessario corrumpitur. Si sic, necessario corpus Christi fuit subditum potestati moriendi. Et Arist. 1. cœli & mundi tex. 126. & infra: Impossibile est aliquid corporale perpetuari. Respondeo, hic communiter dicitur, quod Christo secundum humanitatem in eo non fuit necessitas moriendi: sed quod moreretur, fuit dispensatio, quia virtute animæ redundasset dos in corpus, ita quod maius miraculum fuit de morte, quã si non fuisset mortuus. Sed ego non capio hoc, scilicet q ista sint ab anima, sed dico esse à Deo, quod probo, quia nulla forma, quæ immutat ordinem naturalem, est in potestate agentis naturalis: sed dos immutat ordinem naturalem, vt quod facit de corruptibile incorruptibile: ergo non est in potestate animæ.

Item, aut substantia animæ imprimit, vel influit in totum corpus Christi, ita vt miraculose moreretur, aut se diffundit; non vltimo modo, vt quod anima influat in corpus, nec per impressionem, quia intellectio, & huiusmodi non sunt formæ actiuæ imprimentes, & ideo non fuit miraculum, quod moreretur, imo fuit necessitas moriendi, & potuit non mori, nisi miraculosè, & istam communiter teneo.

Pro conclusione autem ista multæ rationes adducuntur.

Prima est talis: Omne compositum ex contrarijs est corruptibile: sed corpus Christi est huiusmodi: ergo. Ista ratio non concludit, quia dicam idem de corpore glorificato, & tamen non est corruptibile. Secundo sic: Omne corpus habens partes oppositas complexionatas est corruptibile: corpus Christi erat huiusmodi: ergo. Tertio sic: Habens materiam subiectam passiuationi est corruptibile: corpus Christi est huiusmodi: ergo.

Istæ rationes non concludunt, quia idem per omnia potest dici de corpore glorioso, & ideo debet adiungi omnibus maioribus propositionibus, nisi sit prohibens, vt dos, vel in anima, vel voluntas diuina, non autem voluntas humana: sed tunc ista non fuerunt in Christo: ergo. Dico ergo, quod corpus Christi non manutentum, tandem senio defecisset, istud miraculum potuit fieri per diuinam voluntatem, vel per impressionem dotis, & ideo dicitur, quod Christus meruit omnes dotes, sed si quam ab anima habuisset, non meruisset, non ergo habuit eam ab anima, sed à Deo, vt dictum est. Tũc ad argumenta in oppositum.

Ad primum dico in minori, quod ibi loquebatur inquantum Deus, non inquantum homo, quia eadem potestate posuit, qua resumpsit. & ad formam argumenti, dico, quod Verbum deponit corpus ab anima, non à se, vt patet ex verbo illo ponendi, ideſt exponendi.

Ad aliud est difficultas: Vtrum virtute passionũ fuerit anima separata, vel voluntariè, & videtur quod voluntariè, non ex violentia, vt patet per allegata ex Euangelijs.

Contra, non videtur dignum, quod fuerit violentata, & præterea non fuisset tam meritoria, & ideo dicerem, quod anima separata fuit violentia passionum, ita quod ex parte vsque ad vltimum quo sensit necessitatem moriendi ex violentia passionum, & quod tunc in vltimo instanti sic expectato clamauit, & fecit quædam, quæ videntur arguere, quod voluntariè spiritum deposuerit. Ex hoc patet ad omnes alias auctoritates; ideo autem clamauit, vt non præueniens, sed vt testaretur abesse in eo, quod se confortauerit in illo instanti.

Ad aliud dico, quod non est virtute naturæ, vnde nec corpus Adæ fuisset incorruptibile sine dote. Ad illud de Moyse dico, quod ibi fuit aliud miraculum, quam complexio. Idem de Adam, habuit enim Adam, vnde potuit perpetuari, scilicet innocentiam. Ad aliud dico, quod verum est, vbi dispensatiuè non assumitur effectus sine causa: in proposito autem dispensatiuè Christus assumpsit posse mori sine peccato.

DISTINCTIO XVIII.

Circa Distinctionem Decimamoctauam quæro: Vtrum voluntas humana in Christo fuerit semper conformis voluntati diuinæ.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum voluntas humana in Christo fuerit semper conformis voluntati diuinæ.

ARGVO, quod non sic: Voluntas humana in Christo nõ fuit semper impleta in suo desiderio: ergo. Antecedens patet per orationem, quam fecit in horto: Si possibile est. *Matth. 25.* Consequentia patet, quia oratio est voluntatis explicatio: voluntas humana non semper fuit exaudita: ergo. Item Christus orauit pro Iudæis, vt eis parceretur, & tamen Deus non pepercit omnibus: ergo sequitur, quod voluntas humana non semper fuit exaudita, vel impleta.

Item: Vbi nulla est distinctio, non cadit confortatio, quia si in illo supponit distinctionem: sed in Christo secundum duplicem naturam erat quasi vnum regnum: ergo ibi non erant capita: si autem fuisset duo capita, fuisset humanitas caput aliquorũ, & diuinitas aliorum. Contra est: Quia voluntas beatorum semper est conformis voluntati diuinæ: ergo & voluntas Christi. Maior patet per illud, Fiat voluntas tua: sequitur, sicut in cælo. Consequentiã probo, quia Christus fuit summe beatus. Item: voluntas fuit in Christo recta: vnumquodque autem in tantum dicitur rectum, in quantum conformatur primæ mensuræ & regulæ per se rectæ: ergo voluntas Christi fuit conformis voluntati diuinæ, aliàs fuisset non recta, quia deuiasset à recto. Respondeo, hic duo facio. Primo distinguo de voluntate in Christo: secundo respondeo ad quæstum.

Circa primum nota, quod voluntas in Christo primo diuiditur in diuinam, & humanam. Secũdo, voluntas humana diuiditur, quia quædã est voluntas, quæ est affectio sequens apprehensionem rationis, quæd m affectio consequens apprehensionem sensus. Et tertio ista subdiuiditur. Quædam enim affectio sequitur apprehẽsionem sensus exterioris;

quædam sensus interioris. Quarto, prima istarum A diuiditur, quia tot sunt affectiones, quot sunt apprehensiones sensuum exteriorum, nec est aliquod inconueniens, quod in Christo fuerint omnes isti appetitus. Voluntas autem sequens apprehensionem rationis diuiditur, quia quædam voluntas naturalis, quædam deliberatiua, & non sunt istæ duæ potentiæ, nam voluntas naturalis potest accipi pro affectione complantata, vt est affectio scientiæ. Quod probatur sic.

Omnia illa sunt, quod in quocumque ponuntur, nec in sua integritate, in eodem oportet poni consequentia integritatem illã: sed in Christo sunt duæ B naturæ integræ, vt habetur in Extrau. extra de Fide Catholica, contra hæreticos, qui ponunt, quod in Christo non sunt duæ naturæ, nec duæ voluntates.

Hic nota, quædam realium proprietatum, quæ sunt in Christo, quædam concomitantur solum vnam naturam, quædam vtramque, & istæ sic.

Nunc secundo respondeo ad quæsitum, dico, quod si loqueris, & quæris de appetitu exteriori, quod iste non fuit conformis in Christo voluntati diuinæ semper, eo quod ille non est subiectus legi, C de quo loquitur Paulus. Cum vero loqueris de appetitu interiori, vel animali, dico etiam q non, quoniam diuina voluntas fuit contristari Christum, & mori voluit, vnde est quod in hoc fuerunt concordes, quoniam diuina voluntas volebat eos velle, & contristarentur. Si vero loqueris de voluntate, tunc aut de voluntate naturali: dico tunc, quod si quæris de actu, sic dico, quod voluntas nulla, quæ sit alicuius, in Christo fuit vnquam discors.

Est enim quidam actus voluntatis non simpliciter, & in quietitudine, & libramine, & sic non sem- D per secundum tales actus fuit voluntas diuinæ conformis, vbi velle ponit aliquid, sicut, Transeat à me calix iste, quod non erat secundum voluntatem diuinam: sed de actu quieto, vbi sistebat, non fuit vnquam talis actus, quin esset concors ordinationi diuinæ.

Tunc ad primum dico, quod voluntas humana vltimata & quieta sistens semper fuit in Christo completa, & exaudita. Ad aliud, nego, quod voluntas humana & diuina fuerunt duæ in Christo. E

DISTINCTIO XIX.

DE MERITO CHRISTI.

Circa Distinctionem XIX. vbi agitur de merito Christi, quæro: Vtrum Christus ab instanti suæ conceptionis potuit mereri, & F arguo, quod sic: Primo Christus non potuit mereri: ergo nec ab instanti suæ conceptionis: probo antecedens, quia beati non possunt mereri, aliàs eorum præmium esset in augmento, & qui plus conaretur, plus haberet de gloria; & sic qui in principio minus habuit de beatitudine, posset pius alijs suo merito acquirere, & ex hoc nunquam esset status in beatis, nec stabilitas, quod est inconueniens: sed Christus fuit summe beatus, ista est manifesta: ergo.

Item secunda sic: Christus non potest modo mereri: ergo nec tunc. Antecedens patet, quia si posset, & non meretur, peccat. quod est impossibile, & si meretur, non posset esse status in beatis. Consequentia patet, quia Christus ita fuit beatus ab instanti suæ cõceptionis, sicut modo.

Item tertio sic: Ab instanti suæ conceptionis non potuit mereri: antecedens patet: probo consequentiam, quia opposita non sunt apta nata fieri circa idem. & confirmatur, quia meritum est in posse facere contrarium, non faciendo, iuxta illud: qui potuit transgredi, & non est transgressus. Item, si Christus potuit ab instanti suæ conceptionis mereri, aut hoc est sibi, aut nobis; non sibi, quia aut potuisset mereri à se, aut à Spiritu sancto: sed neutro istorum: probo, quia indiuisa sunt opera trium, vnde si à Patre, & Spiritu sancto meruisset, à teipso meruisset: nullus autem à se meretur: ergo.

Item: Existens in termino non procedit ad terminum: sed Christus fuit in termino, qui autem meretur procedit ad terminum: ergo. Item: qui non habet vsum rationis, & actum deliberandi, non potest mereri: sed Christus ab instanti suæ conceptionis non habuit vsum rationis, nec actum deliberatiuum: ergo. Maior patet: probo minorem, quia phantasma suum erat in reditu, sicut in alijs pueris, alias non habuisset modum aliorum, sed vsus rationis in puero impeditur: ergo.

Dico, quod licet erat puer, erat tamen verus comprehensor.

Contra: licet per intellectum eleuatum, tamen videndo Deum tunc fuisset beatus, in hoc tamen non consistit præmium, sed in quantum potest circa phantasmata mereri.

Item: Christus ab instanti suæ conceptionis non potuit peccare: ergo nec mereri: consequentiam probo, quia sicut voluntas se habet ad peccandum, sic oppositio modo ad merendum:

Item, nec actus exercitus potest alicui competere ab instanti conceptionis, quia esset contradictio: sed opus meritorium, eo quod est actus elicitus, præsupponit deliberationem, & ista sunt in tempore: ergo.

Contra est Magister in littera. Item secundo sic: Perfectus vir potest mereri, sed Christus ab instanti suæ conceptionis fuit summè perfectus: ergo. Minor patet, per illud Propheticum: Nouum faciet Dominus super terram. Item: Nulla perfectio spiritualis, quę esset possibilis, defecit Christo

sto ab instanti suæ conceptionis, sed mereri A est perfectio spiritualis, non solum meritum, sed actus merendi: ergo.

Quæstio Vnica.

1 Quomodo Christus potuit mereri.
2 Vtrum: Christus meruerit actualiter ab instanti suæ conceptionis.
3 Quid Christus meruerit.

ARTICVLVS I.

Quomodo Christus potuit mereri.



ESPONDEO hic sunt tres difficultates. Prima est de suppositio meriti, quo Christus potuit mereri. Secunda est, vtrum in instãti, &c. & hæc est valde difficilis. Tertio quid est, quod meruit, & quomodo sub merito corporis gloriam, cum sit quid indignius voluntate.

Igitur sic procedo. Primo ostendam quis est actus merendi. Secundo vtrum ab instanti potuerit esse in Christo. Tertio, quid meruit per talem actum. Primum fide teneo, quod etiam omne aliud meritum est meritum in virtute meriti Christi secundum Apostolum ad Romanos. Deus constituit eum mediatorem, &c. ergo. Et alibi: Sicut per peccatum vnius mors introiuit in orbem terrarum, sic, &c. sed quomodo Christus tunc potuit, & modo non potest, & quomodo beati non possunt mereri, hoc valde est difficile. Et tunc sunt duo modi dicendi. Primus modus est vnius Doctoris antiqui in scripto talis, quod Christus potuit mereri. Quod probatur sic: Quicunque habet, quod requiritur ad meritum, potest mereri: sed Christus donec fuit viator, habuit, quod requiritur ad meritum: ergo potuit mereri: ergo. Maior patet, minor probatur sic: Meritum nihil aliud est, quam E facere sibi debitum illud, quod actu debetur secundum iustitiam distributiuam. Iustitia autem distributiua exigit duas partes, scilicet distribuentem, & cui fit distributio, scilicet elicientem, quæ patitur iustitiam, & de ista iustitia est inquisitio, & ordinatur, quod habeat omnia, quæ requiruntur ad hoc.

Primum est, quod eliciens sit agens patiens defectum alicuius, quod acquiri potest. Secundo, quod sit agens istam actionem non necessitate naturæ, nec violenter, ip talibus enim nec laudamur, F nec vituperamur. Tertia, quod ista actio habeat æqualitatem perfectionis, vel proportionis ad meritum. Vbi nota ad euidentiam istius tertiæ conditionis, quod iustitia commutatiua redditur actu producto, verbi gratia pro labore exigit æqualitatem quantitatis 6. Ethic. Nunc sic est, quod maxima actio non valeret meritum minimum, vel minimum gradum gloriæ æqualitate geometrica, scilicet quantitatis: talis enim iustitia, qua redditur gloria actionibus nostris, non potest esse iustitia commutatiua: sed est iustitia distributiua, quæ exigit æqualitatem, non in quantitate, sed in proportione. Verbi gratia, istud volo dare istis duobus: vnus autem laborauit in duplo, quod alius, & ideo dabo sibi duplam portionem. Iustitia, qua istis do istud, vni vnam partem, alteri duas, non est commutatiua, sed distributiua, hoc est quia meritum paratur secundum proportionem laboris, vt sicut iste se habet ad illum laborem, sic se habet in merito. Oportet ergo, quod tali proportione sit actio proportionata, istam proportionem non facit quantitas: ergo oportet, quod actio sit informata charitate, alias nullam posset habere B proportionem ad meritum. Ista tria fuerunt in Christo, nam primum fuit in eo passio, ad gloriam pertinet impassibilitas, & corporis. Item secundo fuit actuum suorum voluntas. Item tertio sua actio fuit charitate informata: ergo sequitur, quod cum Christus habuerit omnia, quæ requiruntur ad posse mereri, quod potuerit mereri. Contra: Iste modus magis impedit, imo est ad oppositum, & ostendo primo, quod maior tua est insufficiens, qua dicis, agens patiens defectum eorum, quæ pertinent ad beatitudinem, potest mereri, si sit C agens libera voluntate, & sua actio sit informata charitate, accipio tuam maiorem, agens, &c. tunc sumo sub: sed Petrus in paradiso indiget aliquo, quod pertinet ad beatitudinem, scilicet corpore: ergo non merebitur.

Item, est agens per voluntatem, & actio sua est informata charitate, & tamen non sequitur, quod posit mereri, vel ergo maior tua erat insufficiens, vel minor est falsa: vel si minor sit vera maior, est falsa. Item arguo in speciali contra minorem sic.

Dicis, quod Christus fuit Dominus actuum suo- D rum. Contra: Ille, qui non potest in suspensione actus, nõ est dominus sui actus: vnde 3. Ethic. esse dominum est posse hoc facere, & idem non facere, & tamen libertas cum hoc stat, quod est aliud a Domino. Tunc sumo sic, sed Christus non est dominus actuum suorum, quia non habuit in potestate actum meritorium, & eius suspensionẽ: ergo. Maior patet & probata est: probo minorem, quia alias Christus potuisset peccare, vel peccato omissionis, vel commissionis, quod est impossibile. Tertio sic: Qua ratione agens necessitate naturæ non potest mereri, eadem ratione agens necessitate immobilitatur, quia ratio vtriusque est determinatio ad vnum: sed Christus egit omnia opera necessitate immutabilitatis, alias potuisset peccare: ergo.

Item quarto cõtra tertiũ dictum, arguo sic. Nulla voluntas est principium merendi, quæ est patriæ, & non viæ; alias beati possent mereri: Sed charitas Christi fuit in summo gradu, & fuit beatifica: ergo non proportionatur ad mercedem. Tunc sumo oppositum maioris. Christus non habuit in potestate sua opus meritorium, quia alias potuisset peccare. Et confirmatur, quia eadem est immutabilitas in Christo, & in beatis, nec actio sua fuit informata charitate viæ, sed magis patriæ: ergo nulla actio Christi fuit meritoria, alias esset meritoria actio, quam habet hodie.

Nec iuuat habere corpus, & animam passibilia, quia quod in viribus inferioribus non haberet rationem meriti, sed ex voluntate Christi, quia elicitur à voluntate beata, &c.

Alius modus ponẽdi, quod Christus potuit mereri triplici via, proportione inquantum faciebat actus, qui erant contra affectionem commodi, & te-

& tenebat affectionem iustitiæ, nam in voluntate A
est complantata affectio commodi, & iustitiæ, vnde
omnes volunt iustitiam. Item secundo, quia me-
ritum dicitur respectu illius rei, quam nondum
quis habet: sed gloriam corporis ab instanti con-
ceptionis Christus nondum habuit, sicut etiam
ea, quæ pertinet ad exteriorem eius excellentiam.
Tertio, quia potuit mereri per portionem superio-
rem quoad omnes actus.

Primum sic probatur: Omne agens non habens
omne, quod potest velle per affectionem commo-
di, potest mereri ex retentione istius per affectio- B
nem iustitiæ. Istud declaro sic. Demeritum est ex
affectione commodi: sed meritum est ex regula iu-
sti, quæ est respectu Dei, tunc si regulas vnam affe-
ctionem per aliam, habes meritum, vt si vis come-
dere affectione commodi, regula istam affectionē
regula iustitiæ respectu Dei, & mereris. Maior er-
go est deducta. Tunc sumo sub: sed Christus, dum
fuit in via, non habuit omne, quod potuit velle,
per affectionem commodi, quia non habuit immor
talitatem corporis, nec impassibilitatem animæ.
Item, cibum, & potum quando esurijt. Item som- C
num, & sitim, & vigiliam, & multas passiones ha-
buit, quæ erant contra affectionem commodi, tunc
tales passiones, ex quo poterat regulare affectione,
& regula iustitiæ, poterat mereri. Ex hoc apparet,
quod cum beatis nihil occurrat, quod sit contra-
rationem commodi, nec Angelis etiam, qui circa
nos sunt, non possunt mereri: sed Christus potuit,
vnde aliqui meritum Christi attribuunt passioni-
bus, quæ sunt contra rationem commodi, vel affe-
ctionem commodi.

Nunc declaratur secunda via, quod meruit in- D
omnibus actibus portionis inferioris. Ad cuius evi
dentiam sciendum, quod ratio superior, & infe-
rior respiciunt intellectū, & voluntatem, ita quod
intellectus, & voluntas respiciunt superiora, vt
Deū, & pertinent ad superiorem rationem. Prout
vero respiciunt inferiora, vt proximum, & huius-
modi, dicuntur ratio inferior: actus ergo portio-
nis inferioris est proximum diligere, & omnia,
quæ respiciunt inferiora. Tunc arguitur sic: Om-
ne agens, vt in via est, potest mereri inquantum
viator: sed Christus secundum totam portionem E
inferiorem fuit viator: ergo. Maior patet; probo
minorem. Illud dicitur in via, quod non est in
termino, nec est adhuc satiatum: sed portio infe-
rior in Christo fuit non in termino, nec fuit satia-
ta: ergo.

Dices, quod imo, quia non potuit portio infe-
rior deordinari, & peccare, saltem quoad impas-
sibilitatem; quod autem non inordinaretur, &
non deficeret, erat, quia nitebatur portioni supe-
riori, quia portio, vt inferior est, non beatificatur:
ergo totum habuit quicquid habere potuit, & sic F
fuit satiata. Dico, quod non, & probo, quia non
habuit saltem impassibilitatem. Quod autem non
inordinaretur, & non deficeret est, quia nitebatur
portioni superiori: sic ergo secundum omnes actus
portionis inferioris, Christus potuit mereri.

Nunc de tertia via probatur, quod, scilicet Chri
stus potuit mereri secundum portionem superio-
rem, & hoc dupliciter primo: Quia meritum est in
inferiori portione, vt regulatur portione superio-
ris, & in hoc consistere potest ratio meriti. Secun-
do mereri potuit per actum beatificum diligendo
Deum, & creaturas in Deo, & hoc sic probatur.
Omnis actus, qui potest acceptari, est meritorius
pro eliciente illum actum: sed Trinitas potuit ac-
ceptare omnes actus illos pro Christo, & pro no-
bis: ergo. Probo minorem: Illud, quod pendet ex
mera Dei voluntate, seu quod Deus vult, potest in
illud: sed quod acceptetur actus, est ex mera Dei
voluntate: ergo Deus potuit actum illum beatifi-
cum acceptare, & de potentia absoluta posset actus
Angeli acceptare: & ratio, quare iste meretur, non
ille, est conditio personæ, quia meritum non so-
lum aspicit actum, sed potentiam, sicut propter
amicum facit quis plus, quam pro alio suppositio
eodem actu. Sic ergo quia Christus erat viator,
& non habuit, vt sic, impassibilitatem, & immor-
talitatem, potuit mereri secundum, quod est in tri-
plici modo.

Hic sunt mihi dubia tria secundum tres vias as-
signatas, & arguo contra eas. Primo contra pri-
mam, accipio suam propositionem maiorem, om-
ne agens non habens, &c. tunc sumo sub; sed ani-
ma Petri, vel Lini non habet, quicquid potest velle
affectione commodi. Probatur, quia anima Petri
ita affectat corpus suum, sicut Christus impassi-
bilitatem: ergo in regulando istam affectionem po-
test anima Petri mereri, quod est impossibile. Di-
cit, quod Petrus non habet actum elicitum, quo
anima sua velit corpus, sed solum est naturalis in-
clinatio. Contra: idem dicam de Christo: nam si
Christus habuisset actum elicitum ad velle affe-
ctionem commodi, peccasset, sed suspendebat a-
ctum per actum iustitiæ.

Dicit secundo, quod anima Petri non immobi-
lizatur, vt idem velit, quod Deus non vult. Con-
tra: Idem dicam de Christo. Item, ita potest volun-
tas peccare in non regulādo affectionem commodi
respectu boni, sicut in fugiendo respectu mali: sed
in Angelis nō est satiata affectio respectu boni: ergo
saltem in regulando potuerunt mereri. Dices for-
te, quod Angeli habent quicquid possunt velle, &
sic, &c. Contra: non est verum, quod assumis, nam
possunt velle multos actus, in quibus est gaudium
accidentale. Et si dicis, quod habent affectionem
omnes alias satiantem. Idem dicam de Christo,
quod habet talem affectionem, scilicet beatifi-
cam.

Item secundo sic: Habens affectionem non satia-
tam potest mereri regulando, sicut demereri non
regulando: sed damnati, & Angeli mali possunt
se habere non regulando: ergo possunt continuè
demereri, & sic posset continuè eorum pœna essen-
tialis augeri, quod est falsum, quia licet peccent,
non cadit in peccatum eorum imputatio. Item:
affectione commodi secundum te nō est meritum,
sed in affectione regulata: sed quantum ad portio-
nem erat in termino: ergo suus actus non erat me-
ritorius. Item: Ratio superior, & inferior sunt vna
potentia denominata à diuersis actibus, & obie-
ctis: tunc quando est vna, & eadem, si in vno est
satiata, est etiam in alio: ergo remouet ibi illud
insatiatiuum.

Nunc de secunda via. Contra eam sunt eadem
dubia, nam portio inferior in Petro non est satia-
ta, nec in damnatis, nec in Angelis affectio est sa-
tiata, nec affectio Christi, quantum ad omnia gau-
dia accidentalia, & tamen nullus istorum nunc est
viator.

Nunc de tertia via ponit eam ille Doctor sub du
bio; sed alij sequentes eum tenēt pro firmo, & pro-
bant

bant eam rationibus. Adducūt etiam vnam ratio- A
nem principalem, & aliam solutionem, & aliquas
causas, quæ possent adduci. Primo, quid sit actus,
qui non ponit extra terminum viæ, potest esse me-
ritorius: sed Christus esto, quod fuerit beatus, si-
mul cum hoc fuit viator: ergo actus suus, quo erat
beatus, vt sic, non ponebat eum extra statum viæ:
ergo.

Item: si ille actus nō est meritorius, aut est quia
est dignus quocunque alio, ad quod ordinatur; aut
est ratione actus, qui non est spontaneus; aut quia
ille actus est præmium; & præmium, & meritum B
manifestum est, quod non sunt idem: sed neutro
istorum modorum, videtur, quia sequatur, quod
omnis beatus possit mereri. Primum non impedit,
quia actus voluntatis est nobilior in Christo, quam
incorruptibilitas corporis, & tamen hoc est præ-
mium illius. Nec propter secundum, quia actus
ille est spontaneus in Christo, eo quod cooperatur
obiecta beatitate sua voluntas. Nec tertium im-
pedit, quoniam possibile est meritum, & præmium
esse idem, quia idem in nullo signo potest esse me-
ritum, & in alio præmium. Nec etiam quartum, C
quia Christus fuit in statu viæ, quod non est de
beatis, & sic per actum illum Christus meruit.

Istud ego non reputo verum, quia crederem,
quod pari ratione Christus posset mereri hodie, &
arguo ex opposito primæ rationis sic: Ille actus,
qui ponit extra statum viæ, non est meritorius, vt
sic: sed actus beatificus in Christo, vt sic ponit ex-
tra statum viæ: ergo, vt sic, non est meritorius. Ma-
ior patet, & ipse concedit eam. Probo minorem,
quia Christus fuit viator, & comprehensor, & sic
vna in termino, sed non eodem actu: ergo alio fuit D
in via, & alio actu in termino. Non fuit autem
in termino alio actu à beatifico: ergo fuit actu bea
tifico in termino: sed per illud, per quod aliquid est
in termino, per illud est extra viam: ergo per actum
beatificum fuit Christus extra viam. Item iste va-
riat medium, nam actus beatificus permittebat es-
se in via, sed non ponebat. Et confirmo sic: nul-
lus actus beatificus est meritorius, vt probatum
est: ergo. Probo minorem, quia licet Christus es-
set viator, ille tamen actus non ponebat eum in
via, sed solum tenebat ergo, licet posset mereri, E
non cum isto actu, sed cum illo actu, qui ponebat
in via. Item dicit Magister in litera, quod Chri-
stus habuit aliquid de omni statu, sed statum pa-
triæ habuit per actum beatificum: status autem
patriæ non est status merendi: ergo illo actu non
potuit mereri.

Item ostendo secundo, quod omnes instantias,
quas enumerat in secunda ratione, non soluuntur.
Primo, non vitat primum inconueniens, quod om-
ne, quod est ex natura rei habet ordinem ad primū
sicut ad finem, sed talia secundum quod huiusmo- F
di sunt sine indigniora.

Item non vitat secundum inconueniens, quod
licet voluntas Christi cooperetur ad hoc, ex quo
talis actus necessitate immutationis non est impu-
tabilis. Dicit, quod hoc est, quia Deus manute-
net, placet mihi quia ex hoc habeo, quod immu-
tabilis. Itē, omnis actus meritorius, oportet quod
ab aliquo eliciatur spontaneè; & meritoriè: sed a-
ctus beatificus non elicitur, nec imprimitur meri-
toriè: ergo.

Item tertium non soluitur, quia præmium, &
meritum, non solum debent differre per extrinse-
ca, & signa intellectus tui, sed oportet, quod ex A
natura rei.

Item quarto: si ex formali ratione competeret
sibi meritum, sic pari ratione esset meritum neces-
sario in beatis.

Tertio arguo contra conclusionem: Impossibile
est, quod actus ex natura rei sit meritorius, qui ex
natura rei est finis omnium actuū humanorum: sed
actus beatificus est finis: ergo. Maior patet, quo-
niā quæro quid est dictu meritorium, certē nil nisi,
quo merces sit debita debito iustitiæ non commu
tatiuæ, nec etiā distributiuæ, q istud non constituit
debitum inter illud, cui distribuitur, & quod distri-
buit, sed inter duo quibus fit distributio, vt distri-
buere isti, & illi secundum laborem comparando,
nam comparando ad vnum non est iustitia, labor
istius habet meritum. Iustitia enim distributiua
est inter duos, quibus distribuitur, & inter duo, quæ
distribuuntur, vt pater familias dabit vnum dena-
rium cuilibet tantum, quantum laborarint.

Item, quod consistit in medio duorum: sed non
in proportione, quia quæro quare est debitum isti
vel ambobus, non est ibi iustitia commutatiua, C
nam laborans aliquo modo emit ergo, quæ iusti-
tia distributiua inter præmium, & meritum, certe
non est aliud, nisi ex natura rei, quia quod est ad
finem, debetur fini, si per se sit acquisibilis. Si au-
tem non est acquisibilis per se, tunc cum fecero,
quod est ad finem, dabitur mihi finis: ergo Deus,
qui supplet omnem defectum, ad finem dabit mihi
finem, sicut iustitia mea exigit, quod corpore or-
ganizato infundatur anima rationalis, Deus, qui
supplet defectus in instanti, quo corpus est organi-
cè completum, animam infundit: ergo ibi est iusti-
tia commutatiua, non quod sit emptio, sed quia
est ius, quod debetur ei, quod est ad finem, & po-
stea super hoc est iustitia distributiua, quia debe-
tur isti iure primum ex natura eorum, quæ sunt ad
finem: sed quod tantum dabis isti, & tantum illi
est iustitia distributiua, & ideo voluntas diuina
acceptat actum virtutis, & non alium actum, quod
non est à casu, imo ex natura rei, quia iste actus ha-
bet ordinem ad acceptionem, non alius. Sic ergo
maior est vera. Minor patet 5. Ethic. Beatitudo
enim finis humanæ vitæ etiam in quocunque gra-
du, quia habens vnum gradum per illum non ordi-
natur per se ad alium, quia iste ex natura sua est
finis, & ideo non ordinatur ad alium, imo est pro-
pter se; quod patet, quia isti gradus sunt eiusdem
rationis: Inter illa autem, quæ sunt eiusdem ratio-
nis, non est ordo finis. Dicit, quod imo, quia in-
voluntate Dei est, quod hoc habeatis, vt latro ha-
buit pro vno verbo.

Respondeo, quod forte tam intensus fuit actus
latronis interior, quod mereabatur. Item dico,
quod non nego, quin Deus possit dare gloriam
absque merito: sed hoc dico, quod aliud est dare
gratis, & aliud dare ordine iustitiæ; vnde in primo
Deus coronat merita, quæ sunt sua dona, & est ibi
ordo iustitiæ, quia meretur coronam ex natura
rei, & ideo Christus in Euangelio non allegauit
actum iustitiæ, sed gratiam: Vnde dixit: Nonne
ex denario conuenisti mecum, &c. potest ergo
Deus facere, quod vult, sed quod iste actus beatifi-
cus sit meritorius, ex natura rei non potest, quia
immutaret ordinem.

Item: nullus actus, qui est sequela actus beatifici,
est meritorius, probo: quia sicut finis non est me-
rito-

ritorius, sic & omnia, quæ sequuntur ex fine, vt obsequium Angelorum.

Dicit, quod imo præmium accidentale. Dico, quod illud non habet rationem præmij, quia est datum, non acquisitum.

Dico vlterius, quod mihi videtur, quomodo scilicet stat, quod Christus fuerit beatus, & potuerit mereri, & totum est vt videatur, quomodo fuit viator, & quomodo formaliter. Et primo teneo. duo.

Dico primo, quod passibilitas animæ, & corporis immortalitas ex istis non fuit Christus viator: ista enim non faciunt viatorem formaliter, quia hoc habent damnati, qui nō sunt viatores, nec possunt mereri. Dicit, quod hoc est, quia illi sunt obstinati. Idem dicam de Christo, quia sicut in damnatis obstinatio est ratio non merendi, sic in Christo immutabilitas.

Item status viæ est mereri: ergo conditio quæ est ratio merendi saluat statum viæ: sed illa non est ratio merendi, sed aliquid in voluntate affectione commodi. Item illæ potentiæ dicuntur viatrices, quæ in fine animæ sunt in termino. Ideo dico, quod necessario consistit in voluntate, & intellectu.

Tunc Respondeo secundo, quod non esse satiatum affectione non est ratio constituens viatorem, quia satiata erat actu elicitiuè, & licet esset inclinata, sic anima æquè inclinatur ad corpus.

Igitur tertio dico actum, quo formaliter est viator. Dico, quod ista conditio consistit in duobus, quod aliquis possit habere actus ordinatos ad finem. Secundo, quod omnes actus suos, qui sunt ad finem, non eliciat fine habito, nec fuit sequela finis. Declaro primam cōditionem probo sic: Viator est verbum medians ad finem, ideſt, præcedens, tunc sic: illud, quo formaliter aliquis præcedit, est in via: sed actu, qui est ad finem, aliquis formaliter præcedit: ergo. Maior patet, minor etiam, quia actus non sunt, nisi in passo. Quandoque per istos actus, qui ex natura rei sunt ad finem, habetur finis, & quanto sunt plures actus, tanto est finis magis debitus. Et confirmatur per oppositum, quia sicut se habet cōditio comprehensoris ad statum suum; sic conditio finis ponit in statu finis: ergo conditio, &c.

Secundum declaro sic; quia si non præcedunt finem, sed sunt sequela, iam esset in statu, & non in via: ergo oportet, quod istos actus eliciat absolutè. Ergo istam diuisionem do, quod omnis creatura intellectualis, aut elicit actum propter finem non adeptum, & tunc est in via, nam actus faciens illum accessum ascensionis disponit, &c.

Secundo, si iam habet finem adeptum, & tunc tales actus elicit non propter finem, sed ex fine; ita quod hic est ordo conuersus à primo modo; primo enim modo finis habetur ex actibus & isto modo actus eliciuntur ex fine, tertio modo, quod nunquam fuit, nisi in Christo, quod habeat finem adeptum, & actus aliquos non eliciat, tanquam ex fine, sed ad finem. Igitur creatura est aliquid, tendens ad finem, eliciens actum primo est in via tendens ad finem. Secundo modo pene beata. Tertio modo partim sic, & partim sic, nam vt habet finem in statu, tunc elicit actus nō ex fine, sed alio modo est in via. Igitur, quod sit de possibili dari tertium scilicet, quod aliquid sit in statu, & possit elicere actum alio modo, quam ex fine, vt scilicet est ad finem, & ostendam fuisse in Christo, vt fuit viator. Sed hoc facit difficultatem, quia actus alios excepto beatifico Christus poterat elicere non ex fine, arguo sic: Habens volitionem continentem omnes alias in virtute, ex illa pōt elicere oēs alias, & tunc elicientur illæ, vt sequela, & tunc non cadit contra talia meritum, vt patet de angelo Tobiæ. Iste. n. aut ex dilectione potuit actus elicere in Tobiā seruando ad Dei amorē, & huiusmodi; aut non: si sic, pari ratione concedam hoc de Christo; si aliter ergo, vt sic, fuit viator. Item sequitur secundum hoc, quod Christus potuit elicere actus alios a visione beatifica, qui non ordinantur ad istam, & hoc est impossibile, quia potentia simul non est sub duobus actibus. Respondeo, dico, quod hoc fuit in Christo dispensatiuè. Nam in intellectu Christi potuit esse non in proprio genere rerum, absque hoc, quod oriretur ab ista, quæ in verbo: & sic pari ratione potuit in Christo esse dilectio rerum in proprio genere, absque hoc, quod oriretur à dilectione Verbi. Dices, quod sic poterit dici de Gabriele. Contra: Omnis modus, quo potētia potest ferri in actū sequens rectum iudicium rationis, fuit comitatus Christum: sed voluntas potest ferri in dilectionem beatificam, & in aliam vt huius hominis, & in aliquo proprio genere, quæ tamen non esset creaturæ, & vt sequela ex dilectione beatifica: ergo.

Quod dicis idem posse dici de Gabriele. Dico, quod si Deus voluisset, bene verum est: sed hoc fuit regulariter in Christo, & dispensatiuè. Isti autem sunt modi oppositi, scilicet entis in fine, & non in fine; tunc voluit Deus, quod voluntas Christi habuerit duos modos istos ferendi se dispensatiuè, non autem dispensauit cum alijs.

Nunc ad tua dubia. Ad primum concedo maiorem. Dico enim, quod ex dilectione verbi potuit habere dilectionem omnis creaturæ, sed in voluntate Christi erat alius modus ferendi, vt dictum est, quo potuit habere dilectionem creaturæ, absque hoc, quod oriretur ex dilectione beatifica. Et quod dicit, quod isti actus sunt incompossibiles in vna potentia, ex quo non sunt idem actus, nec isti actus potentiæ, quibus diligebat creaturas erant actus dilectionis beatificæ.

Dico, quod tales actus elici ex dilectione beatifica est dupliciter, vel quod hoc dicat ordinem causæ efficientis, & sequelæ, & sic Christus non eliciebat quoscunque actus. Si autem ly, ex, dicat ordinem causæ finalis, sic omnes actus Christi eliciebantur ex visione beatifica, quia omnes tales actus actus ordinabat ad istam visionem: Gabriel autem Angelus est in statu, ideo voluntas sua, vel intellectus non habuerunt illum modum ferendi.

Tunc his visis ostendo, quod Christus potuit mereri, sic: Omnis agens habens actum, qui ex natura rei ordinatur ad finem, nec est sequela finis, potest isto actu mereri, quod meritum est nō nisi debitum, quod fundatur super connexionem actuum ad meritum ex natura rei: sed Christus est talis agens: ergo.

Tunc dico, quod omnibus actibus, quibus potest homo mereri, potuit Christus mereri, vt diligendo Deum, & similibus, non in quātum sunt ex fine, sed vt sunt ex natura rei ordinati ad finem: ergo formaliter Christus fuit comprehensor per adeptionem finis, & viator dispensatiuè.

AR-

ARTICVLVS II.

Vtrum Christus meruerit actualiter ab instanti suæ conceptionis.

NVnc de secundo articulo sunt duo modi dicendi. Dicunt enim quidam, quod Christus ab instanti suæ conceptionis non meruit actualiter, sed habitualiter, quia actus meritorius est elicitiuus, vt tactum est in argumentando. Alij dicunt oppositum, quod non repugnat ex parte intellectus, nec volūtatis, quia Deus, vt Deus, potuit finem supernaturalem ab instanti conceptionis infundere, & volūtas, in instanti quo est, potuit velle, tunc voluntas potest se determinare pro illo ad volendum alteram partem, & illam poterat Deus acceptare, & sic potuit etiam circa illum actum esse ratio meriti. De hoc dixi in secundo de Angelis. Dico ergo, quod Christum potuisse mereri ab instanti conceptionis intelligitur duobus modis, vel ex puris naturalibus, vel pro vnione diuina. Primo modo intelligendo, vt dato, scilicet, quod Deus infuderit omnes species, & habitus in anima Christi a primo instanti, vtrum potuerit mereri, vel elicere actum meritorium ex illis habitibus mediantibus illis speciebus ex puris naturalibus.

Dico, quod non, quia primus actus intellectus, vel esset actus, quo conciperet beatitudinē, & tunc ibi planum est, quod non cadit ratio meriti, quia talis actus non est elicitiuus: aut ille actus etiam ex alio principio, & tunc dico, quod ex puris naturalibus nō potest à primo instanti mereri illo actu, quia talis actus ex illo principio est cum discursu, & in Angelis oportet dare alium ordinem, ex illo principio viderat istud fiendum, & tunc, &c.

Si autem secundo modo, dico, quod sic: Quod Deus simul potest ab vno in aliū simul duos actus conseruare, tunc pro primo instanti Deus potuit aliqua elicitiua infundere, & in eodem instanti potuit voluntas per suum ferri in illam, & sic acceptare, & ex hoc mereri, & sic isto modo Christus mereri potuit ab instanti conceptionis: & si potuerit, est dicendum, quod fuerit de facto, quia quicquid possibile, &c.

Ex hoc patet, quod quia Angeli, & dæmones relinquebantur in suis naturalibus, non potuerunt à primo instanti suæ creationis mereri.

Sed hic est dubium, quis est actus, quo Christus sic merebatur in primo instanti. Dico, quod propositum de omnibus implēdis, quod postea impleuit, nam in primo instanti suæ conceptionis fuit ei impressa voluntas de reparatione humani generis, tunc Christus habuit vnum actum, quo omnia in eodem instanti elegit, & istud propositum fuit meritorium; nam dum actu patiebatur, non erat aliud meritum, quia propositum interius, & sua executio exterior concurrebant ad vnam rationem meriti.

Hic est aliud dubium. Istud propositum fuit immobile: vbi autem non est libertas, ibi non videtur cadere meritum: ergo. Respondeo, dico, quod ad rationem meriti non exigitur posse in oppositum actum: vnde tota ratio, quæ est præmium, quod est debitum iustitiæ commutatiuæ, & fundatur super ordinem actus ad finem, omnia illa fuerunt in actu stante immobili, vt in beata Virgine.

Ad Dubium de charitate, quæ erat patriæ, non quantum ad actum, sed quo charitas proprie est ratio merendi. Dico, quod non repugnat ratione, quod non eiusdem rationis; quia sunt eiusdem rationis. Nec ratione intensi gradus, quia beata Virgo habuit intensiorem gradum charitatis, quā multi, qui sunt iam in patria; vel erant tunc, & tamen merebatur secundum illam. Sed dico, quod est ex parte actus, qui non est finis, nec sequela præmij.

ARTICVLVS III.

Quid Christus meruerit.

DE Tertio Articulo principali, quid meruerit sibi; Vtrum actum beatificum. Dicunt quidam, quod sic: sed teneo, quod non, quia non apparet quo actu: nam non eodem actu, scilicet beatifico, quia talis actus non est ad finem: nec alio præcedente, vt patet. Et ideo dico, quod actum beatificum habuit absque omni merito, sicut vnionem. Dices: ergo gloriosius sunt aliqui præmiati, quam Christus ex proprijs meritis. Dicunt aliqui per interemptionem, vbi præmium non cadit sub merito. In Christo autem creatus fuit actus beatificus, qui non potuit cadere sub merito.

Dicunt alij ad maiorem, quod imo iste fuit gloriosior, qui in Christo, quia in maiori gradu; vnde eorum qui sunt in paradiso, quidam offenderūt solum originali, quidam actuali, quidam nullo, sicut est de Christo, & ideo habuit summum gradum gloriæ, sed tamen sine merito. Et ad argumentum tuum, si accipis pro laude, verum est, quia merita sunt laudabilia: sed si intelligis beatius, non est verum, nam sua gloria est altera.

Quid dicendum: Meruitne corporis immortalitatem, & non putrefactionem? Videtur, quod nō, quia præmium est dignius merito: sed illud propositum fuit dignius: ergo. Dicunt quidam, quod ideo fuit nobilius, quia pertinet ad gloriam: ergo. dico, quod præmium vel adæquat meritum, & isto modo immortalitas corporis, vt est sequela, non est præmium Christi; vel non adæquat, sed ordinatur, & est sequela eius, quod adæquat: tunc dico, quod sic, sed per accidens, quia solum est sequela eius, ad quod actus meritorii habebant connexionem, tanquam ex natura rei. Exemplum. Arist. 8. Ethic. dicit, quod honor est præmium virtutis: sed certum est, quod virtus plus valet honore, & ideo oportet dicere, quod adæquatio, & intrinsece præmium virtutis est fœlicitas, sed honor est præmium, tanquam illud, quod sequitur fœlicitatem, & sic solum vt sequela. Tunc dico, quod actus, quos Christus elicuit, ex se merebantur beatitudinem, & quia iam habebat, ideo fuit eis sequela beatitudinis data, scilicet immortalitas corporis, & quia illud non æquat meritum, ideo & gratia, & quicquid datur omni homini Christiano, respondet vt præmium illi actui. Et hoc de totali quæstione. Nunc ad argumenta in oppositum.

Ad primū nego Antecedens, & tu probas, quod beati non merentur, &c. Dico, quod non est simile, quia actus omnes sunt actus beatorum ex fine adepto. Ideo non debetur eis meritum, cum non habeant ordinem ad finem, sed magis, sint sequela finis. In Christo autem non omnes actus fuerunt huiusmodi, vt pater supra.

Ad

Ad secundam probationem dico per idem, vel forte non meretur, quia secundum Apostolum ad Rom. 8. interpellat pro nobis. Dico, quod secundum aliquid mercatur dupliciter, vel proprie, vt est actus, cui debetur stipendium, & sic isto modo non meretur nobis.

Alio modo meretur large, quod idem est, quod obtinere per preces, & sic rogans alium pro alio, pro alio meretur exauditionem, sed totum est ex merito præcedenti.

Ad aliud per eandem rationem. Et quod vltra arguis, dico, quod in Christo erant organa imbecillia, & phantasia impediebatur: sed tamen inerat, quod semper vigilabat, vt intellectus suus per species infusas, qui sine phantasmate negotiabatur. Ité in instanti suæ conceptionis fuit sibi passio præsentata, & statim fuit fessus, & sic meritum. Ad aliud de Angelis dico, quod non est simile, vt patet in corpore quæstionis. Ad aliud dico, quod verum est quantum ex puris naturalibus: sed non ex voluntate diuina.

DISTINCTIO XX.

DE PASSIONE CHRISTI.

Circa Distinctionem Vigesimam, vbi agitur de necessitate passionis Christi quæro duas Quæstiones: Primo de efficacia passionis. Secundo de necessitate. Prima quæstio est: Vtrum meritum passionis Christi fuit infinitum. Secunda quæstio est: Vtrum mors Dei hominis fuerit necessaria pro lapsu humani generis reparando.

Quæstio I.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum meritum passionis Christi fuerit infinitū.

CIRCA primum arguo quod non primo sic: Meritum passionis fuit nullum: ergo non fuit infinitum. Probatio antecedentis, est, quia factum facere nihil est facere: ergo quod factum est, debitum fuit.

Item: non fuit debitum, sed Christus ab instanti suæ conceptionis fecit sibi debitum præmium: ergo. Et confirmatur ista ratio, quia Christus ab instanti suæ conceptionis meruit: tunc autē meruit omne meritum, aut aliquod; non isto secundo modo, quia meritum Christi fuit infinitum: si primo modo, qui dicit omne, nil excludit: ergo. Item in passionibus non meremur, vt Philosophum iustum pati non est iustum. Item secundo sic: Non est possibile in toto vniuerso præmium infinitum: ergo nec meritum. Antecedens patet, quia Deus non potest dare beatitudinem infinitam, quia nec sic in Christi anima. Consequentia probatur, quia meritum, & præmium sibi correspondent. Et confirmatur, quia secundum hoc plus posset esse meritum, quam Deus posset remunerare. Dicis, quod Christus habuit meritum infinitum, quia beatificationem infinitorum, si essent infiniti beati.

Contra: Meritum & præmium correlativa: ergo si vnum & aliud. Item, pono vnum meritum, cui respondebit illud, tunc accipio aliud, & isti vel respondebit illud, vel nihil, & erit otiosum. Item: Meritum est circumstantia actus: sed stante subiecto finito nullum accidens infinitum: sed velle Christi, & actus, quo volebat pati, erat finitus: ergo. Item, meritum non potest excedere principia elicitiua: sed voluntas Christi, & eius electio erant finita: ergo & meritum.

Dicit, quod fuit infinitum ratione personæ. Contra: illi non competit mereri, quod potest dare alteri, quod meretur. Item, nullum creatum est infinitum: meritum est creatum: ergo non est infinitum.

Contra, quod per continuam resecationem & sectionem partis de subiecto non diminuitur, ipsum est infinitum, quia omne finitum per ablationem partis finitæ finitur: sed meritum Christi est huiusmodi, patet per baptismum cuiusliber, & per omnia talia huiusmodi semper accipitur aliquid de merito Christi, & tamen ipsum non diminuitur: ergo. Item: Merito Christi respondent merita infinita, deletio culparum infinitarum, & gratia delens culpas infinitas cadit sub merito. Respondeo, hic quatuor agam, primo de quæsito, secundo de quanto, tertio de quidditate eius, quod nobis meruit. Vtrum meruit nobis omnem gratiam & gloriam, vel: Vtrum gratia, & gloria cadant sub merito, & vtrum ab instanti suæ conceptionis, & quarto: Vtrū post mortem aliquid meruit.

De primo dicit quidam Doctor, quod ex natura rei, & forma, Christi meritum non est infinitum: sed bene, Deo acceptante, quia res sunt bonæ tantū, quantum Deus vult, & sic Deus acceptans in infinitum meritum, facit infinitum, inquantum acceptat pro infinitis hominibus redimendis. Primum autem sic probo, quia actus tantum acceptatur quantum est: sed velle obedire vsque ad mortem non est ex natura rei infinitum: ergo. Item, velle verbi in se est magis infinitum, quam velle naturæ humanæ existentis in Verbo: sed velle verbi non est formaliter infinitum: ergo.

Item, nullus actus excedit principia elicitiua: sed humana volūtas quæ erat eliciens, & charitas, qua informabatur erant finita: ergo. Si dicit, quod erat infinitum ratione personæ.

Contra hoc arguo dupliciter. Primo, quod persona Verbi non est apta mereri: sed meritum Christi dependebat ab humanitate: ergo. Sic ergo formaliter, & ex natura rei meritum Christi secundū istum Doctorem nō fuit infinitum: sed tamen Deus imponit pretium libere quod vult, & acceptat meritum Christi pro infinitis hominibus redimendis, & quantum ad hoc potest concedi, quod meritum Christi sit infinitum.

Hoc non placet mihi, videlicet sic omnia attribuere voluntati diuinæ, vel acceptioni diuinæ. Imo ex natura rei ostendo, quod oportet esse rationem acceptationis in re. Arguo primo sic: Tanta, & talis est diligibilitas, & acceptabilitas passionis Christi, quantum est odibilitas peccatorum, quod secundum istos iustè fuit redemptum genus humanum: sed peccata ex natura rei habent odibilitatem, vt patet

patet per illud Psal. 44. Dilexisti iustitiam, & odisti iniquitatem. Item: Ista odibilitas est ex natura rei, quia odire malum est perfectio, & ideo posset Deus dispensare obediendo ei, vt infinito per acceptationem, nec potest dispensare in præceptis primæ tabulæ. Item: Peccata habent odibilitatem infinitam, quia peccata possunt esse infinita: sicut ergo peccata ex natura rei habent infinitam odibilitatem; sic passio Christi ex natura rei habet infinitam acceptibilitatem.

Item probo, quod in ordine ad personam possit esse acceptatio infinita. Philosophus 5. Ethic. dicit, quod contra passum non est iustum, nisi persona ponderetur, vt quælibet persona abstrahens oculum cuiuslibet personæ, non est iustum; quod abstrahatur sibi oculus: ergo conditio personæ est, & esse potest intra rationem meriti: sed persona Christi ex natura habuit infinitam acceptationem: ergo potuit elicere actus infinitè acceptos, & sic meritorios.

Ad rationes suas, ad primam, dico per interemptionem maioris, quod actus est acceptabilis ex conditione. Ad aliud, quod non est magis acceptum, nec minus, quia nullo modo. In velle enim, vbi non cadit ratio meriti, quia non habet connexionem ad finem, cum sit finis simpliciter. Ad aliud verū dicit. Sed aduertendum ad solutionem argumenti, quod principia non solum sunt agentia, sed suppositum. Nunc ad propositum, persona eliciens actus erat infinita. Et ad confirmationem suam. Respondeo, quod verum est per modum efficientis, non autem per modum suppositi, quia pater non moriebatur: sed verum est, quod filius Dei moriebatur. Ad aliud dico, quod effectus est infinitus per meritum infinitum; imo est vnum integrum, ita quod vna pars potest esse a principio infinito, & alia à principio finito.

Ideo dicit vnus alius, quod meritū Christi fuit infinitum ex natura rei, & ex se secundum iustitiam commutatiuam. Sed meritum potest dupliciter considerari, vel quantum ad materiale, quod est bonitas; vel quantum ad formale, quod est acceptatio passiua. Si primo modo adhuc, quod est quædam bonitas extrinseca quæ est formalis denominatio: aut actus: aut est intrinseca bonitas, quæ debetur ex obiecto, & actu, & talis bonitas fuit finita, quia actus voluntatis Christi fuit finitus. Loquēdo autem de extrinseca bonitate actus, quæ est denominatio, sic dicit, quod quia Verbum eliciebat istum actū, qui denominatur in ordine ad personā, potest dici bonitas actus infinita. Si vero loquamur de formali, quod est in ipso merito acceptatio passiua. Dicit iste Doctor, quod illud formale potest dupliciter considerari, aut quantum sequitur rationem intrinsecam actus secundum iustitiam commutatiuam, & sic est dicendum, quod fuit finitum: vel vt sequitur denominationem in ordine ad personam, & tunc dicit, quod fuit infinita actio passiua, quia persona est acceptabilis in infinitum. Non capio istud de acceptatione extrinseca, & intrinseca; ostendo enim, quod acceptabilitas personæ sit intrinseca, arguo autem sic. Illa acceptatio est intrinseca actui, sine qua actus non habet certam acceptationem: sed aliquis actus non habet certam acceptationem, nisi vt est ponderata persona: ergo. Maior patet, probo minorē. Dico enim, quod actus, qui est alicuius, non habet certā acceptationem, nisi consideratione personæ, nam potest esse persona, quæ sic adsignificat, vt nulla sit acceptabilitas, aut si talis sit vilis: ergo conditio personæ est intrinseca. & cōfirmatur per Philosophum 5. Ethic. Contra passum non est iustum, &c. quia intra ipsum oportet includi conditionem personæ.

Ité: Actus non plus valet propter denominationem extrinsecā, nisi habet plus de bonitate formaliter: sed conditio personæ præcedit valorem actus: ergo conditio personæ pertinet ad bonitatem intrinsecam actus. Ité: Quando aliquid aspicit actū, sine quo non est talis actus, illud est de intrinseco illius actus: sed actus nō elicitur sine persona agente: ergo cōditio personæ est intrinseca acceptationi. Hoc aūt declaro sic: Sic se habet de acceptabilitate actus, sicut de moralitate eiusdem: sed bonitas moralis in actu nō solū est actus, sed integritas omnium circumstantiarū: ergo. Sed integritas circumstantiarum non solū oritur ex intrinsecis actus, sed ex conditione omnium requisitorum, quæ sunt quinque, tempus, modus, &c. Item 5. Physic. persona est de circumstantijs: ergo. Sic dicendum est de acceptatione actus, quod non solum erat ex ipso actu: sed ex omnibus exigitis condentibus fiet vna integra acceptatio actus: ergo bonitas speciei in actu est bonitas intrinseca: sed bonitas moralis est ex circumstantijs, inter quas cadit persona: ergo. Confirmatur 5. Ethic. contra passum non est iustum, &c.

Et post dicit, quod est iustū, cuius ratio est, quia quando solum ponderatur actus, non est iustum, nec est contra passum. Quando autem ponderatur malum, quod inde potest elici: puta, si Rex patiatur, tunc si debet esse contra passum, oportet ponderari conditionem personæ, & aliarum circumstantiarum, de quibus oritur conditio actus: ita quod omnes circunstantiæ faciant vnam bonitatem.

Hic nota, quod acceptabilitas non est nisi bonitas consurgens ex integritate circunstantiarum in ordine ad acceptantē iuste: & ideo bonitas moralis est ista acceptabilitas, quæ non est bonitas informans, sed circunstans: ita quod ex hoc, & hoc circunstantibus oritur bonitas, quæ est ratio, quod actus accepretur in infinitum. Secundo dico, quod actus de se non habet acceptabilitatem, sicut nec actus solum ex obiecto habet moralitatem: tunc dico, quod actui, vt sic, nullum præmium debetur, quia non habet bonitatē moralē, & per consequens nec acceptationē. Tunc ad quæstionem dico, quod meritum passionis Christi est infinitum habens infinitam acceptabilitatem ex natura rei, & intrinsecè.

Ad maiorem autem euidentiam primo insto, arguo sic: Bonitas meritoria fundatur æquè super connexionem, quæ est ad finem, & ipsius finis: sed in actu Christi non erat aliquod infinitum habens habitudinem ad finem. Probo, quia persona non habebat hanc habitudinem ad finem: ergo. Item, quod formaliter non habet ex se rationem meriti, alteri non dat rationem merendi: sed persona non habet ex se rationem merendi: ergo. Ité: Ratio meriti fundatur super actum circunstantiarum: sed nullus actus Christi erat infinitus, nec capiens circunstantiam infinitam: ergo meritum Christi non erat infinitum. Respondeo, dico, quod imo, probo sic. Quanta est bonitas actus moralis, tanta est eius acceptabilitas: quantæ autem sunt circunstantiæ, tanta est bonitas: ergo

quantæ ſunt circunſtantiæ, tanta eſt acceptabili- A
tas: ſed circunſtantiæ iſtius actus erat conditio per
quam eſt diligibilis in infinitum: ergo. Item: In
creaturis actus ordinatus perſonæ dat dignitatẽ,
& indignitatem improportionalis, vt patet de mo-
derato oculo, quod in prædicante verbum Dei eſ-
ſet peccatum mortale, quia ſic eſſet generalis in
audientibus ſuſceptio, & tamen in alio eſſet pec-
catum veniale: ergo conditio perſonæ facit diſtan-
tiam infinitam, quia vnum peccatum mortale
damnat hominem, quem non damnant infinita
venialia: ergo ſic in propoſito, iſte actus à tali per- B
ſona elicitus excederet ratione perſonæ omnem
alium actum in infinitum. Exemplum ad hoc, aſ-
ſurrectio Regis in aduentu tuo eſſet incompara-
biliter acceptior, quàm ſocij tui, & Imperatoris
acceptior, quam Regis, & maioris maior, & in-
finiti infinita; ſic etiam in propoſito, ſi mereretur
maior perſona, eſt maior acceptio, & ſi infinita
perſona, eſt acceptio infinita, quare potuit meri-
tum paſſionis Chriſti eſſe infinitum.

Quod autem ſic ſit de facto, probo ſecundum
quod tenent Doctores, quod ſi eſſent infiniti mun- C
di, & infiniti homines, ſufficeret, quod ſemel
oblatus eſt in conſeruationem ſeculorum. Tunc
arguitur ſic: Omne acceptans aliquid pro aliquo,
illud, quo acceptat, vel æquatur, vel excedit il-
lud, quod acceptat: ſed Chriſtus pro nobis acce-
ptauit, ſiue acceptam fecit infinitam acceptionem,
quia remiſſionem infinitæ odibilitatis, & hoc ra-
tione ſuæ diligibilitatis paſſiuæ, vt quo: ergo ſicut
diligibilitas fuit infinita, ſic acceptabilitas, & me-
ritum fuit infinitum.

Ad primum contra iſtum articulum dico, quod D
perſona, Verbi nõ eſt ad finem, ſed differt perſona,
vt perſona autem nunquam dat rationem meriti,
ſed bene inquantum circumſtantia, inquantum
actus acceptatur infinitè, non quod perſona im-
primat infinitatem in actu, quia aut eſt de agen-
te naturali, & intellectuali, quod ſufficit in ordi-
ne ad intelligentem, quod infinitas ſit ab alio, ſicut
à circumſtantia, & dico quod hoc eſt connexio, &
ordo ad infinitum meritum. Ad aliud dico, quod
licet verum eſt, vt in ſe, non tamen eſt verum, vt
actus erat ab illo, diligere autem eſt actus infini- E
tus, ſicut & ipſum eſt infinitum.

Verum eſt autem, quod eſt alia diligibilitas
actus, vt ad finem.

Ad aliud dico, quod actus vt actus eſt, finitur rea-
liter, & naturaliter: ſed in ordine moralis bonita-
tis, quæ non eſt intrinſeca, ſed circunſtans, non eſt
ſic. & hoc de iſto articulo.

Sed hic eſt dubium: Vtrum quodlibet meritum
Chriſti fuerit infinitum, & videtur, quod ſic. Dicunt
enim Sancti, quod minimus ſudor, & huiuſmodi
ſuffeciſſet ad redemptionem: ergo in quolibet actu F
Chriſti fuit meritum infinitum. Contra, tunc ſe-
quitur, quod fruſtra voluerit pati. Videtur mihi
dicendum, quod meritum paſſionis fuerit maius
merito omnium aliorum actuum: ſed hoc eſt diffi-
cile, cum omnia alia ſint infinita. Probo de paſſio-
ne, quoniam Sacramenta, & omnia alia attribuun-
tur paſſioni: ergo miracula, & paſſio ſunt pondus
omnium. Item: Conditio actus, & modus multum
faciunt ad acceptationem, eſto quod ſit eadem
perſona, vt ſi Rex veniat ad te, & vocet te, hic eſt
eadem perſona, ſed acceptabilitas ponderatur hu-
miliatione.

Ad propoſitũ, maior fuit humilitas Chriſti, qua
ſe humiliauit vſque ad paſſionem, & mortem,
quam vigilia & huiuſmodi, & ſic ratione maioris
humilitatis debuit actus ẽt magis eſſe acceptus, &
ſic credo, quod pondus totius meriti ſit paſſio. Sed
de alijs meritis aliorum actuum. Dico, quod ſunt
infinita: ſed quomodo eſt poſſibile, quod dictum
eſt, quia infinito non eſt maius? Reſpondeo, dico,
non eſt maius entitatiuè, ſed voluntate acceptante
actu intellectus, & voluntatis poteſt eſſe magis
acceptus. Vel poſſet dici, quod meritum paſſio-
nis cum omnibus alijs fuit vnum, quia totum or-
dinatur ad paſſionem; & ideo talis actus paſſio-
nis, & huiuſmodi, non deberet diſtingui, quia tota
vita Chriſti fuit vna potentia habens rationẽ vnius
meriti. Dico ergo, quod meritum Chriſti ex na-
tura rei eſt infinitum; ita quod iuſtitia commuta-
tiua debet infinitè acceptari.

De ſecundo articulo videtur, quod non, quia
quando aliquid eſt infinitum, non compatitur ali-
quid aliud ſecum, vt ſi eſſet vnum corpus infinitũ,
non eſſet aliud corpus: ſi ergo meritum Chriſti fuit
infinitum, non compatitur aliud meritum, & ſic San
cti non meruerunt. Item: ſic meruit omnem gra-
tiam omnium ſimpliciter, & hoc non eſt verum,
quia non meruit Antichriſti, nec Adæ, aut omnium,
qui modo ſunt, & non ſunt; quia eiuſdẽ rationis eſt
gratia iſta cum illa: ſi ergo non illam, nec iſtam:
tunc ſi non meruit omnem gratiam, non fuit meri-
tum Chriſti infinitum.

Videtur, quod primum, quod meruit, fuerit de-
letio culpæ, & gratia vt deletiuum culpæ; quia ſi
gratia, vt gratia caderet ſub merito, tunc meri-
tum hominis euacuaretur: ergo non aſpicit gra-
tiam: ſed gratiam, vt deletiuum, quia ſua mors
fuit ad redimendum ordinata: hoc autem fa-
ctum eſt per gratiam: ergo. Et in hoc concordat
Eccleſia: Vnde dicimus, quod gratia Sacramento-
rum cadit ſub merito, quia omnis remiſsio pecca-
torum fit in ſanguine eius, & ſic gratia, quæ in An-
gelis, vel in Adam, cadit ſub merito Chriſti; &
quia omnis gratia præſupponit gratiam primam,
ideo omnes, qui merentur, in virtute datæ gratiæ
merentur, ideo iuſtè omnis gratia eſt in virtute
paſsionis Chriſti. Vnde non video, quod ex hoc fiat
aliqua iniuria Chriſto: ergo acceptatiuè, vel me-
ruit omnem gratiam, vel deletiuam culpæ, & iſta
eſt infinita, quia deletio infinitorum peccato-
rum.

Dico etiam ad relaxandum pœnam, & ideo om-
nis indulgentia cadit ſub merito.

Sed meruitne omnibus? Dicunt quidam, quod
non quantum ad efficientiam. Si hoc intelligitur
quantum ex parte, eſt verum; ſed propter aliam
rationem credo, quod hoc eſt verum.

Tunc ad primum dico, quod prima gratia cadit
ſub merito Chriſti, & omnis gratia, quæ ordinem
habet ad hoc, vt reſiſtere tentationi, & Dæmoni,
& huiuſmodi, & hæc eſt intentio Magiſtri: & licet
ex merito alterius nempe Chriſti eſt gratia; non
quod iſte habet ibi ius, ſed Chriſtus.

De Tertio Articulo dico, quod ſicut actus extrin
ſecus non addit nouum meritum ad inferiorem,
ſic propoſitum Chriſti ab inſtanti ſuæ conceptio-
nis cum actibus exequentibus, & ponentibus poſt-
modum in effectu, totum hoc complet rationem
vnius meriti, nec fuit aliquod aliud, ſed ex iſto, &
illo fuit vnum meritum.

De

De quarto articulo videtur quod ſic, quia ſecun A
dum Ioan. 19. Chriſtus poſt mortem fuit lãceatus,
aut ergo tunc meruit, & habeo propoſitum; aut nõ,
& tunc ſequitur inconueniens magnum, cũ Sacra-
menta fuerint formata de latere Chriſti. Contra:
Nullum meritum eſt niſi actu viuentis, non autem
exiſtentis in termino: ergo. Propter hoc dicunt ali-
qui, quod Chriſtus viuebat, dum lanceatus fuit: ſed
hoc eſt contra textum canonis.

Et ideo hoc arguit, quod Chriſtus non ſolum
meruit in lanceatione, ſed etiam in ſepultura, non
ſecundum talem actum in ſe, vt talis actus: ſed ex B
actu voluntatis præexiſtente, vnde ab inſtanti ſuæ
conceptionis præuidit, quod erat ſic tractãdus poſt
mortem, & tunc voluntas ſua acceptauit omnia,
quæ facta fuerunt poſtmodum poſt mortem, ſicut
verus obediens patri; & ratione huius & accepta-
tionis omnia talia fuerũt verè meritoria, ita quod
omnia aduenientia non habuerunt rationem alte-
rius meriti, ſed vna ſimul cum illo propoſito vo-
luntatis, totale meritum compleuerunt. Tunc ad
argumenta.

Ad primum nego antecedens, quia eſt vnum me- C
ritum. Ad aliud dico, quod paſſio, vt paſſio non
fuit meritoria, ſed acceptatio eius. Ad aliud dico,
quod meritum, & præmium vniformiter reſpon-
dent, tunc ſi accipit vnum actum meriti intrinſecũ,
ſic datur aliud finitum; ſed ſi accipis actum quoad
circunſtantias, ſic datur meritum infinitum, quia
perſona erat conditio intrinſeca, & ideo poſſibile
eſt, quod detur meritum infinitum, & tamen quod
perſona erat conditio intrinſeca: vnde meritum
capit conditionem infinitam, ſcilicet primam.
Ad aliud dico, quod ibi creatum, & increatum eſt D
conditio Perſonæ.

Quæſtio II.

ARTICVLVS VNICVS.

*Vtrum mors Dei fuerit homini neceſſaria ad repa- E
randum lapſum generis humani.*

Secundo quæro: Vtrum mors Dei fuerit ho-
mini neceſſaria ad reparandum lapſum ge-
neris humani. & arguo quod nõ, primo ſic:
Ad deletionem minoris mali non eſt ne-
ceſſaria perpetratio mali maioris, iuxta il-
lud; non ſunt facienda mala, vt eueniant bo
na. & confirmatur, quia Deus habet alias
vias delendi malum, quam per malum; ſed F
mors Chriſti maius fuit malum, quam pec-
catum Adæ, & quam pœna originalis, quia
mors illa eſt priuatio vitę Chriſti, quæ me-
lior eſt, quam quæcunque alia vita: ergo.
Item ad delendum malum non eſt neceſſa-
ria multiplicatio malorum; ſed in morte
Chriſti fuerunt mala multiplicata, quia
peccatum Iudæorum, qui peccauerunt in
morte Chriſti. Item: Ad excludendum for-
mam aliquam non eſt neceſſarium incide-
re in eandem, quia ſic non eſſet excluſio,
ſed auctio formæ: ergo & ad culpam delen-
dam non eſt neceſſaria culpa. Item: Opus
non fuit Deum mori ad indulgendum of-
ſenſam creaturæ rationalis, quam poterat
ſine morte indulgere: ergo. Item quod non
ſit neceſſaria mors Dei hominis, probo:
Pronior eſt Deus ad indulgendum, quam
ad condemnandum; ſed propter præuari-
cationem vnius fuit totum genus damna-
tum: ergo per iuſtitiam vnius potuit indul-
gere toti generi: ergo. Pro hoc facit Dio-
nyſius de diuinis nominibus, Item Apo-
ſtolus ad Rom. 5. Si peccatum vnius abun-
dauit in multos, multo magis vnius obe-
dientia, &c.

Contra Anſel. Cur Deus homo fecit totum
nihil ad iſtam intentionem.

Reſpondeo breuiter dico, quod reparatio huma- C
ni generis poteſt intelligi fieri tripliciter, ſcilicet
per condignam ſatisfactionem & ſecũdo per viam
gratiæ. Tertio per impetrationem. Si loqua-
mur ſecundo modo, ſic non fuit neceſſarium ho-
minem Deum mori, quia Deus ſimpliciter potuit
condonare culpam Adæ: hoc quantum ad ſecun-
dum modum.

De modo, de Impetratione: Vtrum Angeli poſ-
ſent in reparationem hanc eſt mihi dubium, quia
in impetratione includitur iuſtitia commutatiua,
ſecundum quod preces tantum valeant, & ſic vide-
tur cõincidere cum primo: ergo reſtat per viam
ſatisfactionis, & iuſtitiam commutatiuam, ita
quod præuaricator reddat debitum, vel alius pro
eo. Secundum iſtam viam ſecundum Anſel. neceſſa-
riũ fuit Deum, & hominem pati; ſolus enim homo
hoc facere nequiuit, quoniam homo non indiguiſ-
ſet reparatione, ſi non peccaſſet. Iſta ratio forte
non concludit, quia idem dicam de Chriſto, & ideo
non ſatisfacit. Alia ratio, quod eſſemus obligati
illi non pro impoſſibili, & ideo dicit vnus Doctor,
quod ſic: ſed ego non capio, quia meritum debuit
eſſe infinitum in valore, hoc nõ potuit dare aliquid
finitum: ergo illud dari debuit per aliquid infinitũ
modo, quo dictum eſt in priori: Infinita accepta-
bilitas non eſt in actu, niſi ex circumſtantia, non
qualibet, ſed ex perſona, quæ cadit intra circun-
ſtantiam; vt dictum eſt ſupra; nulla autem perſo-
na eſt infinita, niſi perſona Dei, quare neceſſarium
fuit Deum hominem mereri iſtam ſatisfactionem.
Sed vtrum per mortem, eſt dubium. Dicunt Sancti,
quod minima gutta ſuffeciſſet. Sed tunc eſt dubiũ,
quare voluit pati. Dico, quod ſatisfactio debuit fie-
ri per Deum hominem, ſed per quẽ actum? Dico q
non efficaciter, niſi per mortem, nam non ſufficit ſic
eſſe in conſpectu Dei, niſi apud homines haberet
efficaciam: habere autem non potuit, niſi per actũ
amoris intentiſſimi, actus amoris non eſſet efficax,
niſi moreretur: ergo.

Ad argumenta in oppoſitum. Ad primum dico,
quod in morte fuit toleratio, & illa fuit bona. Ad
aliud patet. Ad aliud dico, quod non potuit per
mortem puri hominis, quia peccatum infecit to-
tam naturam, & ſic mors hominis puri non ſuffe-

ciſſet pro infinitis culpis, quæ eſſe potuerunt infinitæ, & ideo ſola perſona Dei fuit ſufficiens, quæ eſt infinita, non autem perſona puri hominis, quæ eſt finita.

DISTINCTIO XXI.

DE MORTE CHRISTI.

Circa Diſtinctionẽ Vigeſimamprimã agit Magit Magiſter de morte Chriſti, & cõſequentibus mortem, & ideo primo circa iſtam diſtinctionem quæro vnam Quæſtionem: Vtrum negare remanſiſſe in corpore Chriſti mortuo aliquam formam ſubſtantialem, quæ erat in viuo, repugnet fidei veritati, & ſinceritati. & arguo quod non, Primo ſic: Pietas, & ſinceritas fidei circa hoc attenditur, vt ſaluetur corpus Chriſti mortuum eſſe, non autem incineratum, ſed fuerit eadem caro: hoc enim (vt videtur) ſõlum exigit fides: ſed abſque remanſione alicuius formæ in corpore Chriſti mortuo, quæ erat in viuo, poteſt ſaluari corpus Chriſti viuum, & mortuum eſſe idẽ: minus ergo incineratũ. Maior videtur ſatis manifeſta, probo minorem ſic: Quando ſuppoſitũ formarum eiuſdem generis manet idem, quantũcunque fiat ſucceſſio varia talium formarum, verum eſt dicere, quod idem manet idem vnum. Exemplum, albedo, & nigredo ſuccedunt ſibi mutuo circa aliquod coloratum: ſed manet idem coloratum, quantumcunque fiat variatio circa albedinẽ, & nigredinem: ergo verum erit dicere, quod coloratum eſt idem poſt, quod prius.

Item: Scis hodie gramaticam, cras logicam, ſuppoſito etiam, quod cras oblitus ſcis grãmaticæ, ſemper tamen erit verum dicere, quod idem vnus eſt ſciens hodie, qui fuit heri. Cum ergo corpus ſit ens determinati generis, quantumcumque ponit tres, vel plures formas, eſt idem vnum. Secundo ſic: Solum exigit pietas fidei circa corpus Chriſti mortui mortuum, vt caro eius non viderit corruptionem: ſed eſto, quod forma carnis non remanſerit eadem, adhuc ſaluatur incorruptio corporis & carnis: ergo. Maior patet, quia fides ex hoc exigit Prophetæ implorationem: Caro mea requieſcet in ſpe, & Non dabis ſanctum tuum videre corruptionem. *Pſal. 15.*

Item ibidem: propheta ergo cum eſſet, & ſciret, quia iure iurando iuraſſet illi Deus, &c. quia neque derelictus eſt in inferno, neque caro eius vidit corruptionem.

Probo minorem. Duplex eſt corruptio, quædam abiectio eſſe ſimpliciter, & formæ ſubſtantialis, & hanc corruptionem vidit Chriſtus qui vidit ſeparationem formæ carnis. Eſt autem corruptio, quæ idem eſt, quod putrefactio & incineratio, & de tali loquitur Propheta, & aliæ auctoritates, & tunc verum eſt dicere, quod caro Chriſti non fuit corrupta, ideſt, incinerata, vel putrefacta propter accelerationem reſurrectionis.

Et confirmatur, quia Damaſc. lib. 3. Ortodoxæ fidei. cap. 28. Iy, ſuum, ſic exponit, corpus, & auctoritates allegatas de putrefactione, quas ego non pono: ergo, &c. Sic poſitio, quæ ſaluat vniuocationem carnis mortuæ in Chriſto cum carne aliorum hominum mortuorum, non repugnat fidei ſinceritati: ſed poſitio ponens abiectionem formæ ſubſtantialis prioris poteſt hoc tenendo ſaluare: ergo. Maior patet, quia fides non tenet aliter Chriſtum mortuum, quam alij moriantur. Probo minorem ſic. 2. de anima, & 7. & 4. Meth. caro mortua non eſt caro, niſi æquiuocè, quia remanet idem vnum, & mutatur alia ratio: alia enim ratio dat materiæ eſſe carnis viuæ, & alia eſſe carnis mortuæ: ſed hoc æquè eſt in omnibus hominibus: ergo ſi ponitur in Chriſto, ſaluatur vniuocatio Chriſti, & aliorum hominum.

Item: Illud eſt ponendum in Chriſto, quod exigitur ad veram mortem Chriſti, & hoc realiter nõ repugnat fidei, quæ docet, Chriſtum verè mortuum: ſed vt ſaluetur mors, tenetur omnis formæ abiectio, quia alias non eſſet totalis corruptio, vnde ſicut generatio terminatur ad ens ſimpliciter, non ſecundum quid, ſic corruptio ad non ens ſimpliciter, non ſecundum quid.

Quinto arguo ſic: Nulla veritas demonſtrata repugnat fidei, probo quia verum vero conſonat: ſed fides vera: ergo. Sed veritas eſt demonſtrata, quod in corpore vnius hominis non eſt niſi vna forma ſubſtantialis, ſcilicet anima; ex hoc autem vero demonſtrato ſequitur aliud, quod in morte abijciatur aliqua forma, non autem forma corporeitatis: ergo quod tenetur in corpore Chriſti mortuo, non repugnat fidei. Maior probata eſt, minor probatur ſic: Forma dat eſſe ſimpliciter, ideſt ſine addito, quia modo eſt ſimpliciter, & ſimpliciter ante non erat, vide verum eſt dicere, quod remota forma remanet ſimpliciter non Deus, quia ens ſolum in potentia materiæ.

Mate-

Materia autem non dicit aliquid hoc, sed solum modificabile: animal ergo aduenien te forma aliqua, si inueniet aliam formam, inueniret ens simpliciter, & tunc illa non daret esse simpliciter, ergo: ergo in Christo, & alijs hominibus est sola vna forma, dans esse carnis, & huius: sed in morte Christi fuit separata forma, quæ dabat esse ergo: & illa quæ dabat esse carnis. Item Ioannes 2. Soluite templum hoc, &c. sequitur, hoc autem dicebat de templo, corporis sui: sed hoc non soluitur, nisi in carne corporali fuerit aliquid aliud motum: ergo. Contra: Non dabis sanctum tuum videre corruptionem, in Psal. 15. Sed Christus vere fuisset corruptus, nisi forma carnis remansisset: ergo repugnat. Respondeo, hic in ista quæstione non intendo de formarum pluralitate, vel in homine, vel in alijs. Sed hoc solum quæro de Christo, & hic non cogito arguere metaphysicè, sed solum videre, vtrum consono pietati fidei. Dico secundo pietati, & sinceritati, quia non est clare contra Articulum fidei, quia aliter dictum esset hæreticum: sed dico, quod pietas fidei, & sinceritas magis relucet in hoc.

Ad propositum ergo cum quæritur: Vtrum negare aliquam formam, quæ ante erat in corpore viuo, remanere in corpore Christi mortuo repugnet sinceritati, & pietati fidei.

Hic primo inquiro: Vtrum sinceritas fidei exigat, vt caro viua, & mortua in Christo fuerit eodem modo. Secundo si sic, vtrum hoc saluari possit absque hoc, quod ponatur aliquam formam eandem vnius remansisse. Tertio si oportet ponere, quod aliquid remanserit substantiale, non solum accidentale, inquiram, vtrum illud sit forma, vel potius truncatio formæ. Quarto; Vtrum præter formam animæ rationalis sit aliquid abiectum, puta vita sensitiua. Quinto: vtrũ vita sensitiua se habeat ad formam remanentem sicut additum, vel sicut complementum illius. Circa primum, primo ponam quatuor vias ad partem affirmatiuam. Secundo ponam solutionem, quæ datur ab alijs apparenter. Tertio, inquiram: Vtrum auctoritates possint retorqueri contra solutiones.

Quæstio Vnica.

1 **Vtrum caro viua & mortua in Christo fuerit eadem.**

2 **An vnitus carnis in numero possit saluari, nisi ponatur remanere eadem forma numero.**

3 Vtrum post mortem remanserit caro coralis, & quid remansit.

4 Quid fuerit abiectum in morte Christi.

ARTICVLVS I.
Vtrum caro viua & mortua in Christo fuerit eadem.

CIRCA primum, Dico, quod ad partem affirmatiuam primo arguitur authoritate Scripturæ. Secundo ex Sacramẽtorum virtute. Tertio ex Sanctorum auctoritatibus. Quarto ex efficaci ratione.

Circa primum sciẽdum, quod Scripturæ veritas cadit sub articulo fidei illo scilicet, Qui loquutus est per Prophetas, vnde negare Scripturam esset hæreticum: ergo quantum ad propositum probandum. Quod ad primum articulum sit pro parte affirmatiua quantum ad præsens triplex auctoritas, vna Psal. 15. Non dabis sanctũ tuum, &c. Secunda: Caro mea requiescet in spe. Tertia ex Actibus Apostol. sciat omnis domus Israel, &c. sequitur, nõ videbit caro eius corruptionem. Ex istis tribus apparet, quod de intentione sacræ Scripturæ sit, quod caro Christi viua, & mortua sit eadem numero, alias vere vidisset corruptionem, & sic non requieuit in spe resurrectionis, ex quo fuit corrupta. *Act. 2.*

Ad istas auctoritates respondent per distinctionẽ de corruptione; quoniam est corruptio mixti, & ista putrefactio, incineratio, de qua loquitur Philosophus 4. metaphisices; alia est corruptio, quæ ambit omne ens, & ista est amissio entitatis simpliciter, quæ in viuentibus dicitur mors: tunc dicitur, quod error esset dicere, quod caro Christi non fuerit vere mortua, sed in morte requiritur, quod moriens amittat simpliciter entitatem, quare hoc modo non repugnat ponere carnem Christi Christi corruptam, nec ponere non remansisse eandem numero. Imo posita morte sequitur hoc necessario. De hac autem corruptione non loquuntur auctoritates propositæ, sed loquuntur de corruptione secundo modo, quæ proprie est incineratio, seu putrefactio. Et sic non repugnat fidei tenere, quod caro Christi viua, & mortua non sit eadem numero, quoniam datur intellectus auctoritatum Scripturæ. Secundo arguitur ad principale propositum ex veritate Sacramentorum, scilicet Baptismi, & Eucharistiæ; tenet enim fides Ecclesiæ, quod Sacramenta fluxerunt ex latere in aqua, & sanguine, quæ fluxerunt ex eius pectore.

Quæro igitur, aut fluxerunt de corpore Christi inanimato, aut ex alio. Si ex alio, non videntur habere efficaciam ex carne Christi. Si sic, habeo propositum, quod vulnus fuit impressum corpori mortuo.

Hic dicitur, quod propositio est concedenda. Sed ad dissolutionem sciendum, quod caro Christi dicitur dupliciter, vel vt pars integralis, vel vt aliquid condescendens. Primo modo dicunt, quod illa caro Christi mortua non fuit caro de eius essentia, quæ ipsum integrabat: sed secundo modo dicunt, quod fuit descensus formæ prioris. Ad cuius euidentiam dicunt, quod est quidam

ordo formarum oppositus in generatione, & corruptione.

Eæ enim formæ, quæ per accessum ad formam intentam à natura antecedunt illam formam, sicut est in generatione, vbi generabile est modo sub vna, modo sub alia, donec habeat formam intentam, tales formæ dicuntur in ascensu.

E conuerso autem omnes formæ, in quas sub diuersis gradibus resoluitur corrumpendum, vt est forma cadaueris, &c. dicuntur formæ in descensu, & sequela, sicut est primo cadauer, deinde putrefactio in tertio elemento, vel huiusmodi: tunc ergo caro Christi dicitur Christi per descensum, & vt sequela, quia sicut vnum in actu, sic in mortuum, scilicet cadauer, & sicut actu non est idem, quod viuum; ita per descensum.

Tunc ad argumentum dico, quod iste descensus, & sequela dat tantam nobilitatem corpori mortuo, quod potest adorari, & si sibi debetur adoratio, quæ indignitas est, quod de carne fluxerit aqua, & sanguis, & sic potuerunt habere efficaciam ratione carnis dignissimæ, de qua fluxerunt.

Tertio arguo ad principale. Ex æternitate Sacramenti Eucharistiæ, fuit in institutione, ergo in triduo potuit tunc confici. Tunc arguitur. In triduo mortis fuit possibile confici. Pono ergo, quod Barnabas confecerit: quæro aut sub speciebus panis fuisset eadem caro, quæ fuit viua, aut nō; si sic, habeo propositum. Si dicis, quod alia, contra: sequitur, quod non fuisset Sacramentum, quia non fuisset sacræ rei signum: hic autem ponitur variari.

Ad hoc dicitur, quod institutio Sacramenti fuit in cœna, sed accepit confirmationem ex resurrectione, & aduentu Spiritus sancti, quia tunc fuit lex innouata, & vetus lex euacuata. Tunc ad argumentum dicitur, quod non potuisset quis conficere in triduo, & sic hypothesis, siue suppositio est falsa.

Quarto arguitur ad principale ex Sanctorum auctoritate: secundum enim Sanctos eadem caro, quæ fuit in sepulchro, fuit in Christo resurgente: sed caro, quæ fuit in Christo resurgente, fuit eadem numero cum illa, quæ fuit ante: ergo. Minor huius rationis, quæ habet pro maiori Sanctorum auctoritates, probatur ad oppositum, sequitur tūc, quod non idem numero resurrexit, quod est contra auctoritatem illam Iob 19. & in carne mea videbo Deum. Item probo maiorem, quæ supponebatur à Sanctis. Augustinus super illud: Deus Deorum, dicit: Ostendebat Dominus eandem formam, & carnem, quam in cruce viderunt, & in sepulchro posuerant: vnde credo simpliciter, quod Augustinus fuit huius opinionis, vnde dicit istud, idem in Epistola de fide ad Pet.

Ad istud argumentum respondetur vno modo, q̄ isti Sancti loquuntur secundum sensualem apparitionem, & vulgo, non autem est sic secundum veritatem. Ista solutio statim apparet non bona, quod videlicet tanti viri loquuntur, non secundum veritatem, & ideo soluitur. Secundo, quod sufficit ad hoc, vt caro mortua sit caro per descensum, & tunc in tali carne remanserunt cicatrices, vt ad hoc probandum, quod Christus habuit cicatrices, sit forma descendens, & sequela prioris: ita quod secundum istos vna forma descendens probat aliā priorem: Vnde dicit: Tues Deus meus, &c. non dicit, quod eadem caro sit hæc cum illa: sed probat, & arguit, quod ibi fuit talis forma carnis, quod sit, quia qualitates talium formarum sunt simbolæ, & ideo sic se consequuntur, quod vix diuersitas discernitur. Sic intelligunt sancti solum, quia sic probantur cicatrices fuisse. Vel soluitur sic, quod est forma, quæ est verè caro, & est forma apparens, quæ non est vere caro, sed quæritur quædam accidentalis qualitas. De prima sancti non loquuntur, quod istam Christus non ostendebat, sed loquuntur de secundo modo dicta, scilicet de forma apparente, & simili, vnde dicit Ostendebat, &c.

Quinto arguo sic ad principale, ex necessitate rationis, nam hic nō accipio rationem philosophicā. sed ex aliis, quæ secundum fidem nostram tenentur: ergo secundum quod tenemus, istud est verum, quod nunquam Verbum deposuerit, quod assumpsit. Item, & istud est verum, quod verbum nunquam aliquid nouum resumpsit, quod ante non assumpserat. Ex istis arguo sic: Si forma carnis viuæ fuisset corrupta, tunc Christus illam deposuisset, quod est contra illud, quod supponimus primo, si ponam quod eadem forma remanserit non, sequitur istud inconueniens, sed optimè saluatur. Ad hoc respondetur, quod aliud est deponere rem vel formam, & aliud est formam definite: ergo Christus nunquam deposuit, quod assumpsit, quia deponere est separari ab aliquo illo manente: sed forma carnis non remansit, quia esse desijt, & tunc proprie non fuit deposita à verbo: bene enim cecidit à Verbo, sed Verbum illam propriè non dimisit, quia ipsa non remansit, sed esse desiit.

Secundo arguitur ex secunda suppositione sic: Christus non assumpsit aliquid de nouo: non ergo fuit in Verbo noua assumptio alicuius formæ: sed si fuisset alia forma, vel fuisset corpus vnitum, vel non, quod dicere esset hæreticum: ergo fuisset vnitum: ergo si hoc, assumpsit formam aliam nouam. Item tunc assumpsisset cadauer. Ad istud respondetur, quod Christus noua assumptione nouum nihil assumpsit, quia quando formæ habent ordinem secundum descensum, vel in eadem materia succedunt sibi, assumens formam priorem assumit necessario omnes alias, sed non actu, & & principaliter, sed vt sequelas: ergo non ea necessitate, qua assumitur humanitas, assumuntur omnes formæ, quæ sequuntur, & sic non noua assumptione fuit assumpta: sed fuit eadem assumptio ratione eiusdem materiæ, & ordinis formarum; nec est indignum, quod eadem quoad humanitatem, & omnem sequelam. Et confirmatur, quod in Christo fuit alteratio, quia sumebat alimentum formam, & per calorem deperdidit, & assumpsit per alimentum nouam actionem nutritiuæ. Sic etiam dicitur de formis accidentalibus, verbi gratia, per rarefactionem procedemus, non multum habemus substantiæ. Et ideo videndum est in secundo, vtrum solutiones præfatæ stare possint cum fidei pietate.

Primo ergo accedo ad expositionem factam ad solutionem primi argumenti.

Dico autem, quod solutio illa non videtur plana; eo quod Scriptura non concordat. Dicit Propheta in Psal. 15. Dilatatum est cor meum, & exultauit lingua mea, quoniam, supple, caro mea requiescet in spe: tunc quæro illud, quod sperat, tunc quærō, quæ caro est, quæ est in spe: aut est illa, quæ in viuo erat, & non est in mortuo, & hoc nō pōt dici quia

quia tunc non quieuisset; caro enim viua (inquantū viua) non est illa quæ quieuit in sepulchro, & in spe. Sed si illa alia anima in spe resurrectionis, illa autem quieuit, fuit in spe: ergo illa, quæ in sepulchro, est in spe. Imo quia fuisset abiecta in resurrectione: ergo. Si ergo ista abijcitur, iam non est mortua, cū spe transgreditur: si ergo ista dicas, quod ista nō est in spe, sed prima quæ erat in viuo. Contra: illa non requieuit, quia secundum te ponitur abiecta & corrupta, & sic non saluas Prophetam dicentem: Caro mea requiescet in spe. Item, non soluitur secundum de corruptione, auctoritas enim Actuum intelligit, quod caro Christi non vidit corruptionē, quā alij homines viderunt & hanc ponere differentiam inter Christum, & alios homines, sed alij homines non viderunt hoc, quia caro, quæ præcessit, nunquam putrefit: ita etiam Christi, sicut alterius. Sed alia introducitur, quæ videt corruptionem, & sic hoc non est priuilegium Christi.

Si autem de alia corruptione, ita quod nulla de istis formis corrumpatur, etiam in quocunque tunc saluatur, quod caro mea, quæ est in me, vidit corruptionem; illa autem, quæ remansit in Christo, non vidit. Et præterea Augustinus videtur loqui de corruptione interitus, non putrefactionis. Psal. 15. Conserua me Domine, &c. Dicit insuper, Et caro mea non deficiet in interitu, sed in spe resurrectionis obdormiet: ergo illa caro, vt videtur, non defecit in morte.

Ad minus auctoritas Scripturæ nimis vacillat, si ad voluntatem cuiuslibet exponatur. Sic enim potero dicere, quod maledicti non erunt in igne in æternum, quia exponam æternum, ideſt longo tempore, vt alibi Psal. 131. Dicit Dominus Dauid: Sedebit super sedem tuam in æternum, quod intelligitur longo tempore. hoc de prima solutione.

Nunc de solutione rationis de Sacramentis dicere, quod de eodem corpore non descenderint per fluxum, non videtur verum, quia sacramenta à carne digniori sumpserunt efficaciam per fluxum, &c. sed licet caro illa, quam ponis per descēsum, sit digna, illa tamen quam traxit de Virgine, est magis digna. Item, idem dicam de sanguine & aqua, quod mutauerunt formam, & sic non verè fuit sanguis Christi, qui erat in corpore Christi viuo. Item dicam, quod vulnus laterale non transfigit post mortem corpus de Virgine tractum. Et iterum est contra Ioannis epist. 1. cap. 5. vbi dicitur: Tres sunt, qui testimonium dant in terra, licet in carne, Christi, quam viuam gestabat, ideo solutio non videtur valere. Sed per verba posset multum palliari, tamen quia ponit indignitatem, videtur repugnare fidei sinceritati.

Respondeo, illud de sacramento Eucharistiæ reputo demonstrationem: quod enim dicitur de Resurrectione, & Aduentu, est contra eum, contra duo verba specialiter. Primo est hoc, quotiescunque, &c. Tunc quæro, Vtrum quotiescumque includat duos dies ante resurrectionem, vel non; si nō, non videtur propositio vera. Si dicas, quotiescumque, ideſt, ex quo resurrectio. Si sic exponas, tunc pari ratione potero mistice determinando vertere scripturam: ergo ad eius sinceritatem saluandam exponi debet: sed isti duo dies fuerunt intra istud quotiescunque: ergo. Item dicitur verbum, quod dicitur in Euangelio Matth. cap. 26. & Mar. 14. Est sanguis noui, & æterni: ibi ergo incæpit nouum Testamentum, quia secundum Sanctos ibi vacauit vetus testamentum.

Quæro ergo de hoc q̄ dicitur æterni, aut includuntur duo illi dies, aut nō: si dicis quod sic, habeo propositum: si dicis, quod non, iam non est æternū, quod est contra verbum, & ideo oportet, quod in triduo potuit conficere omne, & idem quod hodie, Tunc sumitur minor sic: sed idem non conficeretur, nisi esset eadem caro, quæ primo fuit, quia ista caro viua vere est cibus, quod non esset, si fuisset corrupta: ergo. hoc autem non saluatur assignatio carnis carnis per descensum, quia sic non saluaret identitatem sacramenti, quæ potuisset esse in triduo, & eius qui modo est: ergo.

Quod soluitur ad auctoritates sanctorum. Prima solutio videtur esse transfantastica, quod Sancti loquuntur sicut vulgus. Alia vero solutio non sufficit, quia oportet saluare verba sanctorum sine distorsione, sed verbum expresse dicit eam carnem, quæ fuit in sepulchro: ergo. si autem Sancti ex ista carne absolutè intenderent probare resurrectionem, apparentiam quandam haberet talis solutio; sed quia ipsi dicunt eandem carnem, quæ fuit in sepulchro, ideo non valet, nec hic iuuat soluere aliquid per carnem secundum descensum. Tertia etiam solutio ad idem non valet, licet enim forte valeat quantum ad hoc, quod dicunt eandem formam, & figuram, non tamen quantum ad hoc, quod dicunt eandem carnem; oportet enim quod cum apparentia sit eadem caro secundum auctoritatem, non soluuntur dicta Sanctorum. Quarta via minus euaditur. Depositione enim corporis Christi de Cruce euadunt, quod ibi nō fuisset depositio, quia forsan fuisset aliquid excluſum pertinens ad carnem, & ideo dicitur caro mortua, quia aliquid extrinsecum excluditur: sed quod remaneat idem substantiale, non saluatur: sed de assumptione, si est noua forma, quin sit assumptio noua, non valet euasio, quia aut caro Christi descendens remansit vnita prima vnione, aut alia: si alia: ergo fuit noua assumptio. Non potest dici per eandem, quia dicit quod verè est vnita, sed non eadem vnione, qua prima caro, quia illa secundum te fuit amota, amoto autem fundamento immediato relationis, necessario corrumpitur relatio. Exemplum de similitudine in albedine fundata: sed vnionis illius forma carnis erat verè fundamentum: ergo. Dicet, quod fundamentum relationis non erat forma, sed materia, & ideo ablata alia forma manet eadem vnio, quia manet idem fundamentum.

Ista euasio est nulla, quia sicut se habet materia ad alia accidentia, sic ad vnionem istam: sed secundum eos, materia non fundat accidens sine forma substantiali, secundum etiam Philosophum: ergo nec istam vnionem. Dices: Concedo quod materia non potest fundare vnionem sine forma substantiali, tamen forma substantialis non oportet quod sit immediatum fundamentum, nec immediata ratio fundandi, & ideo stante materia cum forma substantiali, ipsa vnio poterit fundari in materia.

Contra: Fundamentum vnionis est magis vnitū, quam illud, quod non est fundamentum: sed materia non magis vnitur quam caro, imo est è conuerso: ergo intra rationem fundamenti includitur caro, & ideo licet materia manet, non tamen manet immediatum fundamentum, quia mutatur caro. Et confirmatur: Quæro de eadem vnione, aut est ista sola denominatiua istius carnis, aut formaliter, quia caro est forma vnione vnita si sic: ergo oportet

tet necessario, quod sit noua vnio. Si autem dicis, quod solum est denominatiua. Contra: Omnis forma necessario est in aliquo supposito: sed talis vnio non est in supposito Verbi: ergo: non ergo solum est denominatiua carnis. Et si das secundo modo, habeo propositum, quia assumptio terminatur ad nouam vnionem, & vnio ista ad terminum non fuit facta in ordine naturæ, sed diuina operatione.

Et quod dicis de ascensu non saluat, quia bene concedo, quod per primam formam assumpsit omnes alias, quæ sunt sequela, sed quod noua assumptione non assumpserit, non video, & confirmationem de alimento non approbo.

Propter hoc reputo necessarium ponere, quod caro, quæ est educta de alimento, nunquam sit caro substantialis corporea separata à subiecto, & forma: ideo solum est aliquod perfectionale carnis, & tunc caro, quæ ante vniebatur, per rarefactionem occupauit maiorem dimensionem, & virtute nutritiuæ formaliter fit perfecta.

De sanguine vero respondeo breuiter, quod humores non sunt anima, sed sunt cibus & anima vnitur, vnde non fuit de nouo vnito. De formis accidentalibus idem dico. & hæc de primo Articulo.

ARTICVLVS II.

An unitas carnis in numero possit saluari, nisi ponatur remanere eadem forma numero.

EST primus modus dicendi, quod sic, propter vnitatem suppositi. Alius modus, quod propter eandem materiam affectatam.

Primus modus dicit, quod caro mortua & viua sunt eadem numero suppositum, sed ipsæ in se respectu sui solum non sunt eadem, nisi specie solum.

Hic adducitur argumentum factum in oppositum de identitate suppositi cum formis succedentibus in genere, & applicando ad propositum accipiatur Maior, deinde sub inferatur sic: sed accipiatur corpus, habeo formam corporeitatis, quæ alia est in viuo, & alia in mortuo, manet idem tamen substratum: ergo manebit corpus idem, & istud idem numero, licet sint aliæ formæ, sicut etiam dicitur de sciente nunc grammatice, nunc logice.

Contra istud arguitur sic: Quando aliquid dat esse alicui aliquale, multiplicato illo quod dat sic esse, non est idem. Exemplum: si albedo non est eadem mane, quæ de sero, non est idem album: si ergo sit alia forma corporis viui & mortui, cum talis forma det esse corporeitatis, erit aliud esse corporeitatis eorum, & sic non idem corpus. Respondeo non dabit, negando maiorem, quoniam superficies ex diuersis coloribus est super vnum coloratum in genere.

Secundo arguo sic: Sicut vnitas specifica ad formam specificam, sic vnitas numeralis ad formam numeralem: sed aliquid non potest esse vnum, nisi per vnam formam specificam: ergo nec vnum numero, nisi per vnam formam numero. hic respondetur per interemptionem, vt prius.

Tertio arguo: Non est vnum specie, quin vnum numero, nec specie, quin plura numero: sed per te, hic sunt plures species, quia viuum & mortuum: ergo. Respondeo, ꝙ non est verum, quia si idem numero denominatur ab eodem supposito, non oportet quod ab eadem forma, & ideo maior non fuit totaliter vera.

Arguitur quarto sic: Licet omne denominatum sit idem numero ex vnitate subiecti, non tamen est in abstracto, vnde licet sit vnus sciens grammaticam & logicam, sunt tamen possibiles scientiæ: sed corpus nominat aliquid in abstracto: ergo.

Respondeo: In corpore est corporeitas abstractum, & corpus concretum; non pono ergo quod sit eadem corporeitas, sed corpus.

Contra: saltem potest argumentum tenere de carne, quæ est quid abstractum. Respondeo: Caro non est abstractum, sed carneitas: patet ergo quod istis rationibus non impeditur, quin propter vnitatem substrati caro viua & mortua sint idem numero, licet non sint eædem formæ numero.

Igitur licet identitas suppositi saluet vnitatem numeralem, non tamen talem qualem exigit sinceritas Fidei, vt tactum est supra per illas quatuor vel quinque rationes: non enim saluatur bene, quod dicitur: Caro eius non vidit corruptionem per solam vnitatem suppositi. Nec illud, quod tangit ratio secunda, quia non est eadem dignitas posterioris & prioris. Item, etiam de Eucharistia non saluatur, quoniam tunc sequitur, quod inter duos terminos transubstantiationis esset cadauer. Nec auctoritates saluantur, quoniam auctoritates dicunt eandem carnem: ergo. Sed eam, & quæ vnum demonstrant, scilicet carnem: sed vltra, quæ refertur ad veram carnem: ergo & ly, eam. Igitur non potest saluari, quin fuerit noua assumptio, vt patet supra, & ideo cum ista vnitas suppositi non saluet vnitatem, quam exigit sincera fides, patet, quia ponendum est idē, & ponenda est alia vnitas.

Secunda solutio de materia affectata, est rudis. Iste enim imaginatur, quod materia sicut forma est subiecta accidentibus, & sint quædam absoluta imprimentia aliquid in materia, & sic etiam affectatio per istas impressiones, & ideo separata forma substantiali adhuc remanet affectio. Sed iste tenet, quod accidentia efficienter dant istam affectionem. Ego autem teneo, quod formaliter sunt ipsæ affectiones. Item, tunc dicam quod remanet affectata forma substantiali. Credo ergo, quod pietas fidei arguat, quod remaneat forma veræ carnis aliqua, quia alias non esset eadem, nec æquè digna; nec esset idem terminus transubstantiationis, modo, quia fuisset in triduo; nec esset eadem assumptio, & huiusmodi.

ARTICVLVS III.

Vtrum post mortem remanserit caro totalis, & quid remansit.

NVnc de quarto Articulo, viso quod sinceritas fidei non saluetur, nisi ponatur eandem formam carnis numero remansisse, Est nunc inquirendum, quid est illud quod remansit, vtrum forma, vel truncatio formæ, adhuc videndum est, Vtrum ratione carnis intrinsecè per mortem corrumpatur, vel remaneat caro totalis. Et dico, quod non caro totalis, sed aliquid intrinsecum carni non truncatum. hic tamen sunt multæ opiniones.

Primo talis, quod forma totalis remanet, & abijcitur ratio vitæ, quæ est omnino alterius rationis. Sunt hic quatuor rationes difficiles.

Prima talis: Illud quod est simplex & indiuisibile, vbicunque manet, totaliter manet: sed forma carnis est huiusmodi: non ergo abijcitur aliquid intrinsecum eius per mortem. Minor habetur 4. metaph. cap. 1. Maior probatur per illud 6. Principiorum, forma est componi contingens. Caro autem est forma substantialis.

Secundo sic: Si aliquid abijcitur à forma carnis, tunc caro suscipit magis & minus, quia magis & minus suscipere trahit de maiori perfectione ad minorem, vel è conuerso: Falsitas consequentis apparet, quia forma substantialis se habet sicut numeri, ex 9. metaph. tex. 10. Tertio sic: In morte non abijcitur nisi vita; & anima: sed vita non est aliquid intrinsecum: ergo.

Item: Anima est forma vitalis: sed caro & sua ratio non est forma vitalis: ergo videtur quod remanet ratio tota carnis. Item tunc necesse est ponere, quod caro non sit mortua, sed corrupta, quod non dicimus.

Istis non obstantibus videtur, quod in morte forma carnis, & sua ratio non remaneat totaliter integra, sed perficitur, quia adimitur aliquid sui, vt dicamus, quod vita non se habeat ad carnem, sicut forma alterius rationis; ita quod ratio carnis non sit vna ratio in sui ratione terminata absque vita: sed intra eam includit rationem vitæ tanquam complens vnam rationem carnis. Istud multum repugnat imaginationi, quia non sumus circa talia vsitati, sed magis in contraria. Ideo primo do exemplum iuxta doctrinam Commentatoris 4. Metaph. vbi difficultas est ibi vtendum exemplis rethoricis. Secundo ponam quasdam distinctiones ad maiorem declarationem. Modo ostendo possibilitatem & necessitatem ponendi, & sic non repugnat.

Primum circa primum imaginor de ratione carnis, & vitæ respectu eius, sicut imaginor de curuitate ac circularitate; circulus enim, & sua ratio est ratio indiuisibilis & vna, quia omnes lineæ in circulo ductæ à puncto ad circumferentiam sunt æquales, & sic est ista ratio indiuisibilis, quia variato aliquo iam non manet circulus; tunc accipio vnam lineam rectam quam curuabo, & per multas curuitates vsque ad vltimum, quod fit circulus: tunc quæro quid additur, & certum est, quod aliquid pertinens ad curuitatem, & tamen illo addito completur ratio circuli, quo amoto remanet circulus, sed æquiuocè & incompletè, quia remouetur vltimum, & complens rationem eius.

Sic ergo potest dici, quod præcedens & vltimum sunt alterius rationis, inquantum amoto vltimo manet ratio incompleta, & imperfecta, sed sunt eiusdem, prout illud vltimum nihil est nisi complementum istius rationis. Sic dico de forma carnis, quod non est ratio terminata, cui aduenit vita: sed dico quod est aliquid vitæ imperfectum, & vita adueniente fit completa ratio prior, & terminata, vt sic vna ratio & vna forma vitalis sit caro vita.

Nunc secundo pono distinctionem de partibus formarum, ita quod partes formæ non omnes se habent vniformiter ad formas suas, sed diuersimodè. Quod enim sunt partes sufficientes, ita quod neutra illarum est ratio tota, sed concurrit cum alio ad rationem habendam. Aliquæ autem partes sic concurrunt, quod illa, vel qualibet illarum data, statim est ratio per completa, vt talis ratio est, ita quod ad suam essentiam completam non expectat aliud, & istæ sunt partes, quæ faciunt intensionem & remissionem in forma, ita quod in quolibet gradu est forma completa, per additionem autem talium partium sit forma magis perfecta intensiuè, & has partes pono in omni forma, quæ suscipit magis & minus; ita quod in quacumque talium partium forma accipitur, illud est formaliter tale, sed addita alia parte, scilicet fit perfectius. Hoc non dico competere formæ substantiali, quia non credo, quod suscipiat magis & minus, istæ ergo sunt partes de scientia modo prætacto.

De primo autem modo dico, sunt partes, quæ integrant aliquam vnam rationem, etiam indiuisibilem, ita quod neutra illarum dat formam, & rationem illarum, sed necessario exspectant aliquid vltimum, & tamen sunt de eadem ratione, ita quod istæ differunt ab illis.

De secundo modo dant esse formaliter statim, & post per cōcursum aliarum fit magis, & magis perfecta. Istæ autem partes non dant statim formam, sed bene inchoant illam, & vltima adueniente fit ratio completa, vt dictum est de circulo respectu curuitatum per tractionem linearum à centro.

Dico autem, quod istæ non faciunt intensionem & remissionem, eo quod non dant statim formam, sed bene esse formaliter. Ista est ergo prima diuisio partium formarum.

Secunda diuisio, vel subdiuisio est, quod partes de primo modo distinguuntur. Quædam enim sunt istarum partium, quę habent esse terminatum, ita quod possunt poni in re absque positione alterius terminantis, vt sunt curuitates respectu circuli. Aliæ sunt tales partes, quæ poni non possunt in re, nisi per aliquid terminentur, vel connectantur in vna formaliter, & tales sunt partes elementorū; hoc docet natura rerum. Item, quædam suscipiunt magis & minus, secundum partes, in quibus in quolibet est vera forma, ita quod intensio fit per aliquid pertinens ad rationem formæ, & illud additum docet, quod non sit forma perfecta, quia præhaberet suam indiuisibilitatem, & sic posset intellectus angelicus ibi percipere possibiles formas. Et tunc quæro, vel sunt idem penes vltima, & non habent talia vltima; vel sunt actus & potentia, & certum, quod cum sint eiusdem rationis, vnum non se habet vt potentia respectu alterius, magis quam è conuerso. Intensio ergo formarum arguit istum modum, vt sæpe dictum est. Mixtio autem arguit alium modum, quem determinaui alias, scilicet quod realitas sit forma trūcata. Tertio dico, quod alium modum partium exigit intrinseca imperfectio, eo modo quo dixi de circulo, & sic dico de carne, quæ remota vita intrinsecè imperficitur: ergo arguit, quod dicimus, istæ partes non sint ratio, sed aliquid pertinens ad rationem. hoc de prima distinctione.

Secunda Distinctio principalis est ista, scilicet de vltimo ad præcedentia, Vtrum respectu eorum sunt eiusdem rationis, vel alterius: si alterius, iam incidit in aliud, quod est negatum: si est eiusdem rationis, quæro quare magis isto habito denominatur forma, quam habitis prioribus. Ad hoc dico, quod est eiusdem rationis per carentiam omnis rationis formaliter; sed est ratio etiam integrans vnam formam, & vnam rationem formæ, sed est alterius in modo se habendi diuersimodè ad completium, & faciunt vnam rationem. Ergo dico, quod caro est vna forma vitalis, ita quod vita aduenies

ueniens non est aliquid additum formaliter, sed est pars complens rationem totalem, sicut vltima pars curuitatis in circulo. Et istam conclusionem teneo pro vera, quam probo adducendo quatuor rationes.

Prima sit talis: Quando ratiò non dat esse tale, nisi aequiuocè, impossibile est quod illa ratio perfectè & completè sit in illo: sed per mortem non remanet caro nisi aequiuocè, & in ratione carnis: ergo aliquid est detractum, quod pertinet ad rationē carnis. Probo minorem per Philosophum de cælo & mundo, & Comment. & 2. de anim. tex. 8. Amota anima remanet caro æquiuocè caro. Dices, quod ideo dicitur æquiuocè, quia amota vita, sed in ratione, qua est quoddam mixtum, est vera caro.

Contra: ex hoc confirmas rationem meam, nam Aristoteles dicit: vita amota remanet æquiuocè nō simpliciter, sed æquiuocè caro. Tunc arguo: illud, quo amoto aliud remanet æquiuocum illud, necesse est de suo intrinseco. Si dicis, non remanet æquiuocè caro, iam negas Philosophum.

Item secundo sic: Omne, quod habet rationem perfectam alicuius formæ, potest perficere in operatione consequentem illam formam: ergo à destructione consequentis, omne quod nō potest perfectè in operationem consequentem aliquam formam, non habet perfectè rationem illius formæ: sed caro mortua non potest in operationem carnis, vt est conuertere. & huiusmodi, & istud est argumentum Philosophi. Dices, quod potest in operationem carnis, non autem in operationem viuæ carnis. Ex hoc habeo propositum, quia ex hoc sequitur, quod viuum sit aliquid intrinsecum carni.

Tertio sic: Duarum differentiarum diuidentium idem genus, si subalterna contineatur aliqua species, impossibile est aliquam speciem reperiri, de quo prædicetur alia differentia, quia aliàs contenta sub duabus differentijs coincident in eandem naturā: sed accipio corpus, diuido illud per viuum & non viuū, bona est diuisio & immediata in corpus viuū, deinde diuiditur in leonem, equum, & huiusmodi. De ratione autem leonis est caro: ergo mortuum, quod ex alia parte diuidebat corpus, non prædicatur de carne, quod est contentum in specie, quæ cadit sub alia differentia.

Dices, quod idem argumentum posset fieri de materia prima, quod non sit contenta sub duobus differentijs diuidentibus idem genus. Dico, quod materia prima nullam rationem dicit, sed est inchoatio omnis rationis, ita quod lapideitas non est nisi vna ratio pura, cuius inchoatiuum est materia, forma vero completiuum. Dicit materia prima aliquid indeterminatè pertinens ad omnem rationem, & ideo caret omni ratione, & non repugnat sibi fieri multas rationes, non sic est de carne: ergo. Sicut nullum ens de mundo, excepto homine dicit nisi vnam rationem, & sic dicunt Doctores, quod est æquiuocè forma, quia dicit aliquid huiusmodi potens per se esse: ergo lapis, leo, & huiusmodi dicunt etiam vnam rationem, tunc in leone est materia, & materia annumerata formæ carnis, & completa ratione vitæ. Tunc quæro, aut istæ partes quælibet venit, vt habens suam rationem, & faciunt quandam compositionem, aut non est vna ratio, respectu cuius vnum istorum se habet, vt inchoans quid, vt faciens accessum, aliud vero sicut complens.

A Non potest dari primus modus, quia quæ sunt talia, impossibile est, quod in duabus rationibus talibus fiat vnum nisi confusiuè, ita quod tale non est intrinsecè vna quidditas. Si secundo modo, habeo propositum, nam materia est inchoatio in omni genere, & ideo indiuisum in omni genere, tunc forma carnis adueniens materiæ facit accessum, & vita complet, vt sic sit totum vna ratio completa vitalis. Et hoc maximè mouet me, quia non possum videre aliter, quod caro mortua sit intrinsecè caro æquiuoca nisi per intrinsecum amotum. Istis
B positis sic non video repugnantiam. Et ad dubia quatuor mota.

Respondeo: Ad primum dico, quod forma substantialis, & omnis forma est simplex, eo quod est indiuisibilis in duas actiones, sed intra vnam formam sic simplicem se comportantur partes eiusdem rationis, & hoc patet in exemplo de circularitate, quæ
C est ratio indiuisibilis, & tamen ibi sunt partes, quæ sunt non forma circuli, sed vt sic dicam, sunt omnes cōcirculus; vnde sit quod amoto vltimo, quod dat circularitatem, amouetur ratio perfecta circuli: sic dico de carne in proposito, intra quam est forma vltimam complens rationem carnis intrinsecè, qua amota remouetur ratio completa carnis.

Dico, quod forma substantialis habet huiusmodi partes, & quod æque primo sint formæ simplices, forma substantialis, & accidentalis: sed forma substantiæ est esse primum significabile non per se, sed cum materia; vnde est actus dans esse simpliciter, non per modum efficientis, sed per modum formæ, & ideo præsupponitur ab omni accidente, quæ for-
D ma iam inuenit esse simplex, & ideo dat secundum quid, & quantum ad hoc est differens, quantum autem ad simpliciatem non differt. Ad aliud dico, quod ex hoc forma carnis non suscipit magis, & minus, sed truncatur, quoniam amota vita non est ibi ratio carnis, nisi valde imperfectè: partes autem, quæ sunt tales, quod in quolibet gradu secundum ipsas forma est in esse formali, secundum istas est intensio, & magis & minus. Ad aliud dico, quod verum dicis. Dico enim, quod per mortem amouetur pars vltima complens vitam, ita quod vita
E imperficitur. Dico etiam, quod non est caro forma vitalis imo si sit completa, est vna simplex vitalis. Dum autem est imperfecta non est ratio vitalis, nisi inchoatiuè, & sic non est verè caro, & hoc ostendūt rationabiliter proprietates vitæ & carnis, sicut patet de proprietatibus circuli: ergo vltimum aduenions dat, quod omnes proprietates ibi sint, & sine isto non insunt, vnde caro non est ens viuum, nisi
F illo aduenionte, sed est imperfectè viuum, quia inchoans. Dices: ergo, anima & caro non sunt alterius rationis. Dico, quod animæ est nomen impositum ab illa parte dante esse completū, sed carni ab illa faciente per te accessum, & hoc modo caro & anima sunt eiusdem rationis, quoniam hoc modo caro est intra vitalitatem. De hac dixi in quæstione de articulo charitatis, quia nulla repugnantia est, quod terminus motus, vel quod in ratione ambitus entis non sint istæ partes, hoc ostendi non repugnare: ergo in hoc sto, quod ambitui entis tales partes non repugnant, nisi quia illud non dicit rationem aliquam, sed inchoatiuum rationis, & tamen est extra nihil.

Item, est dare aliquas partes, quæ sunt non ratio, sed conratio ad inuicem, & talia non sunt nihil; quia

quia nihil non est huiusmodi. Et sic etiam in pro- A
posito intelligo, quod forma carnis in Christo intrinsecè fuit truncata. Dico enim quod caro non est forma extra rationem vitæ, sed tamen completè est vna ratio vitę. Hoc videtur coniecturari omnem opinionem de gradibus formarum, nam secundum hoc dicitur, quod in omni alio homine est vna forma, & vna simplex ratio, cuius rationis est materia inchoatiuum, forma vero complens; sicut modo inchoat rationem leonis, sed faciens accessum est caro; dans vero complementum est eius anima, ita quod totum est vna ratio, & sic habent B
intentum ponentes contra hoc suas opiniones diminutè de vnitate formę substantialis, quod isto modo intelligendo credo esse verum, nisi in homine. Si enim essent duę rationes alię in eodem, posterior aduenions inueniret ens iam in actu, & sic erit accidens eius: quapropter oportet dicere, quod illud non sit ratio, sed solum inchoatiuum rationis; deinde posterior aduenions facit accessum, vel complet rationem, tunc enim dico, quod si albedo esset de intrinseco vitalitatis, caro alba esset verè vnum ens per se, & si vita esset extra rationem car- C
nis, non esset caro viua per se vnum. Item, ex hoc habent intentum contra intentum contra opinionem de pluralitate formarum. Sic enim ponitur, quod in Christo remanet eadem caro, sed imperfecta: sic etiam saluantur illa, quæ apparent ad sensum, scilicet quod remaneant cicatrices, & alia accidentia huiusmodi. Sic etiam saluatur, quod posito istæ partes non ponitur susceptio magis & minus, sed truncatio. Sic etiam saluatur, quomodo omnis ratio est indiuisibilis, hoc dico in omni re ab homine. De homine autem dico, quod oportet D
ponere duas naturas. In omnibus autem alijs non est nisi ratio vna, nam intellectus nec Angeli, nec alterius posset ibi figurare diuersas rationes. Vtrū ergo in viuentibus sit alia forma. Dico, quod ponere aliam formam in viuentibus præter hominē, ita quod primo sit vnus actus, & post adueniat alius actus alterius rationis, hoc est impossibile. Si autem dicatur, quod ibi est aliquid aliud, scilicet aliquid inchoatiuum, & aliud completiuum, sic est possibile, & credo quod necessarium, & sic dico, quod intra aduenions formæ mixti, non est alterius E
rationis, quam si esset omnino accidens.

ARTICVLVS IIII.

Quid fuerit abiectum in morte Christi.

DE quarto Articulo dico, quod in Christo fuit aliquid abiectum ab anima, scilicet vita, & fundo me in hoc: Vita enim est substantiale pertinens ad hominem, & istud fuit abiectum in morte: sed vita non est idem, quod ipsa anima: ergo. To- F
tum stat, quod minor probetur: probo ergo sic: loquor de vita, de qua verum est dicere, quod anima viuit vita formaliter: tunc ista vita, aut dicit animam, aut aliquid impressum ab anima, aut relationem: non primo modo, quia viuere quo formaliter viuit caro, est impossibile separari à carne, sic quod maneat separatum à carne; sicut nec possibile est rectitudinem à linea separari: nec dicit relationem, quæ est vnio amborum. Clarum est hoc, quod vita qua formaliter caro viuit, non est relatio: ergo est modus carnis. Tunc, aut est aliquid ab anima impressum, & hoc non est possibile, quia tunc ani-
ma viuificaret per modum efficientis. Oportet ergo quod sit aliquid intrinsecum, quod non est impressum, & sic impossibile est, quod aliquid formaliter viuat alio, nisi illud sit modus eius intrinsecus: hoc autem est distinctum ab anima, cum anima sit subsistens, tunc dico, quod tota vita in Christo non fuit amota, quoniam remanet caro, quæ est inchoatiuum.

Hic est dubium: sequitur enim ex hac positione, quod in homine sint duæ animæ, scilicet vita, quæ est anima quædam, forte sensitiua in homine, & sic in Christo sit à generante. Item tertio sequitur secundum te, quod anima rationalis non dat esse viuum.

Ad primum respondeo per interemptionem, accipiendo propriè animam, nisi voces ipsam viuacitatem animam, & tamen non est anima: & differt ab anima propter tria, primo quod anima est conseruatiua, & contentiua corporis, anima enim corpus continet, ipsa autem vita non est continens, sed contenta. Verum ista vita non continet corpus, sed vtrumque continetur ab anima, corpus scilicet, & vita.

Secunda differentia, quod vita non est forma terminata in operatione, nam virtute istius vitæ non possunt elici operationes sensuum nostrorum, nisi per communicationem animæ in nobis; ita quod in omnibus operationibus ista forma imperficitur sine illa.

Tertia differentia est, quod ista forma vitalis est imperfecta in essendo, sicut in operando, perficitur autem vtroque modo per coniunctionem animæ. Vnde sciendum est, quod duo sunt genera entium. Quædam enim sunt corporalia, quædam vero spiritualia. Item corporalium quædam sunt non vitalia, vt lapis; quædam sunt vitalia, sicut & ista omnia dat differentia talis. Harum autem rerum corporalium genus est terminatum, & spiritualium ex alia parte similiter: tunc ex ordine arguit, quod vnum genus alteri vniatur, ita quod superiora infimis, & infima superioribus coniungantur, & vniantur. Sed quæ sit dependentia animæ ad corpus, & è conuerso: vt ergo natura corporalis vniatur spirituali, ingenerat summum quo possit vniri, & secundum istud habet essentialem dependentiā ad illud, & ex ijs fit vnum per se, non quod fit vna ratio, sed sunt duæ, & vniuntur essentialiter, quia secundum vltimum, & finem dependent essentialiter.

Dico ergo, quod talis viuacitas propriè non est anima, sed magis propria ratio ad animam. Verum est, quod non concedo de vocabulis: Vnde Augustinus dicit, quod illæ formæ, quas ingenerat, & istud inferius vniretur superiori, & è conuerso; vnde in homine, secundum antiquos, vita sensitiua est à generante. Ista est intentio Augustini in homine natura corporalis, & spiritualis, & ista est vita quam amisit corpus, quæ de necessitate refertur ad animam, & est quodammodo depositio, qui est necessitas.

Ad aliud dico, quod generarē est aliqua vita necessario, quod probo, quia terminus formaliter generatiuæ hominis est nobilior quam terminus generatiuæ asini: sed generatiua asini habet terminum vitalem: ergo multo magis terminus generatiuæ hominis est vitalis, ita quod forma, quę inducitur virtute generatiuæ, credo quod sit vitalis.

Item,

Item illud, quod facit connexionem cum anima, est nobilius quocumque corporali, quia fit secundum supremum: ergo aliquid vitale est à generante: sensitiua autem, quoniam nominat principiũ sensus, quam operationem non habet ab illa vita, sed ab anima, inquantum perficit istam in omnibus operationibus, & ideo secundum hoc conceditur, quod sensitiua non est à generante.

Sed quare ista forma non est vitalis terminata in nobis, sicut in brutis? Respondeo, quod forte est ex nobilitate; quia intendit ad nobiliorem perfectionem.

Ad quartum dico, quod animam viuificare est tripliciter, vel quod sit formaliter vita, vel imprimendo, vt sic, vita sit quidam motus. Et tunc hoc esset efficàciter: vel secundo conseruatiuè, & hoc non, quia etiam hoc esset per modum efficientis. Vel dat esse viuum formaliter: & hoc, vel quo ad omnes conditiones formæ, & hoc non, quia omnes aliæ formæ nulla est hoc, sed sunt mere ipsa formatio, & ideo dat esse viuum per modum formæ finiẽtis. Tota enim ratio vitæ in homine ordinatur ad animam rationalem, & ideo anima dat illa sicut finis, non sicut operatio; sed sicut finis formaliter, & ideo non est illa sine anima, nec è conuerso, quia ista exigitur propter vnionem corporalis cum spirituali. Et ex alia parte non habet ista terminari sine anima, & tunc patet, quomodo agens naturale generat & corrumpit: nam generata ista statim infunditur anima, quoniam est dispositio, quæ est necessitas, & hoc secundum leges statutas non absolutè.

Item, agens agendo, & corrumpendo istam vitam corrumpit hominem, & separat animam, eo q anima non est sine anima. Per hoc patet ad argumenta in oppositum principalia.

Ad primum dico, quod non saluas fidei sinceritatem, nisi ponas, quod aliquid de forma carnis remaneat, nam non saluas identitatem; vnus enim, dicit, quod erat eadem ratione vnius suppositi materiæ, & esse accidentium. Hoc non saluat fidem, quia fides exigit, quod in illo triduo corpus Christi fuisset verè confectum, & consecratum, ita quod panis fuisset transubstãtiatus in veram carnem, non in accidentia.

Ad aliud dico, quod non sufficit, imo oportet vt non videat primam corruptionem, quæ est separatio, nã textus Scripturæ dicit, quod caro, quæ fuit in sepulchro, requieuit in spe.

Ad aliud dico, quod verum dicit, sed dico, quod non video resurrectionem, si remanet forma carnis; nam sic credo, quod post mortem remanet leo, vel homo æquiuocè, quod idem est, aut quædam, quod est remotio totalis rationis, & sic non est caro æquiuocè, vel quod solum complementi, & perfectionis, & sic remanet caro æquiuocè.

Ad aliud dico, quod mors non dicit totalem remotionem, sed solum complementi, quod dat esse simpliciter; nisi autem est resolutio ad primam materiam, remouetur omnis forma, vnde iste modus mortis magis est truncatio. In alio autem modo est corruptio abijciens totaliter omnem formam. Cum autem dicitur, quod generatio vnius est corruptio alterius, dico quod verum est, nisi totum abijciatur, non autem, nisi truncatur.

Ad aliud de veritate demonstrata, dicit verum, quod oppositum fidei non demonstrant: & quod dicit non esse nisi vnam formam, dico quod difficile est mihi, quod sint rationes plures, quare posterior adueniens inueniet ens simpliciter, & sic non dabit illud esse simpliciter.

Ad aliud dico, quod si remanet illa ratio truncata, non est nisi vna forma, & est eiusdem rationis cum prima parte, & ideo sicut primum non est accidens, nec istud, & sic pono plures gradus formæ in composito. non autem plures formæ; vel rationes, vt dictum est in corpore Quæstionis. hæc dicta sint de Quæstione totali.

DISTINCTIO XXII.

DE SEPVLTVRA CHRISTI.

Circa Distinctionem Vigesimamsecundam quæro, Vtrum hæc sit vera; Christus fuit homo in triduo, & quod sic probo. Propositio omnis est vera, vbi superius prædicatur de inferiori; posito etiam quod inferius non existat, vt rosa est pulcherrimus florum: sed in ista propositione, Christus in triduo est homo, prædicatur superius de inferiori: ergo. Maior patet, quia ista est vera, Cæsar est homo, nec tamen est Cæsar. Minorẽ probo: quia Christus vere fuit indiuiduum sub specie humana. Item ista: rosa non existente, ista est vera: rosa est flos: ergo similiter ista, Christus est homo. Antecedens patet, quia aliàs non possunt concludi passiones de rosa, quæ accipiuntur in virtute illius propositionis. Maior patet, quia non minorem connexionem habet Christus ad hominem, quam ad rosa ad florem. Item Augustinus de Fide ad Petrum dicit: Idem homo, qui prius fuit in sepulchro, & resurrexit. Item: quando suppositum habet quicquid exigit realitatis, non verè potest denominari ab ipsa natura: sed Christus in triduo habuit quicquid humanitas exigit reale, scilicet corpus, & animam: ergo.

Contra: Homo mortuus non est Christus: in triduo fuit mortuus: ergo.

Ista quæstio est tractanda metaphysicè, logicè, & Theologicè. Secundum hoc sunt tres difficultates. Prima, Vtrum Christus sit homo in triduo, videlicet, vtrum sola forma sit de quidditate compositi, sicut videtur Philosophus dicere 6. & 7. metaph. tex. & com. 3. & 35. & infra. Secunda difficultas logica, sic, an scilicet inferiori non existente possit de eo superius prædicari. Tertia Theologica, circa quam sunt tres difficultates. Prima ex dicto Hugonis lib. 1. ne Sacram. par. 2. cap. vlt. qui videtur dicere, quod anima separata est persona, & sic est homo; vnde dicit, quod homo non est nisi

anima

anima vtens corpore, & per hoc declaratur Philosophus 9. Ethic. cap. 9. vbi dicit, quod intellectus est homo. Secunda difficultas est de Magistro in hoc 3. Dist. 22. qui dicit, quod ad humanitatem nihil plus exigitur, quam anima & corpus. Tertia difficultas, quia si non fuit homo, ergo deposuit humanitatem, vel aliquid pertinens ad humanitatem.

Quantum ergo ad Quæstionem totam: primo est tractanda metaphysicè, secundo logicè, tertio Theologicè, secundum tres difficultates, quas tangunt circa istam materiam Theologi.

Quæstio I.

ARTICVLVS I.

Vtrum materia sit de quidditate rei, seu substantiæ, siue, Vtrum Christus fuerit homo in triduo secundum Metaphysicos.

QVOAD primum est quidam modus dicendi quorundam, quod materia nō est de quidditate rei naturalis. De ratione enim quidditatis ignis non est materia, sed bene, vt dicūt est de ratione indiuidui, non autē speciei, vel quidditatis, & tunc anima separata esset tota quidditas hominis, & secundum hoc anima separata verè esset homo. Ad hoc asserendum habent plura motiua. Primo sic: Quando aliqua sic se habent, quod ea comitantur aliquæ proprietates incompossibiles vnum in alio non includitur: sed quidditatem & materiā concomitantur proprietas incōpossibiles: ergo. Maior est manifesta, probatio minoris, quoniam quidditas est ingenerabilis & incorruptibilis 7. metaph. cap. de quantitate: sed materia est generabilis & corruptibilis, vel est causa generationis & corruptionis, quia est illud, per quod aliquid potest esse, & non esse: ergo.

Item secundo, quidditas est cognoscibilis, quoniam vnumquodque cognoscitur sua quidditate: sed materia est causa ignorantię 7. met. tex. & com. 35. immaterialitas vero est causa intelligibilitatis.

Tertio: Cōditio quidditatis est, quod ipsa nō est de se hoc. Materia autē sic, imo per ipsam est quidditas hoc: omnes ergo istæ proprietates sunt incōpossibiles, & tunc sequitur conclusio principalis: ergo materia non ingreditur intra quidditatem.

Item secundo sic: Illud quod ponit alietatem à quidditate, non ingreditur quidditatem: sed materia ponit alietatē à quidditate: ergo. Maior patet, probo minorem, quoniam in habentibus materiam aliud est quidditas ab illo, cuius est, 7. met. cap. 4. Item 7. met. dubium, vtrum anima sit homo, vel compositum. Item 2. de anim. est species alterius animalis. Item, definitio non exprimit nisi formam, quia omnes partes definitionis sunt formales, 2. Phys. tex. 28. sed definitio exprimit totam quidditatem compositi: ergo. Iste modus ponendi videtur Commentatoris, qui dicit, quod materia est de essentia individui, non speciei.

A Alius modus dicēdi oppositus est, quod imo materia ingreditur quidditatem, ita quod quidditas dicit materiam & formam: sed hoc multipliciter probatur, nam dicitur quod materia non plus ingreditur quidditatem substantiæ, quam accidentis, vt albedinis: & sicut albedo supponit materiam in qua, vel subiectum, non tanquam subiectum sit de intrinsecō albedinis, sic de quidditate respectu materiæ sensibilis. Arguitur pro ista opinione primo sic: Quidditas est ratio, qua posita, omni alio circumscripto, habens quidditatem subsistit: sed si
B forma ignis esset sine materia, non esset sufficienter ignis, quia non subsisteret: ergo. Istam negabo tibi, quia ad subsistere non exigitur materia, sicut dicitur de albedine separata verè est albedo, sic dicam in proposito. Et confirmatur per opinionem illam, quæ dicit, quod vermis genitus in speciebus in Sacramento Altaris est pura forma, & attrahit materiam per alimentum; nec est frustra materia in rerum natura, ex hoc quod naturale est, quod forma ignis sit in materia, sicut accidentia in subiecto, ita
C quod non est eorum connexio intrinsecæ compositionis, sed solum indigentiæ, quia sine illa quidditas saluatur.

Secundo arguitur sic: Quidditas materialis est intrinsecè causata: ergo. Maior patet per Philosophum 5. met. cap. de causis. Minor probatur, quia, sicut causa extrinseca ad effectum extrinsecum, sic causa intrinseca ad suum effectum: sed carens causa extrinseca non est extrinsecè causatum: ergo.

Alius dicit, quod etiā non est causata, quod probat, quia agens naturale agit educendo formam de materia:

D Ad hoc dicam, quod adhuc potest saluari in materia, quod sit causata. Dicam enim, quod ideo est causata, quia forma est causata: sed non sic, vt materia sit pars sui intrinseca, & quod alius cōfirmat, non valet, quia forma inducitur, & tamen non est ibi materia.

Tertio sic: Materia non definitur per additamentum: sed naturalis definit per materiam: ergo. Ad hoc dicam, quod definit per materiam, hoc est per proprietates quantitatis sensibilis, vel qualitatis, vnde non intendit de materia, quæ est altera pars
E compositi, sed accidentia propria, quæ sunt de aspectu naturalis.

Quarto sic: Quidditas esset simplex res, scilicet materia, sicut anima. Respondeo, de compositione intrinseca verum est, sed non extrinseca, quia alteri componitur, & tunc in talibus compositum est indiuiduum, non quidditas, & hoc videtur Philosophus dicere 7. metaph. tex. vlt. quod simul totum addit ad quidditatem.

Item quinto, quia a forma indiuidui trahere vnum conceptum non est materia, & ille est quid-
F ditatis. Nego, dicā enim, quod a materia trahitur conceptus, quia non est intelligibilis, nec separata forma habetur, vnde distinguatur, vel vnde sit per se subsistens, vel per formas distincta. Vel dicam, quod intra simul commune, non autem intra quidditatē albedinis hanc, vel albedinem simpliciter: ergo inuenire rationem fortem ad istam partem, valde est difficile, vnde materia non est quid, nec quale, nec quantum, septimo metaphys. tex. 8. sed est horum delatiuum, tunc autem materia non ingreditur quantum, vel quantitatem, sed est eius delatiuum. Dices, q non est simile, quia quidditas cum materia facit vnum quid per se vnum; cum

quãtitate vero non. Dico, quod statim petis principium, peto enim quid intelligis hic per vnum, aut quod non est causa quærenda, & sic dicam de quantitate: si dicas, quod sit vna substantia intrinsecè, iam petis, & forte non purum, vnde videtur Philosophus dicere, quod simul totum addit ad quidditatem.

Hic pono opinionem meam, puto enim, quod materia sit de quidditate substãtiæ, ita quod quidditas sine illa non completur. Hoc probo sic: Omnis substantia dicit intrinsecè hoc aliquid determinatum. Item, suum intrinsecum est hoc aliquid in prædicamentis. Item 7. metaph. tex. 1. Omne aliud ens est entis, substantiæ est hoc ens per se. Item 7. metaphys. tex. 12. vestis, quia non significat aliquid, quod sit huiusmodi, non habet definitionem, sicut ergo propria entitas qualitatis est modus, & quantitas ipsa partibilitatis, & resolutionis esse, ad aliud habitudo: & sic de cæteris. sic ratio substantiæ est, quod sit ens absolutum aliquod præcisum à quolibet, & hæc est intentio Philosophi primo Posteriorum cap. de per se, quia tertius modus per se, idem est quod solitariè, non igitur est ratio substantiæ integræ, nisi sit hoc aliquid. Hæc sit maior propositio. Sed forma materialis, vt probaui aliàs, non est ex se hoc aliquid, nisi vt in materia, quia ignis est hoc aliquid.

Deinde, materia non habet nisi vnum actum incompletum, ita quod forma talis dicit modum, materia vero dicit modificabile, totum vero ex materia & forma dicit aliquid hoc, & sic materia est de intrinseco cuiuslibet quidditatis substantiæ. De cuius ratione, quod sit hoc aliquid demonstrant formæ non substantialis, & accidentalis, substantialis, dico sensibilis; quia eorum ratio non est esse hoc, sed huius, & sola modificatio, ideo rationem eorum non intrat. Ad euidentiam autem intentionis Aristotelis, & solutionem argumentorum. hic sciendum de prima materia eam tripliciter accipi à Philosopho.

Aliquando enim accipitur pro ente in potentia, vt in primo Physic. & 7. metaph. vbi dicit materia, nec est quid. & Commentator in fundamento naturæ; vel est distincta, & isto modo diuiditur contra formam, & est ens in potentia vel obiectiua, vel substantiua, ita quod adueniente actu fit hoc ens, ita quod quantum in se est, caret omni actu, & tamen non est nihil. Secundo modo accipitur materia pro qualitatibus actiuis & passiuis, & huiusmodi, quæ sunt de consideratione naturalis, & isto modo caro & os dicuntur materia, quæ consistunt in quadam medietate mixtionis, & ad hoc vadit verbum Philosophi 6. metaph. tex. & com. 2. quod naturalis definitur per materiam: non intelligunt sub materia, quæ est altera pars compositi, quam etiam sic definit metaphysica, licet non exprimat eam, quia ipsa non est expressibilis, & sic materia directè diuiditur contra quidditatem, quia tunc dicitur quidditas in carne, & osse, quę accidunt quidditati. Tertio modo accipitur materia pro ratione indiuiduali. & sic primo cæli & mundi tex. 92. & infra, cum diuido cælum, dico materiam, & sic vocantur partes materiales omnes, quæ sunt extra definitionem, & sic diuiditur materia contra vniuersale. hoc de prima distinctione principali.

Sequitur secunda distinctio de forma: Vbi sciendum, quod forma diuiditur etiam tripliciter; Primo modo, prout est altera pars compositi, & sic diuiditur cõtra materiam primo modo. Alio modo pro forma totius, quæ est quidditas, & sic diuiditur contra materiã secundo modo, quæ idem est quod actus, vnde masculinum & fœmininum isto modo sunt accidentia quidditati, & sunt materia secundo modo sumpta. Tertio accipitur forma ipsum vniuersale & species, quia in hoc saluatur nomen & definitio.

Tunc sequitur tertia diuisio de simul toto. Primo enim potest sumi simul totum, idest compositum ex materia & forma primo modo dictis: Alio modo ex quidditatibus & accidentibus. Alio modo indiuiduum includens species cũ omnibus conditionibus sequentibus indiuiduum signatum.

Nunc ad propositum si loquamur de materia primo modo sumpta. Dico quod ipsa est de quidditate rerum naturalium, cuius ratio est dicta, quia non habetur hoc aliquid sine materia, tamen est principaliter à forma, & modo nobiliori, quia materiæ accidit vt actus complens, & dans rationem. Materia vero vt actuabile per formam, & sic fit ex eis vnum hoc indiuisibile in substantia, homine excepto.

Si vero loqueris de materia tertio modo, tunc, vt dictum est, isto modo caro & os sunt materia hominis; dicunt enim quoddam contemperamentum, tunc planum est, quod talia accidunt quidditati, vt mollicies & huiusmodi.

Tertio etiam modo loquendo de materia dico, quod non est de quidditate, vt quidditas est, omnia enim quæ causant indiuiduationem sunt extra rationem quidditatis, vt quidditas est. Per hoc patet ad argumenta alterius opinionis.

Ad primum nego minorem de materia, quæ est altera pars compositi. Dico etiam, quod quidditas particularis est generabilis, & corruptibilis, sed per materiam.

Dices, quod materia est causa ignorantiæ 2. & 7. met. tex. & comm. 35. Respondent quidam, quod imo causa est scibilitatis, quia si in causis est processus in infinitum, non scietur aliquid 2. metaph. tex. 13. Istam responsionem non teneo, & saluo Philosophum. Dico enim quod Philosophus ibi intelligitur de materia præiacente, vt si debet sciri generatio pluuiæ, oportet sciri vaporem & huiusmodi: non ergo idem de materia, quæ est altera pars compositi. Et ideo aut dico, quod est aliter loquendum de cognoscibilitate complexorum, quantum ad veritatem complexorum, Materia est causa varietatis, quæ non accideret eis sine materia, & sic isto modo est causa ignorantiæ. Exemplum, sphæra separata tangit planum in puncto, ita quod ista est propositio nota in geometria. Si autẽ ponas sphæram in materia, non tangit planum in puncto. Isto ergo modo impediuntur propositiones, quæ de se aptæ sunt ad proprietates scibiles de eis, & hoc per materiam, vt quod homo sit sanus, & non canus; de sphæra, quod tangit planum in puncto. Et ista est ratio, qua in scientia metaphysicæ est maxima certitudo, quod scilicet sunt separata à materia, cũ non sit materialia. Sic ergo patet, quod in propositionibus complexis, & earum cognoscibilitate materia causat nescibilitatem, quia aliàs si non in materia essent, posset esse scientia de eis, & nullo modo poneret varietatem. Non accidit autem impedimentum ex singularitate, sed ex varietate, quæ est à materia; singularitas autem non est à materia. Si autem loquamur de intelligibilitate, & cognoscibilitate incomplexi, dico quod materia non impedit, & hæc est materia, quæ propriè est altera pars compositi. Quod nõ impediat, patet, quia vnum ignem totum intelligo cum suis communibus conditionibus.

Ad aliud cum dicit, quod quidditas est per materiam, nego; imo sicut quidditas abstrahit à particulari, ita & materia, vnde accipiens hoc vt quidditatem, concipis vnum formale, & hoc est materia & actus, quæ est forma.

Ad aliud dico, quod æquiuocas de materia, nam verum est de materia Physica, non autem de materia, quæ est ens formale per formam; & ideo in te caro & os sunt à quidditate, quia implicant materiam etiam physicam, scilicet accidentia, vt qualitates medias.

Ad aliud dico, quod Philosophus loquitur ratione principalitatis, vt Commẽtator exponit 8. met. quod nomen componibilis notius dicitur de forma, vnde forma dat rationem, non materia, licet inchoet eam.

Ad aliud, in definitione Physica ponitur materia substrata accidentibus, talis autem sic est extra quidditatem, & extra definitionem Metaphysici, quæ in definitione sua ponit materiam non Physicam, sed quæ est altera pars compositi. Verum est quod non de materia substrata, at illam, quæ non habet conceptum nisi arguitiuè, vnde metaphysicè coucipiens adinuenit materiam & formam, & inuenit vnum hoc, sed arguitiuè inuenit, vnde vna est ratio, sed in ista ratione est completiuum, & inchoatiuum: Physicus autem accipit materiam, quæ est connexio omnium accidentium, & ista non intrat rationem quidditatis, sed bene materia, quæ est pars compositi.

Tunc ad formam argumenti. Ad maiorem cum dicitur definitio exprimit formam, concedo, prout excludit materiam Physicam, non illa, quæ est altera pars. hoc de isto articulo. Ex quo patet, q̃ quia anima non est tota quidditas, ideo Christus non est propter hoc homo, quia habuit animam vnitam inter duo, & hoc est quia materia ingreditur quidditatem, vt dictum est. Ratio autem quare hoc est, est quia sine materia non habes aliquod hoc, & sic per consequens non habes rationem substantiæ, & sic nec quidditatem.

Item exempli gratia accipio pro subiecto, Maius Deo: tunc quicquid enuncio de ly maius Deo, siue esse siue aliud, totum est falsum. Sed Christus dicit duplicem conceptum, quia est nomen duarũ naturarum, vel suppositi existentis in duabus naturis, scilicet diuina & humana, secundum Damasc. lib. 3. Orthod. Fid. cap. 3. verbi gratia tantum existit in vna natura, iam subiectum habens rationem compositam est falsum, quia significat existens in vna natura tantum existere in duobus modis: sed Christus in triduo non existebat, nisi in vna natura: ergo significatum nominis tunc includebat falsum: ergo quicquid de tali subiecto enunciatur, est falsum: ergo, Christus in triduo fuit homo, ista est falsa.

Et confirmatur, quia homo albus est homo, nullo homine existente, est falsa, licet veritas conclusionis inchoetur, non tamen dicitur sufficienter.

Arguo contra rationem: contra primam propositionem sic; Ista propositio, animal risibile est homo, est vera, homine tamen non existente, & tamen subiectum habet duplicem conceptum. Item, habens angulos duobus rectis, est figura, &c. est vera non existente aliquo triangulo. Item: Album est coloratum, est vera, licet non sit aliquod album. Igitur aliunde venit, quod propositio non sit vera, quam ex hoc, quod subiectum habet rationem compositam. Item, licet sit verum, quod vbi ratio subiecti includit repugnantiam, non sit vera; sed tamẽ etiam secundum eum vbi non includit, est vera: sed accipio pro vno termino propositionis istam, scilicet, homo Deus, quod non includit repugnantiam, quia non repugnat humanitas Deitati. Item, non est falsum, quod nil enuncio, sed tantum capio duos terminos: non ergo video quod sit falsa.

Ad confirmationem autem de albo, cum dicis, ista, homo albus conuertitur in istam, homo est homo albus. Dico, quod istæ propositiones sunt veræ, quia nulla repugnantia est ibi: sic dico, Deus homo. Deus est homo, hic nulla repugnantia, si dicerem, Sortes est homo infinitus, ista est falsa, quia prædicatum includit repugnantiam; vbi autem non includit, non falsa, quia non annuncio, sed tantum capiam duos terminos, qui sibi non sunt incõpossibiles: ergo. Hic ad videndum veritatem formo tres propositiones, scilicet, Verbum est homo, Iesus est homo, Deus est homo. Prima istarum, scilicet, Deus, vel Verbum est homo, sunt falsæ simpliciter, quia quando istud verbum, est, ponitur pro copula; si copulat, quod non est possibile in re, ita quod aliter quam sit in re, est propositio falsa: Sed Deus est homo, vel Verbum est homo, ly, est, copulat, quod non erat: ergo.

Ad euidentiam autem istius rationis nota, quod ly, est, aliquando copula non est, sed prædicat suum significatum, scilicet esse, & tunc est falsa propositio non existentibus terminis: aliquando est solum copula, & tunc est dupliciter; vel copulat ex terminis, idest prædicatum, quod ex terminis includitur in subiecto; vel copulat, q̃ non est ex terminis, vel habitudinem duorum terminorũ, sed quod est de facto, & vt existit, & isto modo omnis propositio est contingens, primo autem modo est necessaria: Tũc omnes propositiones, vbi ponitur copula, videndum est, si prædicatum copulatur subiecto ex natura terminorum, & sic est propositio vera, terminis non existentibus, ita quod tunc non est sensus, quod subiectum sit, sed quod

ARTICVLVS II.

Vtrum Christus in triduo potuerit dici homo logicè, siue secundum Logicos.

DE secundo Articulo: an ista vera sit: Christus homo in triduo fuit, nam logicè est dubiũ. Dico autẽ logicè, quia specialis difficultas in Logica: Vtrum non existente subiecto aliquid liceat de illo enunciari, vt: Vtrum Cæsare non existente, ista sit vera, hic Cæsar est homo.

Tunc ad propositum dicitur, quod licet hæc sit vera logicè, Cæsar est homo, non tamen ista est vera, in triduo Christus est homo, quod sic probant, quia in propositione, in qua est subiectum habens rationem compositam, si illa ratio complexa includit repugnantiam, quicquid postmodum enunciatur de tali subiecto, est falsum. hoc probatur sic, quia 8. metaph. tex. 29. falsum in se de quocumque prædicatur, est falsum: ergo à simili de subiecto falso in se.

prædicatum includitur in subiecto, si autem non sit sic, videndum, si est ponit in actuali existentia, ita quod termini nullam habeant habitudinem nisi per existentiam de facto, & sic est forte vera, terminis in se existentibus de facto.

Ad propositum intra conceptum Verbi, vel Dei non est homo, nec etiam in triduo habuit humanam habitudinem ad Verbum de facto, hoc est quantum ad secundum modum, quando scilicet est copulat actualem existentiam de facto; & ideo nec quantum ad primum modum propositio est vera, nec quantum ad secundum, sicque est simpliciter falsa.

Tertia propositio est: Deus est homo, & Christus est homo, istæ æquipollent, quia Christus nominat duas naturas in vno supposito, scilicet diuinam & humanam, & ideo est idem quod Deus homo. Tunc est vera in triduo, videtur quod sic, quia videtur vera, & primo modo, quando scilicet est copulat ex natura terminorum; nam intra hanc Deus homo includitur homo, & sic intelligendo ab æterno fuit vera, sed de veritate locutionis dico quod falsa, quia in omni propositione, vbi subiectū & prædicatum .... nō copulantur ex terminis, vel ponuntur duo in subiecto, quæ non sunt connexa ex terminis, sed pro existentia actuali tantum, tunc ly, est, tenetur pro copula actualis existentiæ, vt cum dico: homo est animal, non copulantur nisi pro existentia actuali, non sic autem est cum dico rosa rubea, quia rubedo est ex naturæ rosæ, albedo non ex natura hominis, sed solum pro actuali existentibus terminis in re non copulat, sicut est in re, & ideo propositio est falsa: sed in proposito: Deus est homo, in hoc subiecto Deus est homo, sunt duo, quæ non sunt connexa ex natura terminorum, sed tantum pro existentia actuali: ergo de virtute locutionis non est vera in triduo, quia de virtute locutionis trahitur ad actualem existentiam, quæ non fuit in triduo. Isto enim modo, homo est albus, est falsa, non existente homine, & ista: homo albus est homo, quia in subiecto copulantur duo, quæ non habent habitudinem nisi de facto, & ideo de vi locutionis trahitur copula ad existentiam actualem; sic est in proposito, & ideo Christus est homo in triduo, de vi locutionis non est vera.

De secunda propositione, Iesus est homo, sciendum quod differentia est inter Iesum, & Christum, nam Christus dicit duo, sicut vestis, si imponitur homini albo 7. metaphys. tex. 12. sed Christus significat humanitatem in habente eam: sed quia Verbum, vt dicit suppositum, non est idem, quod Deus, intra rationem Iesu non includitur primariè nisi suppositalis, quæ vt sic nō idem quod Deus, licet secundario, ideo Iesus primariè non includit naturam diuinam, licet secundariè, & primariè solam rationem suppositi. Dictum igitur fuit supra quod propositio est per se: Iesus est homo, & si per se, est etiam necessaria.

Sed contra tunc dicam, quod etiam non est nisi vt actio copulatur, & ideo in triduo non est vera: Iesus est homo, sicut est vera: Cæsar est homo. Non audeo hoc dicere, quod omnem habitudinem, quam habet Cæsar ad hominem, non habeat Iesus ad hominem. & sic cum dico: Iesus est homo, intra conceptum Iesus est homo, ita quod tunc ista vera est ab æterno.

Ad illud quod obijcit, non est simile, quod Deus est homo, est per se, nam aut illa: Iesus est homo.

ARTICVLVS III.

Vtrum Christus fuerit homo in triduo secundum Theologos.

NVnc pertractata Quæstione metaphysicè & logicè, vltimo est pertractanda Theologicè, sicut autem fuit dictum superius, hic sunt tres difficultates, videtur enim quod Christus in triduo propter tria fuerit homo. Primo, quia secundum Hugonem locis supra citatis, anima separata est homo, quia 9. Ethicor. dicitur, quod intellectus est homo, & hoc videtur consonare semicirculis, quia sola anima existente in cælo, dico, quod homo est in cælo. Ad hoc dico, quod anima separata non est homo, nec per se persona, iuxta Symbolum Athanasij, sicut anima & caro vnus homo.

Item Augustinus 44. de Trinitate, anima non est totus homo. Item Damascenus lib. 3. Orthodoxæ Fidei cap. 3. naturæ hominis est caro & anima, per quod probat, quod si Christus assumpsisset carnem cælestem, non fuisset homo, sed posset hoc probari. Dico quod definitur, non enim puto, quod anima formaliter det esse viuum, licet aliquo modo, vt dixi in Quæstione præcedenti.

Sed quomodo vniuntur ad vnitatem naturæ & essentiæ, hæc est ratio: quia alias non essent vnita natura corporalis & spiritualis. Sed quomodo est vna natura ex eis, cum sint duæ substantiæ, & duo hoc, nec resultat ex eis vnum conflatiuè, sicut mixtum ex formis elementorum. hoc est difficile. Damascenus autem videtur dicere, quod homo ideo est natura vna, quia trahitur vnus communis conceptus, sed attendens ad corpus & animam non habes vnum, quod non est sic: accipe communem speciem.

Sed ratio non valet, quoniam si plures fuissent assumpti, esset vnum, & tamen non vna simpliciter ratio, & tamen oportet etiam hoc dicere de homine.

Ad motiuum Prophetæ superius, cum dicit de Ecclesia, quæ implorat animam quasi personam, dico quod ibi est synecdoche, sicut cum dicimus, hic iacet talis homo, vbi non est nisi corpus.

Secunda difficultas est: Cum anima & caro essent vnita Verbo, quare secundum illa non dicebatur homo. hic Magister fuit istius opinionis. Sed de hoc aliàs dixi, quod non assumpsit hominem, quia homo est formaliter denominatus à quidditate: tunc dico, quod quidditas dicit animam & corpus vnita modo speciali, & ideo in triduo non fuit quidditas, nec per consequens homo, quia non dedit esse hominem, non enim sufficit habere partes, nisi eo modo quo faciunt hominem; vnde nec per vnionem materiæ ad formam, nec partium in supposito, nec quidditatis ad suppositum: sed per assumptionem humanitatis ad Verbum.

Tertia difficultas est, quia si non deposuit hominem: ergo fuit homo. Hic dicitur vt tetigi in Distinctione 3 quod humanitas est tria, res resultans compositioni, ita quod compositum est partes simul vnitæ, & istud est alia res composita non separata, vel

vel modus, sed solum resultans. Tunc ad propositum dicunt, quod non fuit vera, quia illa compositio non erat. Manet autem eadem vnio, quæ erat ante, sed non eodem modo, vt lignum istud, vnde simile est simile alteri ligno. Diuidatur lignum, non est habitum aliquid positiuum, & tamen est alia similitudo, solum autem facta est diuisio: sic dicunt in proposito. Contra: Istud non placet mihi dictum, quod ex materia & forma fiat resultatiuè alia realitas, nisi forte vbi materia & forma se habent vt hoc, vt potentia & actus, & etiam vbi sunt partes, vt accessum, & complementum vbi resultat indiuisibile hoc. Ibi enim oportet dicere, quod compositum illud formaliter differt ab illis, quod non sit illa, sed ex illis; cuius ratio est, quoniam istud dicit hoc, illa dicunt huius: sed nisi quælibet partium dicat hoc aliquid, reputo impossibile, quod fiat vnum resultans tertium, quia illa realitas est tria absoluta, aut modus, non modus, quia tunc homo esset formaliter modus; nec absoluta, quia sic esset tria absoluta.

Item, illa res absoluta, aut est distincta, aut absolutè absoluta, & sic erunt ibi tria absoluta, vel sicut non absoluta ab absolutis, & tunc erit modus; vel absoluta a non absolutis, & hoc non potest stare in proposito, quia quodlibet illorum erit hoc absolutum.

Item, quando remanet eadem vnio, non corrupto fundamento corrumpitur relatio: sed realitas corrumpitur: ergo & vnio. Probo minorem, quia aut remanet, & sic Christus potuit dici homo, aut realitas remanet in duobus illis, scilicet anima & corpus, & tunc si hoc est, iam non erat alia realitas. vel tertio corrumpitur, & sic erit noua vnio.

Dico ergo, quod ex anima & corpore non resultat tertia realitas: sed homo dicit animā & corpus, non quolibet modo vnita, sed modo speciali vnionis, & talis vnio est de ratione hominis. Sed quomodo relatio est de essentia hominis, cum sit distinctum prædicamentum. Item, si relatio est accidens, quomodo est de essentia subiecti compositi. Item, ex quo sunt diuisa, & non vnum, erunt duę vniones.

Alia difficultas: Cum compositum non prædicetur de partibus, quomodo illud, de quo prædicetur non est aliud quam partes.

Ad primum dico, quod vnio est de intrinseco humanitatis, & nego consequentiam. Dico enim quod ista vnio non est relatio, sed forma non absoluta. Sed est ne accidens? dico quod est accidens partibus, sed non composito, & dico quod sua ratio non est accidentalis, sed ratio cuiusdam formæ non absolutæ de genere substantiæ: & dico quod talis vnio non est coexistentia partium, sed perfectio talis in entitate & operatione, vt dictum est quæstione præcedenti, & iste modus non est nisi substantia, nec ponit extra genus substantiæ, non est alius nisi istorum duorum. Item, ista vnio salvat vnionem, sicut continuum, si esset vnitum, esset vna vnione.

Ad argumenta principalia: ad primum procedit logicè. Ad aliud dico, quod defecit vnio, quæ est de essentia humanitatis. Ad aliud respondeo per interemptionem.

DISTINCTIO XXIII.

DE MODO VNIONIS EX PARTE ASSVMENTIS.

Quæstio I.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum aliqua persona diuina posset assumere hominem sine quantitate.

ARGVITVR quod non, quia quantitas nō potest assumi sine subiecto: ergo nec substātia materialis poterit assumi sine quantitate. Consequentia patet, quia id quod frequentius inuenitur separatum ab aliquo, facilius potest assumi sine eo, quam illud, quod non inuenitur sine eo: sed frequenter inuenitur quantitas sine substantia materiali, sicut patet in Sacramento altaris: Cōtra autem materialis nunquam inuenitur à quantitate separata: ergo facilius potest assumi quantitas sine substantia, quam substantia sine quātitate. Antecedens probatur sic, quia accidēs nulli potest inhærere, nisi illud perficiatur, & quia de ratione accidentis est perficere, & informare illud, cui inhæret, & a quo dependet: sed impossibile est quod quantitas informata perficiat personam diuinam, quia tunc persona diuina esset in potentia respectu talis accidentis, quod est falsum: ergo nec supposito diuino potest inhærere, nec ab eodem pendere, & per consequens nec assumi potest a persona diuina.

Si dicatur ad istud argumentum, quod imo quantitas posset ab aliquo dependere, & ei inhærere, & tamen non perficeret ipsum, nec informaret, quia dependere a subiecto, & perficere subiectum, habēt quendam ordinem inter se, ita quod dependere, & inhærere est prius, & ita sequitur, quod quantitas possit inhærere supposito, & tamen ipsum non perficiet, nec informabit, & per consequens assumi poterit. Contra: Formam dependere à subiecto, & ipsum perficere se habent essentialiter: sed secundum non potest separari à priori, quia impossibile est, q accidens informaret subiectum, & non dependeret ab eo: ergo eodem modo nec primum poterit à secundo separari. Item: Impossibilius est quod accidens subiecto inhæreat, & quod ipsum non perficiat. Sed accidens non potest suppositum diuinum perficere: ergo nec ei potest inhærere, nec per consequens assumi. Quod autem impossibile sit, quod aliquid perficit subiectum, & ab eo non dependeat, probatur, quia si esset possibilius, Spiritus sanctus posset perficere voluntatem, & tamen ab ipsa non dependere, cuius oppositum communiter dicitur.

Ad aliud argumentū sic: Natura humana depen

det verius à suo supposito, & verius facit vnum cũ eo, quam substantia cum quantitate: quia natura cum proprio supposito facit vnum per se, & natura suppositi sui est in potentia essentiali ad suppositum; substantia autem & quantitas faciunt tantum vnum per accidens; nec substantia respectu quantitatis est, nisi in potentia accidentali, & natura potest assumi sine proprio supposito: ergo multo magis poterit homo assumi sine quantitate, quia illud melius se habet ad substantiam, quam natura ad suppositum.

Ad istam Quæstionem dicunt aliqui sic, quod non est possibilius, etiam Deo, quod posset assumere hominem sine quantitate, & hoc ipsi multipliciter declarant. Primo sic: Illud quod impossibile est esse in effectu sine alio, impossibile est assumi sine eo: sed impossibilius est hominem esse in effectu sine quantitate: ergo impossibilius est eum assumi sine quantitate. Minor probatur, quia determinata forma, habet esse in determinata materia, quia secundo de Anima dicitur, quod actus actiuorum sunt in patiente rectè dispositio, & non quælibet forma recipitur in qualibet materia: sed anima intellectiua est determinata forma: ergo requirit determinatam materiam: sed eius determinata materia est corpus organicum physicum: ergo non potest esse nisi in corpore organico physico. Sed impossibile est corpus organicum esse in effectu sine quantitate: ergo impossibilius est animam intellectiuam esse nisi in materia quanta, & per consequens sequitur, quod impossibilius est hominem assumi sine quantitate.

Item: De ratione per se hominis est, quod sit animal, & de ratione per se animalis est, quod sit sensibile, & de ratione per se sensibilis, quod sit organicum, quia impossibile est sensum sentire sine organo, & sensibilem hominem complere organum, quod non est sine quantitate: ergo à primo ad vltimum impossibilius est hominem esse in effectu sine quantitate, & per consequens impossibile est ipsum sine quantitate.

Item: Sicut videmus in entibus quod quædam accidentia sunt determinantia sibi determinatum subiectum, sicut accidentia mathematica, vt quantitas, & talia, possunt a subiectis in quibus sunt separari, sicut patet, q; quantitas est sine subiecto in Sacramento altaris: sicut ergo est de accidentibus, sic est de formis. Nam quædam est forma, quæ determinat sibi in materia determinata accidentia, & talis forma non potest ab illis accidentibus separari, quia inest: sic anima intellectiua determinat sibi in materia determinata accidentia, vt quãtitatemi, mpossibile est quod anima intellectiua habeat esse in materia sine quantitate: ergo impossibilius hominem assumi sine quantitate. Quod autem anima intellectiua non determinat aliqua accidentia, vt albedinem, & nigredinem, hinc est quod homo non potest esse sine albedine, & nigredine.

Dicunt ergo isti, quod impossibile est hominem assumi sine quantitate, quia impossibile est eum esse in effectu sine quantitate: sed quia non video, quod illud contradictionem includat, ideo videtur mihi dicendum esse, quod Deus posset assumere sine quantitate hominem. Ad cuius euidentiam, & prædictæ opinionis impugnationem.

Est aduertendum, quod de homine possumus loqui dupliciter: Vno modo, vt est ens naturale, & vt est de consideratione naturalis Philosophi, & vt ab eo est definibile. Alio modo possumus de homine loqui, vt ens metaphysicum est, & vt de consideratione eius est, & vt ab eo definibile. De primo dico, quod impossibile est hominem assumi sine quantitate. Et hoc declaro sic: Quando aliquid cadit in definitione alicuius (vt est de consideratione naturalis Philosophi) impossibilius est illud vt sic consideratum reperiri in effectu sine eo, quod in eius definitione cadit, vt de consideratione naturalis Philosophi est: sed in per se definitione hominis, vt ens naturale est, & vt de consideratione naturalis Philosophi est, cadit quantitas: ergo impossibile, vt de consideratione naturalis Philosophi est, reperiri in effectu sine quantitate & qualitate, & per consequens vt ens naturale, non poterit sine quantitate assumi. Minor patet: In hoc differunt naturalis Philosophus, Metaphysicus & Dialecticus, quod iste abstrahit à quantitate, & qualitate; Metaphysicus autem licet abstrahit à qualitate sensibili, non tamen a quantitate; Naturalis autem non abstrahit a quantitate sensibili, nec a qualitate. & ista possunt elici ex secundo Physic. tex. 16. & infra: in ratione ergo hominis, vt ens naturale est, & vt de consideratione est naturalis Philosophi, cadit quantitas, & per consequens vt sic consideratum, impossibile est ipsum sine quantitate assumi.

Item: Sic se habent actus, & potentia ad considerationem Metaphysici, sicut qualitas & quantitas ad considerationem Naturalis: sed impossibile est aliquid esse de cõsideratione Naturalis sine qualitate, & quantitate: Impossibilius est ergo hominem, vt de consideratione naturalis est, esse sine quantitate & qualitate, & per consequens sine quãtitate assumi.

Item: Si Philosophus naturalis consideraret de substantia composita præcisè, & vt consideratur sine omni accidente, & vt sic consideratam definiret eam, non esset differentia inter naturalem philosophum, & metaphysicum: sed istud est falsum, quia non esset materia concurrens ad compositionem: ergo Naturalis non considerat substantiam compositam præcisè, sine omni accidente, sed cum quantitate, nec solum cum quantitate; alioquin non differt a Mathematico, si tantum consideret. substantiam cum quantitate: ergo impossibile est hominem, vt de consideratione naturalis est, reperiri sine quantitate in effectu, & per consequens nec assumi.

Item, quod quantitas & qualitas sit de ratione hominis, & impossibile sit ipsum esse sine eis, de consideratione naturalis sine qualitate & quantitate patet per Philosophum 2. de anima tex. 4. vbi etiam definiens animam dicit: Anima est actus corporis organici physici: corpus autem, vt est organicum non potest esse sine quantitate, homo ergo, secundum quod ens naturale, & vt de cõsideratione naturalis est, non tantum in ratione sua includit materiam & formam, sed & accidens. Ad istud confirmatur etiam per Commentatorem 7. Metaph. commento 37. vbi loquens magis vt naturalis, quam vt metaphysicus dicit sic, quod impossibile est hominem intelligi sine carnibus & ossibus, carnes autem & ossa non sunt sine quantitate, & Commento 39. dicit: Impossibilius est res naturales intelligi sine motibus, & qualitatibus actiuis, & passiuis.

Dico ergo, quod homo vt sub consideratione est Natu-

Naturalis impossibile est ipsũ in effectu sine quantitate reperiri, & per consequens sine quantitate assumi. Sed loquendo de homine, vt ens metaphisicum est, & vt de consideratione metaphisici, dico, quod possibilius est hominem sine quantitate assumi. Et hoc declaro primo sic: Secundum Philosophum anima duplicem comparationem habet ad corpus, comparatur enim ad corpus: vt forma, & vt motor; sed nunc est ita, quod comparatio animæ ad corpus vt forma, est prior, & essentialior, quam comparatio eius, vt motor: ergo anima potest corpus perficere dando ei esse primum, quod dat vt forma, non dando motum, & potest vniri corpori sicut perfectio perfectibili, absque hoc, quod vniatur sibi, vt motor mobili, quomodo vnitur, vt dat ei actus secundos, vt sentire, & similes actus: ergo homo poterit sine omni quantitate assumi, & sine omni actu secundo, qui quiditatem acquirant.

Aduertendum tamen, quod homo sic assumptus penitus an esset homo naturalis, quia esset sine quantitate, esset tamen naturale, & inquantum haberet materiam natã subiici quantitati, & qualitati naturali, nec iste homo esset penitus metaphysicus, sicut Angelus est ens Metaphysicum, quia licet in eo nullum accidens esset, haberet tamen inclinationem naturalem, vt eius qualitati vniuersali subiiceretur, sicut nec anima intellectiua separata non est penitus naturalis, quia est sine omni accidente, nec penitus de consideratione metaphysici, quia habet inclinationem naturalem, an perseitet corpus naturale, quod repugnat enti penitus metaphysico. Item, quod homo sic de consideratione metaphysici consideratus possit assumi, declaro ex dictis eorum, qui hoc negant, nam ipsi in illa quæstione: Vtrum materia possit esse sine omni forma. Dicunt, quod sic, & ratio vna eorum est, quia materia dicit essentiam, & naturam absolutam distinctam ab esse formæ.

Si ista ratio valet, sequitur, quod multo formalius homo, qui dicit animam completam distinctam à quantitate, poterit sine quantitate assumi. Probo hoc idem, quia sic materia potest esse sine forma, sicut substantia sine homine, vt de consideratione metaphysici est; secundum quod includit tantum materiam, & formam substantialem poterit sine quantitate; quia quanto aliqua faciũt verius vnum, tanto eorum separatio est magis impossibilis: quia de ratione vnionis est, quod quanto magis sunt vnita, tanto magis sunt indiuisibilia. Sed materia, & forma verius faciunt vnum, quam homo & quantitas, quia materia, & forma faciunt per se vnum, homo & quãtitas vnum per accidens: si ergo materia potest esse sine forma, & ab ea separari, multo fortius homo poterit esse sine quantitate, & ab ea separari, & sine quantitate assumi.

Item Philosophus 7. metaphisicæ dicit, quod substantia prior est accidente definitione, natura, & tempore. & Commentator hoc deducens 4. commento dicit, quod ideo substantia prior accidente definitione, quia substantia ponitur in definitione accidentis: ergo est prior, & ex hoc concludit Cõmentator, quod substantia potest separari ab accidente, non autem accidens à substantia. Vnde maius inconueniens esset Philosopho, quod accidens esset sine substantia, quam è conuerso: at substantia sine accidente esse potest: ergo homo sine quantitate, & per consequens assumi, vt tantum materiam & formam includit, & vt de consideratione metaphysici est.

Item ipsi in quæstione prædicta de materia faciunt talem rationem, quod materia possit esse sine forma, quia licet forma sit forma materiæ, non tamen est causa formalis materiæ, quia materia non est materia formæ: ergo sic in proposito, hæc ratio valet, licet quantitas dat esse substantiæ, vt forma accidentalis, non tamen est eius causa formalis, quia substantia non est substantia formaliter ipsa quantitate: ergo substantia poterit etiam sine quantitate assumi. Item alia ratio eorum in eadem quæstione est, quod materia habet vnam ideam in Deo distinctam ab idea formæ, ideo potest esse sine forma: ergo cum substantia completa multo magis habeat ideam distinctam in Deo ab idea quantitatis, eo quod sunt res diuersorum generum, poterit substantia à quantitate separari, & per consequens homo, vt de consideratione metaphysici est, assumi sine quantitate.

Item alia ratio secundum eos, quod materia potest esse sine forma, est, quia materia est capax formæ, non tamen est ipsa capacitas, quia non est potentialitas tantum: ergo arguitur in proposito, licet substantia sit capax quantitatis, quia tamen substantia non est ipsa capacitas quantitatis, poterit substantia à quantitate separari, & per consequẽs homo sine quantitate assumi. Et ideo videtur mihi esse possibile, quod homo, vt tantum includit materiam substantialem, & formam, & vt de consideratione metaphysici est, possit sine quantitate assumi; iste tamen homo sic assumptus non erit naturalis penitus, quia non erit sub quantitate, & qualitate naturali, nec erit penitus metaphisicus, quia habebit inclinationem naturalem, quod subiiciatur qualitati, & quantitati naturali. Hoc itaque tenendo restat respondere ad rationes in oppositum.

Ad primum, quando dicitur sic, quantitas non potest assumi sine substantia, &c. nego consequentiam, & ratio est, quod licet id, quod non est personale, nec hipostabile non possit ad vnitatem personę, vel hipostasis sine contradictione assumi, cuiusmodi est natura accidentis: natura tamen personabilis, & hypostabilis, cuiusmodi est homo, cum sit de consideratione metaphysici, ad vnitatem personæ, potest assumi, & ista consequentia non valet. Attamen Respondeo quando dicitur, quod quantitas sine substantia non potest assumi, nego istud antecedens, imo dico, quod accidens potest assumi, & istud probo. Primo sic: Magis dependet quantitas à supposito alieno, quam faciat natura humana, quia quantitas, si per se existat, sicut in Sacramento altaris, semper tamen habet naturalem inclinationem ad subiectum, quam inclinationem non haberet natura humana, si existeret in supposito proprio: si ergo quantitas magis dependet à supposito alieno, quam natura humana: ergo magis poterit in suppposito alieno sustentari, quam natura humana: ergo & quantitas à supposito assumi poterit. Nec tamen dicam conuenienter ad dicta, quia supra dixi, quod impossibile est, quod natura non personalis assumatur ad vnitatem personæ, quia natura irrationalis non est personalis, Ideo ad vnitatem personæ non potest assumi, sed, quod est natura irrationalis, potest ad vnitatem hypostasis assumi.

Nunc autem ita est, quod natura accidentis, vt quanti-

quantitas, vel aliud accidens, nec est natura rationalis, nec hypostabilis à Deo supposito diuino; nec potest ad vnitatem personæ, nec ad vnitatem hypostasis assumi. Sed tunc quæret aliquis, si per te quantitas potest assumi, quia accidens comparatum ad subiectum, illud non perficit, neque informat: Et tu probas, quod accidens non potest assumi, quia accidens non potest alicui inhærere, nisi ipsum, cui inhæret, perficiat, nego istud: Imo dico, quod quantitas potest inexistere, & non informabit, sed proprie non dicetur inexistere, sed existere tantum, sicut videmus, quod quantitas in Sacramento altaris existit, & tamen non informat; sic poterit etiam Deus supponere illam quantitatem, & tamen non informabit eam. Et vt possibilitatem huius clarius videamus, sciendum, quod accidens ad subiectum dupliciter comparatur. Vno modo sicut ad eiusmodi subiectum, quod respectu eius est in potentia, hoc imperfectionis est in subiecto, quod respectu eius est in potentia, respectu accidentis. Alio modo comparatur ad subiectum, sicut ad eius causam. Isto modo comparatum accidens ad subiectum non ipsum informat, nec perficit, & isto modo potest Deus quantitatem supportare, & tamen ipsum non informabit, nec perficiet. Isto enim modo omnia dependent ab eo, & omnia sustentat, vt omnium causa sicut dicit Augustinus super Genes. 4.

Ad aliud, quo dicitur, sic dependere ab aliquo, &c. Dico, quod non est verum: sed dependere se habet in plus in accidente, quam informare; sicut patet, nam natura humana assumpta dependet à proprio supposito, & tamen ipsum non informat. Similiter quantitas in Sacramento dependet à subiecto, & tamen ipsum non informat actu ergo nullius subiectum format. Et quia dependere se habet in plus, & per consequens est prius, quam informare, ideo dico, quod potest quantitas dependere à supposito verbi, & in ipso supponitur, & tamen ipsum non informabit.

Ad primum pro opinione, quando arguitur: sic finita forma, requirit determinatam materiam, concedo, & quando assumitur: anima est determinata forma, verum est: ergo requirit determinatam materiam; bene volo: sed quando additur, determinata materia formæ intellectiuæ est habere corpus organicum, dico quod verum est. Tamen si dico animam, secundum quod est de consideratione naturalis Philosophi, & sic solo modo bene dico, quod non est sine quantitate, nec esse potest, sed considerando animam secundum esse metaphysicum, & vt de consideratione metaphysica est, nego: & secundum illud esse potest haberi sine omni quantitate, & sic considerata potest sine omni quantitate assumi natura humana.

Ad aliud, quando dicitur, de per se ratione hominis est esse animal, concedo de per se ratione animalis est esse sensibile. Dico hoc, quod si homo esset sine quantitate, vt homo metaphysicus, dico, quod secundum quod talis ens metaphysicum, concludit totam quidditatem animalis, sicut facit vt ens physicum consideratum. Cum dicis de ratione animalis est esse sensibile. Dico, quod verum est non actu, sed in potentia, & secundum naturalem inclinationem. Vnde, quod homo sit animal sufficit, quod sit aptum natum habere sensum, & talem inclinationem naturalem habere homo, si esset ens metaphysicum, & non omni quidditate, nam haberet materiam aptam subijci organis sensibilibus, & tamen dico, quod licet talis homo non actu sentiret, tamen intelligere actu posset, quia actus sentiendi non refertur ad actum intelligendi, tanquam ad actum prius, nisi pro actu, & ordine naturæ sic constitutæ; hunc autem ordinem posset Deus mutare si vellet, sicut dicit Hugo de Sanc. Vict. Pro viij. dico, quod si Deus sub ratione obiecti obijceret se tali homini metaphysico, quod eum intelligere posset, nam quod actus sensitiuus requiratur, ratio est animalis, imperfectionis in natura.

Ad aliud, quando dicitur: sicut accidentia, quæ determinant sibi subiectum, &c. Dico, quod si ratio valet, sequitur, quod quantitas non poterit à substantia separari, quod quantitas tanquam subiectum proximum, & immediatum determinat sibi subiectum, & tamen hoc non obstante videmus, quod à substantia separatur. & quando assumitur, quod propria passio nō potest esse sine proprio subiecto, verum est, quia non dicit aliam naturam absolutam, quia risibile non dicit nisi aptitudinem ad ridendum, & ideo non potest per se esse, quia non potest esse terminus compositi animalis: quantitas autem potest esse sine substantiali, & eam sibi pro subiecto determinaret, quæ naturam aptam dicit distinctam à substantia. Quantum tamen ad argumentum dico, quod anima organicum corpus determinat sibi, vt habet esse physicum, & non vt metaphysicum. & sic patet ad obiecta.

Quæstio II.

DE IRASCIBILI, ET CONCVPISCIBILI.

Vtrum in appetitu naturali Irascibilis, & Concupiscibilis distinguantur, vt diuersæ potentiæ? Arguitur quod sic: Conueniens, & arduum sunt diuersæ rationes obiectorum: sed ex diuersitate obiectorum formalium arguitur diuersitas potentiarum: ergo. Confirmatur, quia in appetitu sensitiuo sic distinguuntur: per simile ergo in intellectiuo.

Contra: Voluntas est potentia altior, quam sensitiua: sed quod est dispersum in inferioribus, est vnitum in superioribus: ergo. Respondeo in ista quæstione, dico tria: Primo, quod concupiscibilis, & irascibilis distinguuntur. Secundo penes quid distinguuntur. Tertio vbi distinguuntur, Vtrum in appetitu sensitiuo, vel rationali. Quarto: Vtrum distinguantur sicut diuersæ potentiæ.

1. Irascibilis, & concupiscibilis an distinguatur.
2. Penes quid distinguantur irascibilis, & concupiscibilis.

3 Vbi

3 Vbi distinguantur irascibilis, & concupiscibilis.

ARTICVLVS I.

Irascibilis, & concupiscibilis an distinguantur.

CIRCA primum, dico, quod distinguuntur, quod sic declaro, quia omnes Doct. dicunt irascibilem, & concupiscibilem distingui aliquo modo. Ita Auicen. 6. naturalium parte 4. dicit: huius autem virtutis, idest, voluntatis, rami sunt irascibilis, cuius est vincere, & concupiscibilis, quæ concupiscit. Item Damasc. lib. 2. cap. 12. & sumit ex verbi Philosophi 4. Ethic. in rationali autem sunt duæ partes, scilicet inobediens rationi, & obediens rationi, scilicet voluntas, quæ diuiditur in concupiscentiam, & iram. Item Augustinus de spiritu, & anima cap. 3. loquês de concupiscibili, & irascibili: dicit sic: Circa has potentias tota ratio animæ consistit in rationabilitate, & concupiscibilitate, & irascibilitate. Hoc de primo articulo.

ARTICVLVS II.

Penes quid distinguantur Irascibilis, & Concupiscibilis.

CIrca secundum penes quid distinguantur, hic primo pono quinque modos dicendi. Secundo ponam, quod mihi videtur.

Primus ergo modus est, quod irascibilis, & concupiscibilis distinguuntur per inclinari ad conueniens, & resurgere, vel impugnare impediens. Quod autem hæc sic bene assignata, probatur, quia perfectio consequens formam naturalem, debet consequi formam animalem, & vitalem: imo multo plus sit perfectior: sed in forma naturali inuenitur alienatio, & tendentia in conueniens, & repugnantia in prohibens: ergo. Maior probatur, quia ignis per eandem virtutem ascendit, & repugnat prohibenti. Et confirmatur hoc per Auicen. qui plane hoc vult, vbi supra.

Item dicitur communiter, quod irascibilis est propugnatrix concupiscibilis. Item dicitur, quod passiones irascibilis surgunt de passionibus concupiscibilis.

Contra: Hæc positio deficit in conclusione principali, & ratione. Quod in conclusione probo sic. Sicut se habet forma naturalis ad hæc duo, scilicet inclinari, & repellere, sic anima: sed per eandem vim, & actum habet forma naturalis inclinari, & prohibenti repugnare, sicut patet de lapide grandi descendente: eadem enim grauitate descendit, & repellit omnem obicem, eodem etiam motu: ergo multo fortius anima. Et confirmatur, quia quod est dispersum in inferioribus, vnitur in superioribus: si ergo ibi est vnitum, multo magis hic.

Item contra conclusionem: Illa non est differentia constitutiua alicuius naturæ diuisiua, quæ non adæquat omne indiuiduum illius speciei, & ratio est, quia complet illam totam: sed refugere non dicitur de causa actu irascibilis: ergo.

Probo assumptum, quia sperare est actus irascibilis, & non repugnare formaliter. Ista ergo opinio habet imaginationem, quæ oritur ex vno, vbi vere est deceptio, scilicet, quod actus adæquatus Irascibilis sit irasci, quod non est verum.

Secundus modus ponêdi, quod distinguuntur penes diuersa obiecta, quia cõcupiscibilis aspicit bonum simpliciter: irascibilis vero bonum arduum, quod patet ex communi dicto, quia dicimus, quod ille irascitur circa arduum, & sic secundum istos penes bonum simpliciter, & penes bonum arduum, hæ duæ potentiæ differunt.

Ista est communis opinio, & ideo appropinquat magis ad verum, quam dicam superius. Sed adhuc non sufficit, & sumo propositionem istam, quo duæ differentiæ diuidentes aliquod commune non debent inueniri alternatim vna in specie alterius, circa aliam: sed concupiscibilis fertur in arduum, & in malum simplex non in arduum: ergo.

Item declaro: Quoniam concupiscere est propter beatitudinem, quæ est ad arduum. Item probo per rationem, quia ad eandem potentiam pertinet ferri in arduum simpliciter, & in quocunque gradu, sicut patet de ente, & particulari ente respectu intellectus: ita quod non oportet potentiam propter hoc innouare: sed per te ad naturam concupiscibilis pertinet ferri in bonum simpliciter: ergo & ad arduum. Dico, quod arduum non est gradus bonitatis, sed est solũ difficile bonum, quod pro eodẽ habeo, quia quantuncũque sit difficilis beatitudo, concupisco tamen eam mihi. Item: Potentia, quæ potest in aliquem actum specificum, potest in omnem alium actum eiusdem rationis: sed concupiscere bonum arduum non est alterius rationis, quã concupiscere bonum simpliciter: ergo. Probo idem de actu irascibilis, & opposito, quod malum non arduum, vel bonum non arduum est respectu irascibilis, vt quando irasceris respectu muscæ volantis, & patet de Iona propheta respectu hederæ. Dico, quod imo tale malum, circa quod irascor, quantumcunque sit, est mihi arduum. Dico, quod hoc non est malum, quod patet, quia video, quod de facili possum habere victoriam, si volo: ergo.

Item: eodem modo timor est multo maius malum: illa ergo distinctio non est absolutè vera.

Tertius modus dicendi est, quod distinguitur penes intensum, & remissum, ita quod imaginantur isti, quod actus irascibilis non sit, nisi intensus actus concupiscibilis vehementer. Quod declaratur, quia quando vehementer speras, tunc est spes, non autem quando lente speras; similiter timor quando est vehemens est irascibilis.

Contra: Magis, & minus intentum non diuersificant speciem 1. Polit. sed spes, & desiderium boni sunt diuersa specie: ergo.

Itẽ, quod spes non sit vehemens desiderium probo, quia quando aliquid potest esse cũ opposito alicuius, illud non est idem cum illo: sed desiderium intensum est cum desperatione: ergo desiderium intensum non est idem cum spe. Item, idem dico de irascibili. Illa enim non sunt idem, quæ possunt separari, sed ab ira potest separari desiderium intensum vindictæ, & tamen non assurget ad vindictam, & tamen iratus assurgit: ergo est, vel esse potest desiderium vindictæ sine ira.

Item: Causa, & effectus nõ sunt idem: sed spes, & desperatio, & huiusmodi oriuntur ex desiderio: ergo. De hoc vide prolixius in tertio, quæstione: An in Christo fuerit verus dolor.

Ideo

Ideo est quartus modus; quod distinguuntur penes bonum, & malum, nam irascibilis est respectu mali præsentis; quod probatur, quia nullus irascitur, nisi malo nociuo, nec irascitur quis cibo, vel delectabili: similiter concupiscentia non est nisi respectu boni, hæc positio minus valet, quam omnes, nam irascibilis est respectu boni, non solum mali. Spes etiam, & desperatio.

Dicitur quinto quod irascibilis deriuatur ab vno actu adæquato ipsi irascibili, quod est irasci, & concupiscibilis ab alio actu adæquato, quod est cõcupiscere. Item etiam non valet, quod irasci non est actus adæquatus concupiscibili: probo, omnis actus adæquans potentiam prædicatur de omni actu illius potentiæ, vt intelligere se habet respectu omnis actus intellectus: sed superbire non est irasci, nec timere, nec sperare sunt irasci, nec alia huiusmodi: ergo.

Quomodo ergo denominatur potentia ab actu irascendi, si non est adæquatus. Respondeo, dico, quod denominatur sicut ab actu priori, vel notiori, sicut concupiscentia concupiscere. Ideo vltimo dico, quod mihi videtur.

Ad cuius euidẽtiam accipio hic vnã propositionem talem: Quando in aliqua potentia inuenitur aliqua coordinatio actuum, ita quod tota coordinatio reducitur ad vnum modum generalẽ, & alia ad alium modum: tunc distinctio potest sumi secundum ista duo, ad quæ omnia reducuntur, & ipsa sunt prima; & ad nihil aliud reducta: ita: capio hic coordinationes distinctas in contrarium, vt desiderium, & fuga, & delectatio, & tristitia, spes, & desperatio, & huiusmodi, hæc non reducuntur ad vnum modum, sed ab illis coordinationibus sumitur distinctio potentiæ, quæ reducuntur in alium, & alium modum, qui non sunt in alios reducibiles. Exemplum distinctio potentiarum, siue organum, quod est quædam coordinatio actuum auditus, & vocatur auditio, & est alia actuum visus, quæ vocatur visio; vbi ergo inueneris tales coordinationes in actibus, hoc sufficit ad distinctionem potentiarum: sed inuenio hic tales coordinationes: ergo. Maior patet inducendo; minorem probo ad cuius euidentiam.

Notandum est, quod inuenio quandam coordinationem actuum, qui actus sunt irasci, sperare & desperare, audere & timere, &c. Ista prima coordinatio actuum, & hæc coordinatio includit multa alterius speciei ab alia coordinatione, quę est amare, & desiderare, & delectari, odisse, & fugere, & tristari.

Dico etiam, quod irasci, & sperare, & huiusmodi, quæ sunt de prima coordinatione, sunt inter se alterius rationis, siue speciei, & tamen sub ea coordinatione sunt, quia reducuntur ad vnum: istę enim conueniunt in vno formali, & in ratione obiectali, & in modo causandi. Ex his autem tribus distinguitur ista tota coordinatio ab alia coordinatione.

Dico ergo quantum ad primum, quod tota ista coordinatio, quæ est in prima, conueniunt in hoc, quod est amare, vel assurgere, vel erigi, ita quod isti actus non sunt formaliter appetere, sed sunt actus alij, quia si respectu obiecti conantis, est spes. Si autem deficit, est desperatio. Hoc autem declaro sic. Sed ad euidentiam maiorem, primo insto, & probo, quod isti actus formaliter sunt appetere, primo sic. Irasci est appetere formaliter, nam appetere cadit in definitione eius. Item velle, & nolle adæquant omnes actus positiuos: ergo oportet omnem actum voluntatis esse velle, vel nolle. Respondeo, dico ad hoc, quod non sunt formaliter appetere, vt dixi. Primo probo de spe, & desperatione, quod non sint appetere bonum arduũ, non. n. spes appetit arduum. Probo, quando aliquid est separabile ab aliquo, illud non est idem cum illo, sed possunt separari: ergo non est spes. Minorem probo, pono exemplum. Tu appetis Papatum, deinde offendis Cardinales, & sic desperas, & tamen appetis adhuc Papatum: ergo aliquid aliud dicit, quam appetere, & hoc est, quia enim appetendo iudicas posse obtinere illud, ex iudicio assurgis ad illud, & sic assurgere est sperare.

Item: desideras quandoque, & quandoque appetis. Similiter, de ira, mortem aliquando appetis inimici, & tamen contingit irasceris illi: ergo ali quid aliud est desiderare ab ira. Idem dico de audacia, & timore: nam audax non desiderat malum: similiter prosterni timore respectu mali: non autem appetere: Vnde dico, quod respectu eiusdem obiecti sunt actus concupiscibilis, sicut desiderare, & huiusmodi: sed alius modus se habendi est respectu actuum irascibilis, sicut timoris, & huiusmodi, vt dictum est, quod sit modus actuum Concupiscibilis.

Sed dices forte, quod illud, quod dicunt formaliter isti actus, per quod differunt ab alia coordinatione secundum potentiam concupiscibilem, non est aliquod additum, sed quædam passio exorta ex tali appetitu, & desiderio, quæ passiones sunt in corpore. Confirmatur, quia istud corpori non est actus vitalis: ergo ponere hoc in appetitu rationali est irrationale. Item conatus est circumstantia actus, qui est concupiscere, vel appetere cum conatu. Respondeo: ista iuuat me, quia dicitur, quod actus istos sequuntur passiones corporales, & ex hoc, quod vltra illam passionem sit dare aliquid aliud, ad quod est ille modus, vel illud formale actuum irascibilis. Probo, quia actus appetitus est causa illarum passionum secundum te. Tunc arguo sic.

Quando aliquid est causa alicuius, oportet, quod si ponatur, quod ponatur effectus: sed ex desiderio solum non sequitur inflammatio: ergo vltra illud desiderium est aliquid aliud, quod est causa illius passionis, quo posito ponitur effectus, & vltra hoc aliquid aliud, vt conari, vel assurgere, ex quo primo oritur talis passio corporalis.

Ad secundum dico, quod conari est actus vitalis appetitus, non quod sit vita, sed quia includit modum aliquem vitalem, vt de intelligere, quo ponitur aliquid in esse formato. Similiter dico de visu, vt patet in albo, quod non est intra speculum, tales species, & sic sunt vitales, quoniam procedũt à vita; similiter amor est actus vitalis, quoniam eo fertur intentionaliter in amatum; similiter hic est quidam actuum ex aspectu.

Secundo dico, quod est actus appetitus, quia illud, quo mouetur appetitus, est actus eius: sed ipso conari, vel assurgere mouetur appetitus: ergo. Assumptum declaro sic, quia actus rationalis extra sunt cõformes actibus intrinsecis, ex quibus oriuntur, vel quos sequuntur, qui actus sunt in appetitu.

Dico autem conformes, non quod sicut erigitur potentia executiua exterior, quia elicit actum, quo dicitur erigi modo intentionali, ad quem sequitur

quitur actus erectionis in executiua exteriori.

Ad tertium cum dicis, quod est circunstantia actus: ergo non facit diuersitatem in potentia. Dico, quod per conari, vel intelligis gradum in actu, & sic non distinguitur, nec sic ego accipio conari: vel accipis alio modo, quod sit conatus non respectu actus, sed respectu obiecti, non quod sit gradus actus, vel circumstantia, & sic intelligo, & isto modo est alius actus habens alium modum qui distinguit.

Nunc ad instantias principales factas contra illud, quod dicebatur, quod huiusmodi actus non sunt formaliter appetere.

Ad primum dico, quod ira non est appetitus vindictæ formaliter, licet coincludat illum. Ad aliud dico, quod si ferri in obiectum sit appetere, tamen conari non est appetere, quia vltra illud dicit conatus assurrectionem, & secundum hoc differunt; vnde velle, & nolle omnes actus adæquant ad appetitus, prout actus sunt ab appetitu, sed tamen ex sua ratione formali assurgere, & cum assurrectione se ferre in obiectũ, & surgere in obiectum. & sic potes dicere de velle & nolle, vnde ferri in obiectum non est conari, quia conari vltra ferri vult assurgere. Secundo conueniunt in ratione obediẽtali, qa in bono separato est ratio boni, & ratio arduitatis. Oẽs ergo isti actus habẽt pro obiecto ipsam arduitatem suppositã bonitate: ita quod sunt ibi duo actus, vnus est respectu totius boni, quod totum concupiscit, alius actus est respectu ardui, & sic est conari, & assurgere. Sed quid est bonum arduum, est dubium, nam non dicit, nisi absens, quia sic beati non haberent tentionem, quæ tentio est actus irascibilis: tentio autem in patria succedit fidei. Item non est excedens, quia sic Deus non haberet tentionem, cum sit omnia excedens. Item non est ratio præciabilitatis, quia iste amor est. Item, obiectum charitatis est inappreciabile. Item, tu appreçias per actum: ergo actus præcedit, antequam appreciares, & sic capitis ante illud bonũ, qp est arduum: quæro ergo hoc quod aũt non absolutum, patet: nec respectiuum, probo, quia tunc relatio esset ratio obiectiua: quando ergo dico, quod uis aliud, voco ardũm, nisi per comparationem ad appetentem. Non dico, quod sit gradus intensus boni, quod obijcitur in se, sed solum per respectum ad appetentem: vnde licet etiam in se sit modicum, si est difficile respectu appetitus, est arduum.

Non dicit autem impossibilitatem per respectũ ad appetentem, quia impossibile non habet ordinem ad attingibilitatem: dicit ergo rationem possibilis attingibilis, non quocunque modo, sed cum quadam difficultate, & sic includit quandam altitudinem, & eleuationem appetitus non totaliter: sed supponit communem eleuationem.

Prima ergo coordinatio fertur in bonum absolute; sed secunda coordinatio est respectu arduitatis, quia secundæ coordinationis est eleuari, & conari, & assurgere, & ista altitudo, ad quam eleuaris conaris, & assurgis, est ratio ardui, in quod ista coordinatio cernit istam coordinationem.

Et cum dicis, quod bonum arduum est bonum absens: dico, quod bene loqueris, & tu probas, quod alias non esset ibi tensio. Dico, quod non est ibi actus irascibilis, & licet succedit spei, non tamen in eadem potentia; vnde non habet rationem actus bene, nulla enim ibi assurrectio: sed sequitur actum intellectus, & voluntatis, & sic includit absens. Vel possum dicere, quod licet sit præsens, tamen est altum, & ideo arduum. Cum dicis, non est excedens; dico, quod imo excedens, idest cum difficultate attingibilis, non quin possit attingi, nec volo, quod in Deo sint actus irascibilis: vnde quando imaginaris, quod musca offendit te, & est absens, quod non potes te faciliter vindicare, ideo assurgis, & ideo dico, quod oportet, quod sit difficulter attingibilis, & hoc voco arduũ, & sic tota coordinatio ista habet pro obiecto totum hoc, scilicet bonum arduum, & tunc patet, quod tota ista coordinatio conuenit in ratione obedientiali, quæ est arduitas modo, quo dictum est.

Ad aliud, quod dicit, quod non est relatio, quia tunc relatio esset ratio obiectiua. Dimitto istud modo. Nunc tertio dico, quod conueniunt in actiuo causali, & in ordine ad causam, & ab alijs. Dico ergo, quod sicut se habet voluntas ad intellectum, quod volitio includit apprehensionem per intellectum, & intellectio phantasiam; sic actus irascibilis includit actus concupiscibilis: nunquam enim irasceris, quin appetas vindictam: est enim ira quidam actus, quo surgis: sed includit appetitum vindictæ: ita quod secundum hoc sunt duo actus, quorum primus est respectu iræ desiderare, & iste est actus concupiscibilis, & postmodum respectu altitudinis, in qua cõsistit arduitas, est actus alterius coordinationis.

Item sic est de spe, quoniam nunquam speras, nisi desideres: Deinde quia in obiecto respectu alterius assurgis, & tunc elicis actum irascibilis; similiter est de timore, & breuiter de omnibus actibus irascibilis, includit enim actus concupiscibilis, quemadmodum velle includit intelligere; Intelligere includit phantasiare: & ideo nunquam assurgis, nisi concupiscis, cuius ratio est, quia obiectum arduitatis includit ipsum bonum, respectu cuius est primo actus concupiscibilis idem ipsum desiderium.

Ad propositum, quando quæris, penes quid distinguuntur. Dico, quod non penes arduitatem, & penes bonum simpliciter, & absolutè, vt dicit opinio vna supradicta, quia tunc sequeretur, quod actus appetitiuæ, scilicet concupiscibilis, non posset ferri in totum bonum arduum speratum, sed penes modum qui est assurgere, vel conari respectu boni desiderati. Ita quod est ibi distinctio ex actibus diuersarum coordinationum, quæ diuersæ coordinationes sunt secundum alium, & alium modum ferendi; ita quod quælibet coordinatio reducitur ad vnum modum generalem, & ad istos actus reducuntur omnes passiones. Hæc de modo, quo irascibilis, & concupiscibilis distinguuntur.

ARTICVLVS III.

Vbi distinguuntur Irascibilis, & Concupiscibilis.

NVnc restat videre, vbi distinguuntur. Vnde si quæris, in duobus appetitibus, certum est, quod sic, quia diuersæ potentiæ in sensitiuo, & rationali. Sed si quæris, quomodo in eodem: hic sunt opiniones.

Vna est cuiusdam Doct. antiqui, quod Irascibilis, & Concupiscibilis sunt diuersæ potentiæ in appetitu

petitu sensitiuo, non appetitu intellectiuo: sed solum sunt intellectiuæ similitudine.

Alius dicit, quod in appetitu sensitiuo distinguuntur, sicut duæ potentiæ: sed intellectiuo, sicut duæ vires eiusdem potentiæ.

Motiuum autem primæ opin. est hoc: Quantumcunque aliquæ duæ potentiæ sic se habent, quod vna respicit rationem generalem obiectiuam, & alia respicit rationes speciales sub illo obiecto, Prima potentia non distinguitur ex hoc in duas potentias: sed potentiæ quæ aspiciunt particulares rationes bene distinguuntur. Exemplum: sensus communis respicit omnia sensibilia pro obiecto adæquando: sed visus aspicit non quodlibet sensibile, sed tantum colorem, & auditus sonum, & sic de alijs; tunc sensus communis non distinguitur, licet habeat colorem, & sonum, & diuersa sensibilia: sed bene visus respectu coloris distinguitur auditus vero respectu soni, & similiter est de intellectu, qui respicit ens in generali pro obiecto adæquato: sed partiales potentiæ aspiciunt, & habent pro obiecto entia partialia. Tota autem illa propositio videtur valde rationalis, sed quando potentia habet aliquod obiectum adæquatum, & obiectum adæquat potentiam; non dicitur potentia respectu illius obiecti, licet illud obiectum habeat rationes partiales, quia illæ partiales rationes non adæquant potentiam: sed vbi est dare potentiam aliam, quæ æquatè aspicit rationem partialem vnam sub obiecto partiali, ratio adæquat potentiam, tunc per tales rationes partiales necessarium est, quod tales potentiæ distinguantur. Tunc format Minorem sic: sed appetitus intellectiuus fertur in bonum generaliter, appetitus autem sensitiuus respicit bonum, & arduum: ergo.

Item: Sicut se habet potentia apprehensiua respectu aliquarum potentiarum apprehensiuarum sic se habet appetitus intellectiuus respectu appetituum sensitiuorum: sed intellectus est respectu omnium, respectu quorum sunt aliæ potentiæ apprehensiuæ: ergo appetitus intellectiuus est respectu omnium appetibilium, respectu quorum sunt aliæ potentiæ appetitiuæ: ergo penes diuersimodè appetitiua non distinguitur appetitus intellectiuus, licet penes illa distinguitur sensitiuus. Et confirmatur: quoniam quæ sunt disperſa in inferioribus sunt vnita in superioribus.

Item: Philosophi ponunt, vel distinguunt appetitum in irascibilem, & concupiscibilem, illum scilicet, qui est rationalis per participationem, vt patet 3. de anima, & ex Damasc. vnde positum est in principio quæstionis, & allegat Damascenus ad hoc Gregorium Nazian. sed voluntas non est rationalis per participationem, sed per essentiam: ergo non fuit intentio Philosophorum, quod appetitus intellectiuus diuideretur in irascibilem, & concupiscibilem, vt in duas potentias, sed solum de sensitiuo. Ista ergo est prima opinio.

Modus ponendi istius opinionis est iste: Modus concupiscibilis est quietari: modus vero irascibilis est non quietari, sed repellere: sunt ergo diuersi modi vtriusque. Isti autem diuersi modi non possunt esse in anima mediante vno organo: sed oportet, quod sint organa diuersa, vnum, quo repellat; aliud, quo quiescat. Et quia potentiæ organicæ distinguuntur per diuersa organa, ideo necessario in appetitu organico irascibilis, & concupiscibilis sunt diuersæ potentiæ. Sed in appetitu intellectiuo non est dare organum, quia intellectus non est potentia organo alligata: ergo quiescere, & repellere non arguunt ibi diuersa organa: sed bene aliquas directiones appetituum, vt, volo quiescere, volo repellere, & tunc quiesco, vel irascor; sicut ergo intellectus est auditus, cum iudicat de sono, & est visus, cum iudicat de colore; ita quod potentia visiua, & auditus isto modo mediate sunt in intellectu: sic irascibilis, & concupiscibilis in voluntate secundum istas reductiones.

Hic nunc arguo contra conclusionem. Secundo contra rationes, & motiua sua.

Prima enim ratio deficit in maiori, & minori. Maior enim, quæ dicebat: Quando aliqua potẽtia habet pro obiecto rationem generalem, vna, &c. Dico quod hæc maior est falsa, nisi addatur, quod rationes partiales per se sint contentæ sub ratione obiectiua generali, ad hoc, vt non causent distinctionem in potentia, quæ est respectu illius rationis generalis, alias si sint extrinsecè, non erit propositio vera. Exemplum, visus habet colorem pro obiecto, albedo etiam continetur sub colore. Dico ergo, quod sicut visus per se fertur in colorẽ, eadem necessitate oportet, quod feratur in omne illud, quod per se, & formaliter est sub colore, & sic per se visus fertur in albedinem, sicut in colorem, licet non primo, quia fertur in albedinem, per colorem, quia visibile est passio prima coloris, & per colorem est albedinis. Vbi ergo est per se contentum sub colore fertur, in illud visus per se: sed pono substantiam, quia ratio substantiæ se habet extrinsecè ad rationem coloris, & per accidens: ergo potentia, quæ per se solum fertur in illud, quod per se continetur sub colore. Si autem aliquid per accidens continetur sub colore, simili modo potẽtia, quæ per se fertur in colorem, per accidens fertur in illud aliud, & sic visus in substantiã fertur per accidens, & sic talia arguunt diuersas potentias. Tunc accipio istam minorem tuam sic correctam, & arguo oppositum contra te sic: Quando aliqua potentia fertur in aliquam rationem generalem adæquatè etiam fertur in rationes partiales, quæ sunt per se in illud reducibiles, non extrinsecè, nec oportet, quod ferri in obiectum, & rationes alias partiales arguat diuersas potentias: sed ratio arduitatis non est per se reducibilis ad rationem boni, nec mali: ergo per accidens: ergo.

Probatio minoris, quia secundum Philosophum, bonum per se diuiditur in delectabile, vtile, & honestum; non autem in arduum.

Item, si sic, tunc vbicunque ponetur ratio ardui, ponetur boni, vel mali, posito enim inferiori, ponitur superius: sed hoc non est; nam audibile potest habere rationem ardui, quia arduum voco non aliud, quam difficile & eleuatum, & tamen audibile, nec bonum, vel malum, vt tale est: ergo illa potentia, quæ fertur per se in arduitatem, oportet, quod sit alia ab illa potentia, quæ fertur per se in bonum delectabile, vel in vtile, vel honestum. Quia vero ad hoc, quod irascibilis feratur super arduitatem, sufficit, quod illud, super quod fertur, sit bonum desideratum, ideo ratio bonitatis per se non requiritur, sed solum sicut exigit.

Nunc ad minorem dico, quod potest habere duplicem intellectum, ita quod in vno nil cõcludit, in alio nil probat. Quæro enim quid intelligis in minori

nori per partiales rationes, aut speciem aliquam, vel rationem, quæ est vnius speciei, & sic bene probares, si probares, quod appetitus rationalis fertur in bonum simpliciter, & appetitus sensitiuus in aliquam partialem rationem: sed non probas, quod oportet, quod si potentia fertur in arduitatem, quod illa sit potentia alia.

Secundus intellectus potest esse, vt dicatur ratio partialis, ideſt particulare, vt continetur sub vniuersali, & tunc, vel probat, quod ferretur potentia semper in talem hic, & nunc; quia nec oportet, quod ibi sit vna potentia respectu vniuersalis, & alia respectu particularis, vel partialis: sicut patet de colore, & hic color, qui est respectu eiusdem potentiæ: vnde si probaret, quod bonum requirit organum distinctum, & arduum aliud, tunc probaret, sed non probat.

Nunc ad secundam rationem vbi dicit, quod sicut est vna potentia intellectiua, quæ continet virtualiter omnes actus aliarum apprehensiuarum, sic vna potentia apprehensiua, &c. Si hoc valet, dicam tunc idem de appetitu sensitiuo, quia in ordine apprehensiuarum est vna æstimatiua, quæ est respectu omnium actuum aliarum: ergo etiam vnus appetitus sensitiuus, vt talis, & sic ratio non concludit. Similiter secunda ratio non valet. Dico enim, quod Philosophi ponũt voluntatem irrationalem per participationem, vnde dico, quod voluntatem includit Philosophus per participationẽ; quod probatur, quia ipse ponit, quod omnis virtus moralis est in voluntate, quæ tamen virtutes ponuntur in rationali per participationem: vnde rationem per essentiam nominat potentiã iudicatiuam. Item dicit ibi, quod est continens, quod est obediens, & quoddam non, & obediẽs ponit rationalem per participationem; & sic vocat, & per participationem solum, quod non. Item, de differentia spiritus, & animæ. Dicit, quod irascibilis, & concupiscibilis insunt animæ, antequã infundatur in corpore. Modus ponendi nihil valet, quia spes non fertur, vt repellat, & tamen est actus irascibilis. Ideo Henricus super 8. quolibet suo quæst. 15. dicit, quod irascibilis, & concupiscibilis distinguuntur, sicut potentiæ in sensitiuo, & intellectiuo, sicut vires, nisi vt potentiæ. Probat autem quod sicuti in intellectu non irascimur per iudiciũ rationis, quando iudicat. Item spes est in voluntate, quæ est actus irascibilis, vnde ponit charitatem in concupiscibili, & spem in irascibili. Tamen alius modus probandi eius est melior, quia non potest negare, quin in voluntate sit timor, qui est, donec sit tempus, scilicet cum alia actus irascibilis. Similiter autem actus sperandi, & spes, & dico, non solum est spes actus desiderandi. Imo est quodam electio, & sic oportet ponere aliam virtutem à charitate, & fide: sunt ergo actus irascibilis in voluntate, sed non vt sunt passiones: rationem autem, quare non, quære in tertio quæstione: Vtrum in Christo fuit verus dolor.

Vlterius dicit iste, quod distinguuntur in appetitu intellectiuo, sicut vires, non sicut potentiæ, ratio sua talis est, quando aliqua duo sic se habent, quod distinguuntur penes modũ agendi, & patiendi, alia aũt duo sic se habent, quod non distinguuntur, nisi penes modũ patiendi, vel solũ agendi, prima duo distinguuntur, vt potentiæ, alia vero duo duo non, vt duæ potentiæ: sed irascibilis, & concupiscibilis in sensitiuo distinguuntur penes modos agendi, & patiendi, quia anima cõcupiscendo agit, Irascendo patitur, & ratio est, quia appetitus sensitiuus mouet, & mouetur: ergo: sed voluntas est mouens non mota, & ideo solum differunt irascibilis, & concupiscibilis in voluntate penes modum agendi, & sic non distinguuntur, vt potentiæ: sed alia distinctione sunt vires.

Item, quando aliqua duo sic se habent, quod vnũ oritur ab alio, & ordinatur ad illud, iam non sunt duæ potentiæ, licet sint duæ vires: sed in voluntate actus irascibilis, oritur ab actibus concupiscibilis, & ordinatur ad illos: ergo. Minor patet 8. de animal. Item irascor quia desidero aliquid. Ideo irascor impedienti. Item ideo repellis, vt delectetur concupiscibilis, & sic est ibi ordo, quod etiã oriuntur passiones irascibilis à cõcupiscibili, patet, quoniã aliqua animalia repugnant propter cibum, vel propter coitum, vel nidum, & sic sunt duæ vires, quoniam nõ põt appetitus quiescere, nisi repellat.

Sed contra: non capio aliud per vires, quam per potentias, vegetatiuam, sensitiuam, intellectiuã dicuntur à Philosophis vires, quæ tamen sunt potentiæ, & sic non video, quid vocas vim, nisi forte vim voces vltimũ de potentia, & hoc non est nisi actus in potentia cum vltimo gradu conatus, vel vltimo conatu; & ita tua distinctio nihil valet, sic intelligẽdo vires. Nam actus irascibilis non est vltimum de potentia, quia spes non dicit vltimum de potentia. Item secundum eum potentiæ dicuntur respectus: ergo duo sunt actus respectu cõcupiscibilis, & irascibilis: ergo alij, & alij respectus, & ita distincta principia, & potentiæ. Si etiam voces vim, quia actus sunt alterius rationis: hoc ego voco potẽtiã.

Rationes autem non concludunt, cum dicit Philosophus, differunt tã in sensitiuo, quam intellectiuo: sed ibi sunt potentiæ: hic ergo erunt vires, hoc nihil concludit, quia vegetatiua, & nutritiua plus differunt, quam intellectus agens, & possibilis. Sed vegetatiua, & nutritiua differunt, vt duæ potentiæ, quod non est verũ: ergo consequentia nõ est bona. Alia autem ratio parum valet, quia aut intelligis per (oriri) entitatiuè, vt quod irascibilis sic oriatur à concupiscibili, & hoc est falsum, quia ipsemet non posuit nisi distinctionem rerum.

Si dicas, quod vna supponit aliã, quia obiectum vnius præsupponit obiectum alterius: tunc dico, quod maior est falsa. Si vero intelligis fundamentãliter, adhuc est falsa, vt patet de quibusdam, quæ adhuc differunt, vt potentiæ. Dico ergo, quod concupiscibilis, & irascibilis minus distinguuntur à rationali appetitu, quam à sensitiuo, & tamen dico quod sunt duæ potentiæ. Hic dico tres cõclusiones.

Prima est, quod Irascibilis, & Cõcupiscibilis distinguuntur, vt duæ potentiæ in sensitiuo. Secunda est, quod in intellectiuo distinguuntur, vt duæ potentiæ in sensitiuo. Tertia, est quod minus distinguuntur in intellectiuo, quam in sensitiuo.

Primam conclusionem, probo sic: Actus exigens aliam, & aliam qualitatem sensibilem, & aliam complexionem, exigit aliam, & aliam potentiam: sed actus illarum duarum coordinationum, exigũt aliam & aliam complexionem, & aliam qualitatẽ sensibilem in corpore: ergo. Maior patet, quare dico, quod exigunt qualitatem, quia Commentator 2. vel 3. de anima dicit, quod actus vitales non eliciuntur mediantibus qualitatibus; sed exigunt illas dispositiones corporales: si ergo isti actus exigũt aliam, & aliã qualitatem, patet, quod

reducuntur ad diuersas potentias, sicut visus exigit humore glacialem, & auditus aerem complantatū; & adeo sunt istæ qualitates alterius modi, quod non possunt esse in eadem potentia, & hoc contingit tam in actibus elicitis, quam non elicitis: sic est memorari, idest retinere respectu intellectus nō arguit, nec exigit qualitatem: sed respectu sensitiuæ requirit frigiditatem, & siccitatem, quia retinet in virtute humidi, & sicci; sed imaginatio, quæ vtitur spiritibus calidis propter mobilitatem spirituum, & sic semper exiguntur diuersæ qualitates respectu diuersorum actuum: sic ergo dico, quod duo actus, siue eliciti, siue non, qui requirunt alias dispositiones, & complexiones corporales, sunt reducibiles ad diuersa organa, & per consequens ad diuersas potentias: sed illarum duarum complexionum coordinatarum actus sunt huiusmodi. Vnde corpus molle est aptum ad delectandum, sed non ad pugnandum, vel irascendum, sed oportet esse calidum, & siccum. & sic isti actus reducuntur in aliam, & aliam passionem, siue potentiam, & sic in aliud, & aliud organum, sicut visus, & auditus.

Contra hoc videtur Commentator 3. de anima, vbi dicit, quod totum est in eodem, sicut delectari, & irasci. Dico, quod forte sunt ambo in eodem, sicut duo sensus in lingua, & tamen tactus, & gustus in lingua sunt, & habent distincta organa, sicut etiam organa distincta habent complexionem aliam, & aliam. Hoc de prima quæstione.

Secunda Conclusio est, quod Irascibilis, & Concupiscibilis distinguuntur in intellectiuo, sicut duæ potentiæ. Probo sic: Actus vitales, qui non exigunt in eliciente aliam, & aliam qualitatem distinguuntur penes alium modum intētionalem respectu obiecti, & penes obiectum, non autem penes qualitates, sicut patet de intelligere, qui est motus rei ad intra, & in voluntate è conuerso ipsius, scilicet voluntatis ad rem, quia intellectus ponit obiectum in esse formato; in voluntate vero est obiectum in esse transformato conditionato. Isti autem duo modi sunt actus generales intentionales, ad quos omnes alij reducuntur, & tunc quia omnes actus intellectus sunt modus eodem modo ferendi in obiectum, ideo non exigunt distinctam potentiam. Ideo dico ex parte voluntatis. Quando autem inuenio, quod sunt tales modi diuersorum obiectorum, & quod habent diuersum modum ferendi, tunc distinguuntur vt actus duarum potentiarum: talis ergo actuum distinctio arguit distinctionem potentiarum; sed si actus per specificas rationes distinguuntur, nō oportet reduci ad diuersas potentias, sicut est de actu sperandi, & audendi.

Item actus habentes in se contrarietatē ad eandem potentiam reducuntur, vt est timere, & audere: sperare, & desperare, vt tales actus potentiarum per qualitates sensibiles, quia carent organo: ergo oportet, quod per vnum modum in genere; ita q̄ sunt alterius generis, & capio per alium modum in genere, secundū potentias, vel gradus vitalitatis. Sed tota coordinatio Irascibilis habet vnū modum in genere, alium modum dico vitalitatis respectu obiecti, & alium modum coordinatio concupiscibilis, quia alius modus ferendi est simpliciter in obiectum, & alius modus est erigi: & ratio obedientialis est alterius rationis, quia bonum siue ratio bonitatis habet trahere: sed altitudo, siue arduitas assurgere, & sic ex ratione obedientiali, & modo agendi istæ potentiæ distinguuntur.

Et si dicas, quod actus Irascibilis exigit bonum arduum; dico, q̄ ratio bonitatis, & arduitatis sunt duæ rationes; ita quod spes, & huiusmodi sūt respectu boni desiderati, ex quo illa oritur, & desperatio prosternitur. Similiter timor respectu mali oditi, & audacia; hic erigitur, ille prosternitur. Ira vero est respectu mali iam habiti, & experti, & ideo præsupponit actum tristitiæ, & sic ratio bonitatis nō est ratio obiectiua Irascibilis, licet præexigatur.

Vltimo quantum ad tertiam conclusionem, dico, quod minus distinguuntur in intellectiuo, quam in sensitiuo penes modum vitalis alium, & rationē obiectiuam, & per organum; in intellectiuo autem solum duobus modis, quia non per organum. Hoc de totali quæstione.

Rationes pro tertia Conclusione sunt pro me.

Ad argumenta alterius positionis, dico, quod consequentia non tenet, quando vnus modus vitalis est in potentia obiectiua: sed iudicare distingui, aut in ratione iudicij, & ponere obiectum in esse formato in omnibus potentijs, vt est distinctio. Sed quia speciei est alia, & alia receptio, & speciei receptæ in organo impressio, & ideo in oculo exigit dyaphanum, in aure aerem frangibilem: sed distinguitur potentia ex hoc, quod species alterius rationis reperitur, & organum alterius rationis: sed in appetitu intellectiuo distinguuntur penes modos diuersos, qui sunt trahi, & erigi. & hæc de omnibus.

Quæstio III.

DE ACTIBVS HVMANIS. ET HABITIBVS MORALIBVS ET VIRTVTIBVS.

Vtrum actus moralis, vel aliqua eius circumstantia arguat necessario aliquid additum, aliud realiter à prima natura. Arguo primo, quod non: Actus præcedentes non arguunt aliquid additum: ergo nec actus sequentes. Consequentia probatur, quia actus isti, & illi sunt eiusdem rationis. Antecedens est manifestum.

Quæro enim illud additum, vnde fuisset generatum; si per actus, quæram de illis: Vtrum arguunt additum, & si non, habeo propositum; & si sic, quæram vlterius, & sic in infinitum.

Item probatur, quod circumstantia non arguat additum, quia illa aut esset absoluta, aut relatiua: non absoluta, quia in actu naturali ponitur absolutum vltra substantiam actus alias actus aliarum circumstantiarum essent alterius rationis; nec est relatio, quia relatio non est principium actionis, nec terminus, patet per experientiam. Sed existens ante indeterminatum, postea determinatum, non est sine addito: ergo,

Secun-

Secundo sic: bonitas moralis est in actu ex circunstantia: talis arguit additum, alias non esset actus bonus moraliter: ergo.

Respondeo, si est de nomine addito. Quæstio est prima, vt patet secundo posterior. Oportet igitur inquirere primo, si est virtus, & hoc fiet potissime ab expertis.

Tunc ad euidentiam huius, dico quatuor. Primo assigno, quę experitur habituatus in actu, quæ nullus alius experitur. Secundo, an ista addant reale additum. Tertio supposito, quod sic, videndum est de quantitate realitatis: Vtrum, scilicet sit absoluta, vel respectiua, vel solum sit modus. Quarto, de eius qualitate, quantum ad genus, vel speciem, & probatur ex his, quæ experimur, quale ens sit.

1 Habituatus quid experiatur additum in actu.
2 An sit reale illud additum.
3 De quantitate illius additi, an sit absolutum, vel respectiuum.
4 Quale ens sit illi additum, quod experitur habituatus in actu.

ARTICVLVS I.

Habituatus quid experiatur additum in actu.

QVANTVM ad primum incipio ab ijs, quæ experitur quilibet habituatus, sumitur & solitariè, & primo remouo quatuor: secundo pono sex.

Prima quatuor sunt, subiecta, actus, circunstantia, consequens, absoluta absolutè, qualitas pertinens ad intellectum, & qualitas pertinens ad effectum.

Dico primo substantiam actus, quia licet actus sit accidens, tamen habet suam quidditatem: quando ergo capio quidditatem actus, vt actus, capio substantiam. De hoc loquitur Philosophus 2. Ethic: Ex actibus generatur habitus: Intelligit hic de quidditate actus:

Item ibidem, actus priores, & posteriores sunt eiusdem speciei.

ARTICVLVS II.

An sit reale illud additum.

CIrca secundum de substantia circunstantiæ, nota quod dicitur à circumstando, & bene dicitur Circumstantia ad significādum differentiam accidentis, quia accidentis non est accidens; & ideo melius dicitur Circumstantia, quā Accidens. Dicitur etiam circunstantia, quia quasi adiacet ab extrinseco, quod est quando actus accipitur respectu ad extrinseca, quæ sunt quid tui, quando, &c. Et hoc intendit Philosophus 6. Ethic. cap. 1.

Dico tertio, quod est qualitas pertinens ad intellectum. Vbi nota, quod agens à casu non agit virtuose, quia oportet habere in intellectu qualitatem, quando enim occurrit aliquid faciendum subito, & id facit repide, talis non est habituatus: oportet ergo, quod ibi sit qualitas in intellectu. Quarto dico, qualitatem arguens: quia sic agens debet agere electiuè, & ideo talis qualitas pertinet ad effectum. Ista autem quatuor sic se habent, quod actus, & huius circumstantia reddunt actum virtuosum: sed qualitas intellectus, & affectus reddunt eum virtuose elicitum. Vnde Philosophus: aliud est virtuosum facere, & virtuose facere, sicut aliud est grammatice loqui, & aliud grammaticum loqui. Potest enim puer nesciens grammaticam grammaticum latinum loqui, sed non potest grammatice, & hæc distinctio, à Philosopho ponitur 2. Ethic. cap. 4.

Nunc istis enarratis remoueo, & ostendo, quod illa non ostendunt, vel non arguunt illud additum, quod inquirimus, quia eam non experitur solus virtuosus: probo.

Dare enim est actus liberalitatis, & patet, quod sicut dat liberalis, sic potest dare non liberalis, & hoc quo ad substantiam actus, qui est dare simpliciter. Probo etiam de circumstantia, quia potest liberalis ponderare illud, quod dat, & cui dat, & quando, & huiusmodi, sicut non liberalis.

Item, nec qualitas agentis pertinens ad intellectum, quod est scienter dare, nam liberalis scienter dat propter verecundiam. De qualitate affectus patet eodem modo: tanta enim voluntatis est libertas, quod quilibet potest eliciendo dare, & scienter nullo habitu medio. Patet ergo, quod ista quatuor non solum insunt virtuoso: sed etiam non virtuoso.

Contra, videtur vnum dubium. Dicit enim Philosophus 2. Ethicorum cap. 4. quod virtuosus agit eligens. Dico, quod verum est, vt virtuosus; sed statim per actus aliquos, quos elicit, fit continens.

Nunc pono sex, quod experitur virtuosus, quæ alius virtuosus non experitur, quæ possunt colligi à Philosopho in diuersis locis, & sunt ista, facilitas, pronitas firmitas, immobilitas, delectatio, repente. Ista autem nec sunt substantia actus, nec circcunstantia, nec qualitas pertinens ad intellectum, siue affectum, sed sunt qualitas agentis, quia quantumlibet in actu sint quatuor prima, nisi faciliter agat, & huiusmodi non arguitur habitus virtuosus: ista autem sunt, quibus positis talis habitus ponitur: non positis, non ponitur.

Sed contra ista instatur. Et primo, quod non exigatur facilitas: quanto enim aliquid magis difficile est, exigitur maior virtus. Item, contra secundam, quæ est pronitas, quia secundum Philophum 4. Ethic. cap. 3. Magnanimus est naturaliter tardus, & tamen secundum eum magnanimitas est maxima virtus. Item videtur nugatio, siue concidentia in membris, quoniam faciliter, & promptè sunt idem. Item, contra tertiam. conditionem fortis est virtuosus: sed sufficit forti non tristari secundum Philosophum 3. Ethic. cap. 9. Item contra aliam, quæ est immobilitas, quia tunc nullus esset virtuosus: non enim omnis virtuosus semper est in actu virtuosus. Item idem videtur esse immobiliter, & firmiter. Item specialiter contra quintam conditionem, scilicet repente, arguitur: Ista enim videtur esse conditio

fatui, vnde consiliari oportet paulatim, & morosè, sed operari velociter 6. Ethic. Respondeo ad ista, dico, quod prædicta sex sunt conditiones agentis vt virtuosè agat, & omnes has conditiones ponit Philosophus in diuersis locis, nam de facilitate dicit 3. Ethic. Quod qui cum difficultate agit, non est virtuosus. De pronitate loquitur Philosophus 7. Ethic. vbi dicit, quod quidam sunt incontinentes ex natura quadam, quia male nutriti, & dicit, quod primum est forte, quia naturale. Secundum etiam est forte, quia consuetudo est altera natura. Hanc ergo conditionem exigit ex oppositio virtuosus, scilicet pronitatem, vt quod sit assuetus, & sic inclinatus. De delectatione dicitur 1. Ethic. non est bonus, qui non gaudet de bonis operibus. Item secundo, signum habitus aggenerati est superueniens delectatio. De immobiliter dicit Philosophus 3. Ethic. & similiter de firmiter. De repente dicit, quod in repentinis casibus maximè apparet habitus: ergo repente agere actum virtuosum, arguit habitum.

Ista autem sic distinguuntur, quod agens in ordine ad prohibens habet difficultatem, & si non est prohibens, habet facilitatem. Pronitas autem accipitur in ordine ad repellens, quia quantumcunque sit facile leuare festucam, nisi sit aliquid quod te impellat, non eris pronus. Delectatio vero sumitur in ordine ad amicum. Vnde 3. Ethic. amicus delectatur ad amicum, est enim animatiua quædã consequentia. Immobiliter autem sumitur in ordine ad frequentiam actuum. Si enim ieiunas, & postea ingurgitas te, non es temperatus. Firmitas vero sumitur in ordine ad constantiam. Quando enim occurrit faciendum, & illud facis tepidè, non es habituatus: sicut enim quando aliquis dicit aliquid palpitando, illud non est bene masticatum, nec ruminatum: Sic vbi actus est infirmus, & debilis, ibi non est habitus. Repente autem sumitur in ordine ad determinatum propositum, & sententiam, quia quando est certus de maiori, minori existente statim concludit, vnde quia virtuosus habet vnum certum, vt quod agat adueniente materia, statim agit repente.

Nunc ostendo sufficientiam horum sex enumeratorum. Istæ enim (vt dictum est) sunt agentes conditiones, nec agens agendo potest comparari ad actum, & ad oppositum actus habet facilitatẽ. Si autem absolutè ad actum, aut ad vnum, aut ad plures. Si ad plures, habeo immobilitatem: quantum enim est de se, in omni materia occurrente virtuosè agit. Si verò comparatur ad vnicum actum, hoc erit vel in fieri, vel in facto esse: & non intendo hic, quod actus ante sit in fieri continuo, quam in facto esse, quia istæ sunt actiones, non factiones: Factio autem dicitur proprie in fieri. Dico, quod si operentur ad actum in fieri, aut hoc est absolutè ad actum, & tunc habeo conditionem concomitantem, vtrumque, scilicet firmitatem. Vnde firmiter, nihil aliud est nisi ligamentum, quo agens ligatur ad actum, & propter istam conditionem sunt habitus necessarij ad actus meritorios. Si autem conditio non concomitetur agẽtem, & actum, licet tantum alterum puta agentẽ, sic habeo deliberare, quod dicitur in ordine ad mensuram, scilicet ad tempus. Si autem non accipitur in ordine ad tempus, sic habeo sextam conditionem. Per ista ergo sex discernimus virtuosum à non virtuoso, & non per alia quatuor præcisè, quia non habituatus potest dare iudicando cui, quomodo, quid, & quando, & vbi, & tamen dico, quod talis adhuc non est virtuosus, nisi faciliter agat. Si enim difficulter, iam est tenax.

Item possibile est, quod non curet se homo exponere, quod si pronè non fecerit, non est virtuosus. Item, si tristatur similis est venditori. Item nisi immobiliter, & firmiter quis agat, arguitur, quod non est virtuosus. Item, si venerit repente casus, & non statim eligit, talis non est propriè virtuosus.

Nunc ad primum in oppositum contra istum articulum. Dico, quod in argumento committitur fallacia figuræ dictionis mutãdo habitudinem, de, in aduerbialem: & præterea non agit virtuosus ex conatu. Ad aliud dico, quod magnanimus est pronus ad opera virtuosa; sed ad illa est pigerrimus; & sic loquitur Phylosophus: omne enim aliud à virtute contemnit, & ideo in talibus est pigerrimus; si autem ad omnia esset piger, non esset magnanimus, sed superbus, sic omnia vilipendendo secundum etiam Philosophum. Ad aliud dico, quod multa fiunt faciliter, quæ non fiunt pronè, & ratio est quia faciliter sumitur in ordine ad prohibens, sed prone in ordine ad impellens. Ad aliud dico, quod fortis delectatur, ideò gaudet, vnde inquantum talis, gaudet moriendo: sed tamen secundum Philosophum delectatio, & tristitia mutuo se absorbent, & sic fortis absorbet, in idem delectatur, licet in sensitiua tristetur, quia absorbet gaudium. Oportet ergo, quod in forti sit gaudium, vel absorptum, vel non absorptum: vnde contingit, quod quidam simul patiuntur, & gaudent. Ad aliud non capio immobilitatem simpliciter, sed competentem homini, vt dicit Philosophus, sicut competit rationi: totus enim homo in statu isto non est permanens, & ideo hic immobiliter sumitur, vt diuiditur contra rarò, vt contra exigens, vt in pluribus debilitatem dimittendo, & ideo oportet, quod quantum est ex se posita materia statim agat.

Ad aliud patet ex dictis, quod firmitas, & immobilitas non sunt idem. Ad aliud de repentino, dico, quod omnis homo virtuosè agens habet in se syllogismum, per quem agit: si tamen agit de liberate, & hoc patet per Philosophum 6. Ethic. & de animalibus, cuius conclusio est ipsa operatio, præmissarum vero vna est vniuersalis, & alia particularis. Exemplum, ponit se morti occurrendo militi, & arguit sic: Occurrente casu bonum est se exponere morti propter liberationem ciuitatis, ista est maior, quam semper tenet apud se, tunc occurrente materia aliqua accipit Minorem dicendo: sic est hic: ergo. Istæ duæ præmissæ sic se habent, quod Maior semper est apud virtuosum iamdiu deliberata. Et ideo occurrente casu non deliberat de maiori: sed quando sumit minorem oportet eum deliberare, & eligere prudenter Vtrum in Minori verificetur medius terminus in maiori extremitate, puta oportet deliberare. Vtrum modo accidat talis casus, quod possit liberare ciuitatem occurrenti militi. Quandoque ergo ita est, quod minor est: sed hoc illud idem, quod inclinat, vt patet intuenti: ergo est idem reale additum cum illo, quòd arguit facilitas, pronitas, & electatio. Firmitas autem est ligatio potentiæ ad ad actum, & hoc facit inclinans, vinciens, similiter repente operari, non est nisi ex illo pondere inclinante, si-

re, sicut quanto maior est grauitas, tanto magis motus est repentinus. Illa ergo B, arguunt ad vnum additum, quod primo habet inclinare potentiam, & ex hoc sequuntur omnes conditiones aliæ.

Sed hic sunt duo dubia. Primo, quod dicitur, quod habitus est quædam inclinatio, & inclinare est actus eius, quem primo causat. Tunc quæro, quid est inclinare: aut enim est actus voluntatis, vel est actus in voluntate ab habitu; inclinatio non est actus voluntatis, quia præcedit actum, nec est in voluntate, quia sic accidens ageret in subiectum. Item secundo sic. Nulla forma naturalis inclinat, nisi ad vnum: sed inclinatio est ad multa: ergo non est ex habitu aliquo naturali.

Respondeo ad primum, quod inclinare est actus illius habitus: Virtus enim est pondus quoddam, vnde & leuitas isto modo est pondus, prout leue isto pondere inclinatur sursum: est ergo virtus pondus, quod eius actus est inclinare, non tamen inclinatio, siue inclinare istud dicit actum aliquem elicitum, sed dicit actum formalem. Sicut calere dicit idem, quod calorem habere, quem homo experitur habens calorem. Vnde quando sentis grauitatem, quæro, quis actus est ille ipsius grauis, non enim est motus localis, nec aliquis actus eius elicitus. Quid ergo? dico, quod non aliud, quam actum primum experiris ipsius formæ grauis; vnde sicut quando experiris resistentiam ad actum, experiris actũ ipsius formæ grauis, quam grauitatem, siue actu secundo sic est, quod pondus tale potest homo experiri, siue secundo elicito, quẽ in voluntate agat, quod experiris ex quadam resistentia ad actum oppositum, vel leuitatem ad actum, quem inclinat. Est ergo inclinare actus formalis, & primus ipsius habitus, & nõ aliquis actus elicitus. Vel aliter. Dico quod potest esse actus elicitus, sicut patet de liberali, quia vult, & non vult: vult quidem inclinatione, & tamen non vult, pro quanto, vult prius deliberare.

Cum autem dicis: inclinare præcedit actum potentiæ; & tunc agit accidens in subiectum. Dico, quod non est verum, quia non pono inclinationem esse actum habitus in potentiam, sed pono, quod tota potentia sic habituata cum suo actu elicit illum actum.

Ad secundum dico, quomodo potest ad plura inclinare. Dico, quod inclinat materialiter ad plura, sed formaliter ad vnum, sicut gratuitas inclinat ad centrum, & tamen multa grauia inclinant ad diuersa centra, licet in ordine ad primum centrum. Ita est de virtutibus, quia modus positus a ratione, qui est ibi formaliter, est vnum, licet sit in multis materijs. Sed dices, quod ille modus formalis diuersificatur termino. Dico, quod ista diuersitas numero est per materiam, non per formam.

Dices, quod materia intrat formalem rationem virtutis, cuius probatio est, quia alias cum in omnibus virtutibus sit idem medium, vel modus rationis, omnes virtutes essent eadem virtus. Dico, quod diuersæ materiæ diuersificant modos rationis, quia actus actiuorum sunt in patiente recte disposito, & ita aliud est medium rationis, hic, & ibi secundum diuersas materias. Aliter potest dici interimendo maiorem, quod vna forma naturalis inclinat ad plura numero, verum est, tamen, quod mouet ad vnum numero, sed hoc est ad plura secundum diuersos motus, sicut ignis non intendit generare, nisi habens ignem, sed ignem, quia non esset ad alium ignem, ideo ad plura.

Sed quomodo inclinabit ad vniuersale. Dico, quod non inclinat ad vniuersale, sed ad singulare vagum non signatum, & ita ad quendam modum particularem rationis, sicut patet de visu, quia inclinatur ad albedinem, non vniuersalem, nec ad hanc signatam, sed ad vagam, & ita poterit esse ad plura formalia numeraliter, vel ad vnum formaliter specificè, non numeraliter.

ARTICVLVS III.

De quantitate illius additi an sit absolutum, vel respectiuum.

NVnc de Tertio Articulo est sciendum, quod quantitas realitatis accipitur proportionaliter, & etiam qualitas; quantitatem entitatis voco absolutè esse, vel respectiuum; sed qualitatem voco esse in hoc genere, vel in illo. Primo ergo videndum de quantitate. Secundo de qualitate. De primo dicitur à quibusdam, quod huiusmodi, habitus sunt solum respectus, quod nihil plus dicunt; ita quod virtus est formaliter relatio, & hoc sic probatur, quia non est effectus maioris entitatis, quam causa: sed istorum realitas non est absoluta, sed relatiua: ergo. Imaginantur ergo, quod virtus dicit quendam modum relationum ad aliquid, quod probatur auctoritatibus, & rationibus.

Primo sic: Virtutes corporales sunt relationes: ergo & virtutes animæ. Antecedẽs patet, quoniam pulchritudo, & sanitas dicuntur virtutes corporales: Sed ista sunt ad aliquid secundum Aristotelem 7. Physic. Et probatur, quoniam sanitas nihil est formaliter, nisi adæquatio humorum: adæquatio est relatio: ergo.

Item: Pulchritudo est debita dispositio membrorum in corpore, & coloris, quæ dicunt relationes. Consequentia patet, quia non maiorem entitatem exigit anima, quam corpus ad sui perfectionem: sed virtus dicit perfectionem animæ, sanitas, & pulchritudo perfectionem corporis: ergo. Item, Scientia est relatio, & non nisi relatio: similiter & virtus. Antecedens patet 9. Ethic. Consequentia probatur, quia sicut sciẽtia est habitus intellectus, sic virtus est habitus appetitus. Item, quod corrumpitur nulla facta mutatione absoluti in aliquo, illud est relatiuum. Sed virtus est huiusmodi, quia corrumpitur per cessationem actuum solum. Item: In virtutibus non est motus, nec graue, per se patet 7. Phys. per Arist. cap. 4. tex. 17. 18. & 19. quod in istis non est motus, quia sunt ad aliquid: in ad aliquid non est motus per Philosophum ibidem. Dico, quod dicunt aliquid absolutum. Contra tunc Arist. nihil concluderet, quia id absolutum, quod dicit, posset esse motus.

Contra istam opinionem arguitur sic à quibusdam communiter. Primo sic. Illud quod realiter inclinat aliquid ad aliud, non dicit meram relationem, quia relatio non inclinat: sed virtus inclinat ad actus ipsam potentiam: ergo.

Hic respondetur, quod inclinare est duobus modis; vel effectiuè, & sic relatio non inclinat; vel formaliter, & sic relatio bene inclinat, quia inclinatio est actus inclinantis; Inclinatio autem est relatio, quia est ordo ad aliquid.

Ideo arguitur aliter, sic; Illud, quod acquiritur per actus & gratiam, est absolutum: Virtutes sunt huiusmodi: ergo.

Respondeo, quod relatio non potest acquiri immediatè per generationem, vt terminus, sed bene, vt sequela: & sic dicam in proposito, & potentia primo generatur, deinde sequitur inclinatio, vt sequela quædam.

Ideo aliter arguitur sic. Nullum agens fit de non potente agere, potens agere, nisi per reagere agētis: ergo. Respondeo non valet propositio, quia ignis per applicationem fit de non potente agere, potens agere, & tamen applicatio est relatio, & ita dicam in proposito.

Ideo ego aliter arguo sic, ostendo quod oportet, quod virtus sit aliquid absolutum, non merè respectus, arguo enim sic. Tantam realitatem oportet, quod habeat illud additum, quantam exigunt illæ sex conditiones, quæ arguunt habitum: sed illæ sex conditiones exigunt in potentia in suo causari aliquid absolutum. Probo istam, & sumo exemplum pronitatem, & dico, quod ipsa necessario exigit in potentia aliquid absolutum, per quod aliquis fiat pronus de non prono. Nec potest dici, quod pronitas sit inclinatio formaliter. Et arguo, quod pronitas non dicit merè relationem, quia est modus se habendi ad actū, quo se habet inclinatus, & non solum est esse ad aliud. Vnde cum quæritur, qualiter hoc se habet ad actum suum, dicetur, quod pronè, & ista pronitas dicit quandam qualificationem actus: sed relatio non qualificat: ergo. Item arguo de delectatione sic. Delectatio de nouo aduenies exigit consequentiam de nouo aduenientem: sed in potentia adueniente nunc, delectationem habet ad actum, quem ante non habebat respectu eiusdem: ergo.

Tunc quæro, ista consequentia super quo fundatur? aut enim fundatur super potentiam, & actum, aut super actum tantum, vel super aliquid aliud in potentia: non super potentiam, & actum, quia cum prius esset potentia, & actus, infuisset tunc delectatio potentiæ; nec secundo modo, quia nō sunt actu solū, quia ille transit in consequentiam non manet: ergo restat, quod sit aliquid aliud in potentia. De illo quæro, si est absolutum, vel respectiuum; si absolūtum, habeo propositum. Si respectiuum, quæro de fundamento, & de illo quæram, si est absolutum, vel respectiuum; & sic vel est abire in infinitum, vel dabitur absolutum aliquod illius consequentiæ fundamentum.

Modo reduco rationem primam sic: nam inclinationem, quæ est penitus relatio, nullus, vel aliquis experitur, probo, quia non experitur aliquis paternitatem, & sic de alijs relationibus, & ratio est, quia relatio est ratio agendi, vnde bene experior potentiam generatiuam: sed non experitur aliquis ordinem, sed inclinationem quilibet experitur: ergo.

Secundo sic: Habitus generatur per actus, & tu dicis, tanquam sequela. Tunc nulla acquisitio fit de nouo in relatione, nisi facta mutatione in termino, vel fundamento. Sed inclinatio acquiritur, nulla facta mutatione in termino, quia actus seA quens est terminus, & nihil additum illi actui, per hoc, quia nondum est: ergo mutatio fiet circa fundamentum, quod est aliquid in potentia: sed illud non est relatio, quia pari ratione quæram de illo, sicut modo argui. Et confirmatur, quia non fit de non habente ordinem habens ordinem, nisi facta mutatione in fundantibus ordinem: ergo.

Tertium argumentum est: De non agente nō fit agens, vel potens per relationem de secundo modo, si possit per relationem de primo modo: sed talis ordo ad actum, vel est in secundo, vel in tertio B modo: ergo. Dico, quod approximatio ista est de primo modo, quia fundatur super vnitatem loci; & tales de primo modo bene possunt aliquid causare.

Ad rationes de proportione ad effectum. Ad maiorem primi nego istam, quod illi sex modi non sunt relationes. Ad confirmationem de virtutibus corporalibus, respondent quidam sic, quod virtutes corporales non sunt ad aliquid: bene tamen supponunt aliquid absolutum, quia pulchritudo est aliquid sequens istam relationem, quæ est commensuratio membrorum. Similiter est de sanitate, quæ non est formaliter adæquatio humoC rum, sed bene sequitur ipsam. Sed ista responsio, si esset bona, nil valeret ratio Aristotelis; in illis enim esset motus, ex quo realitatem dicunt.

Item: secundū ipsos pulchritudo est debita dispositio membrorum, & sic definitur 3. Polit. abstractè.

Ideo aliter dico. Vbi nota, quod Aristoteles æquiuocè vtitur isto vocabulo, ad aliquid. Aliquando enim relatio est prædicamentum relationis, & sic sanitas non est ad aliquid, imo sic est ad se. Aliquando aliquid dicitur esse ad aliquid, pro quāD to licet sit dispositio absoluta, non est tamen vnius, sed plurium: sed relatio est duorum extremorum: licet autem sic sit plurium, non est plurium, vt vnū dicatur secundum illud ad aliud, sed quodlibet eorum secundum illud dicitur ad se. Non sic de relatione, & hoc probo per exemplum. Circulus enim non est relatio, imo est absolutum; nec vna pars circuli dicitur ad alteram, dicitur tamen circulus ad aliquid, quia plura includens: sic etiam de domo; sed ista plura sint distincta, vel non sint: non nego tamen, quin ordo dicat ad aliquid: sed E nego de circulo, vnde nunquam ad aliquid, quin sint distincta; sicut quando non sunt distincta, sicut quando sunt plura in potentia.

Ad propositum. Aristoteles vult probare, quod virtus corporalis non potest acquiri per motum, quia nulla dispositio includens plura acquiritur, nisi fiat mutatio in aliquo illorum plurium, vel acquirantur illa plura. Vnde domus forma non acquiritur, nisi fiant partes sic successiuæ, non quod totum moueatur ad illum motū, sed ad partes, & per illas ad totum; & ita est in pulchritudiF ne; & similiter in sanitate, quia ista dispositio non acquiritur, nisi quia ille humor intenditur, vel remittitur, ita quod illa plura sunt sic se habentia per illam dispositionem, non quod sint in prædicamento relationis, & quia disponit illa plura, ideo videtur relatio. Ad aliud de scientia, dico, quod non est merè relatio. Sed quæres ab Arist. vno modo, sic quod aliqua fundamenta fundāt relationem realiter differentem ab ipsis; quædā quæ fundant relationes, quæ sunt realiter eædem, sicut scientia, & omnis relatio de tertio modo relatiuorum, & ideo quia realiter eædem, ideo non est motus ad talia sine fundamento. Sed isti non habent men-

mentem Aristotelis, quia in essentia creaturæ incidit relatio eius ad Deum, & tamen creatura acquiritur: ergo ad relationem terminatur motus.

Item, quando quid habet duo, vnum, vnde potest terminare motum, & aliud, vnde non potest, si habet illud, vnde potest terminare, non propter hoc minus terminabit, quam si non haberet aliud: ergo scientia ex reali, quod dicit, saltem terminat motum, licet non ratione relationis cōtentæ, quod tamen Aristoteles negat. Ideo dico aliter ad intentionem Aristot. in 7. Phys. quod difficile est videre bene intentionem Arist. in 7. Phys. non potest enim esse intentio sua, quod non sit vera acquisitio virtutum corporalium, & intellectiuarum. Dicit enim quod virtutes generantur ex actibus. De scientia vero dicit 2. de anima cap. 1. summæ quartæ, a tex. 55. & infra, quod prius aliquid est in potentia essentiali, postea aliquo acquisito, puta habitu, est in potentia essentiali, est in potentia actiua ad considerandum. Ideo dico, quod quando Aristoteles dicit, quod in talibus non est alteratio, non loquitur de alteratione, quæ est acquisitio, sed de alteC ratione, quæ est abiectio, eo quod scientia non abijcit, sed perficit. Sed dicit, quod in corporalibus solum est alteratio, & hoc in qualitate de tertia specie qualitatis, non in figura, & tamen figura alteratur secundum ipsum, & Commentatorem, & ideo cum aliud sit alterare abijciendo, & aliud alterare perficiendo, solum loquitur de alteratione, quæ est abiectio; & ideo non dicimus, quod factus sciens sit alteratus communiter, & tamen scientia acquiritur: non ergo intelligit sic de alteratione, vt argumentum assumit. D

Alia solutio, quæ Aristoteles obijcit sibi, in quod sit motus primo, vnde ibi tangit, quomodo fit motus tangendo. Ideo dicit, quod omne alterans tangit, & quia anima non tangit, ideo dicit, quod non est motus in illa. Et hoc est, vt dixi, quia non est motus ad totum primo. Vlterius dicit, quod virtus est relatio, quia plura includunt, ad quæ primo aliquid mouetur quantum ad totum, eodem modo videtur de sanitate; vnde quando mouetur ad pulchritudinem, non primo mouetur ad totum, sed primo ad hoc, vel ad illud. Similiter virtutes vitales sunt secundum concomitantiam tristitiæ & delectationis, quia in aliquibus sunt secundum passiones, in iustitia autem non, & tamen ibi est eodem modo. Dicit, quod quia aliter te habes circa voluptatem, & tristitiam, acquiritur virtus moralis, & ita alteratur talis circa voluptatem, & tristitiam, & ex hoc acquiritur virtus; & ita vbi non est alteratio, sed in illis quæ communicantur, & hoc plane patet ibi, quia ipse dicit, quod fit virtus, cum quoddam alterum alteratur, non tamen est illa alteratio ad virtutem, & hoc verum est F dicit ipse, quia moralis virtus est circa voluptatem & tristitiam. Similiter de scientia, quia dicit, quod nunquam acquiritur sine alteratione facta, aliud autem acquiritur per se, idquè oritur ex memoria facta alteratione in memoria, & in parte sensitiua, quod experitur, & tamen dicit, quod acquiritur scientia. Alio modo fit per mutationem aliā factam in intrinseco per seditionem vaporum, ita facta alteratione circa aliquid, & ita acquiritur nō primō, sed facta alteratione in alio.

Secunda opinio est, vbi dicunt aliqui, quod istæ conditiones arguunt veram rem absolutam, ita virA tus, vel supra potentiam naturalem dicit illam rem absolutam. Præterea ratio quantitatis facit ad mensurari, & modificat visionem, & tamen est vera res absoluta: ergo quod ad modicum actum vera res est, ita qualitas est vera res absoluta, sed illud reale additum dicit qualitatem. Dicunt enim, quod sicut grauitas est aliquid additum, nisi tamen fundatur habitudo ad obiectum, & actum, quæ formaliter differunt non realiter, sic de virtute hæc alia acquisitio.

Modo dicendum ad istam conclusionem, quod B in positione iam dissoluam prædicta.

Dico; quod absolutum potest duobus modis intelligi; vel absolutum à termino, & sic absoluit à termino relatiuo; vel absolutum à subiecto, quod præcidit à subiecto, sicut per oppositum, non absolutum à subiecto dicitur, quod non præcidit in intellectu a subiecto, sicut rectitudo respectu lineæ. Hoc posito dico, quod sicut rectitudo in linea dicit modum lineæ, qui non dicitur præcisè a ratione lineæ, & tamen non est ad aliquid, vt ad terminum, ita dico, quod illud reale non est aliquid præcisum è subiecto. Si autem dicat absolutum a termino, C non discernitur, sed dico quod non dicit meram relationem, nec aliquid solum de sex principijs, scilicet, Quando, & vbi. Hoc probo primo, quod dicit absolutum a subiecto, licet sit modus subiecti per simile, de non rectitudine in linea, quæ non dicit absolutum aliquid a linea, sed modum. Similiter figura a quantitate, sed modum quantitatis: ergo & virtus respectu animæ. Dicit, quod consequentia non valet, quia rectitudo non est qualitas, sed virtus est qualitas. Contra, rectitudo est in quarta specie qualitatis: ergo est verissime qualitas. D Antecedens patet in prædicamentis.

Item arguo sic: Rectitudo est realiter aliquid aliud a linea. Probo: idem non separatur a seipso, nec rectitudo separatur a linea: ergo quæro de illa. Dico quod qualitas, qua respondetur ad interrogationem factam per quale, quod rectum: ergo est qualitas in linea, quia linea dicitur recta. Et confirmatur, quia facit compositionem cum linea, & figura, & cum quantitate, vt habetur 7. metaphys. cap. 10. tex. 36. Dices, quod similiter argumentum non valet, quia vna qualitas est purus modus: ergo & alia, non sequitur. E

Contra: quia sicut impossibile est relatiuum & absolutum reduci ad idem genus, ita modum & rem præcisam a subiecto: ergo non poterunt in eodem prædicamento esse, vt vna species sit purus modus, & alia res præcisa; & quomodo potest separari, iam dixi, quia potentia diuina ad plus se extendit, quam intellectus noster intuitiuus, quia ad omnia quæ arguitiuè, & illa potest separare diuina potentia; nec dico, vel in specie arguitionis intueatur, licet semper arguat vnum; nec dico, vt dicit quiddam, quod effectiuæ qualitates qualificant. Item dices, quod quarta species qualitatis non est principium actus. Contra: Dico, quod omnis res non præcisa potest esse principiū quo, non quod, vn de ille modus de quarta specie qualitatis Aliquid facit, vt patet de acutie cultelli, quæ modificat cultellum, sicut virtus actū modificat. Dicis, quod antecedens falsum, quia qualitas est vera res præcisa. Contra dico, quod non dicit nihil, nec relationem, nec rem præcisam, sed veram rem, quæ est modus: & probo, quia semper intellectus potest, vbi vera natura rei exigit: si ergo essent res præcisæ,

ciſæ, poſſet intelligere intuitiuè illa: ſed non facit, nec poteſt definire illam rectitudinem ſine linea, nec figuram ſine quantitate. Secundo autem, omnis qualitas eſt modus: ergo & illa. Conſequentia patet: Antecedens patet, omnis qualitas qualificat, vt albedo albificat, modo albificare dicit actũ primum albedinis: tunc vel dicit albedinem & ſubiectum, & hoc non; nec albedinem cum reſpectu, & ille reſpectus non eſt niſi extrema, & ſic ante poterat, hoc ſcilicet inexiſtere; vel dicit relationem puram, & hoc non: ergo eſt albificatum: aut ergo effectiuè, & hoc non: ergo formaliter. Et ſic, ſicut actus ille eſt huiuſmodi, ita albedo eſt huiuſmodi. Item, non habet plus realitatis illud additum, quã exigunt illa ſex: ſed iſta ſex non exigunt: ergo. Vnde ſi tota modificetur, licet planetur, facilius mouebitur. Similiter de gladio bene ſcindenti habet maiorem facilitatem, ſi ſit bene politus: ergo ad hoc quod eliciat actum cum illis ſex, ſufficit quod potentia ſit modificata, vt patuit de cultello.

Ad rationes illius, dico ad primam, quod ad facilitatem ſufficit modificatio, nec quãtitas, nec eſt ea niſi partibilitas, & ideo quia partibilitas maior, ideo quantitas maior.

Et cum dicis, prædicamentum qualitatis eſt reale, verum eſt non ſimpliciter, ſed res quæ eſt huiuſmodi, vel modus.

Modo remanet difficultas, Vtrum abſolutum dicat aliquid a termino. Ideo arguo ad vtramque partem, & primo quod non præſcindat a termino, quia per eandem rem, per quam diſtinguuntur ab alijs ſpeciebus, inclinatur in eodem genere: ſed habitus non poteſt intelligi ſine termino: ergo.

Si dicitur, quod dicit aliquid abſolutum, & aliquid relatiuum. Contra, quia habitus vt habitus includit tãtum vnum, & tamen vt habitus eſt qualitas. Item, illud quod variat ſpeciem qualitatis pertinet ad qualitatem: ſed habere tantum variat habitum ab alijs, vnde ordo ad iſtam naturam, variat ſpeciem, vt patet de ſanitate & ægritudine, quia per diuerſum ordinem humorum. Similiter in virtutibus animæ, quia capio per virtutem in vno, & in alio non, velut taciturnitas. Dico, quod iſta taciturnitas eſt virtus in muliere, & vitium in prudente. Quod ergo factum eſt qualitate, nonniſi ex congruentia ad tantum, ſi ad mulierem vel hominem, & ita circa ordinem eſt facta ſola variatio, & tamen ſunt diuerſæ qualitates. Et confirmatur, quia nulla facta mutatione in inclinatione, ſed ſtatim adueniente ratione fit virtus, quod ante non erat virtus.

Item, illud quo prima, ſecunda, tertia, & quarta ſpecies qualitatis diſtinguuntur, pertinet ad genus qualitatis: ſed per ordinem diſtinguuntur: probo, mollicies eſt ex humoribus. Quod ſi dicas, quod dicit humorem, tunc eſt in tertia ſpecie qualitatis. Si dicas, quod non addit niſi ordinem ad mollitiem: ergo cum ſint in diuerſis ſpeciebus: ergo ſimul ordo vel habitudo diſtinguit. Probo aliam partem, ſcilicet quod non dat formaliter reſpectum, quia rationes prædicabilium ſunt impermixtæ: ſed ratio prædicabilis relationis eſt includere tantum reſpectum: ergo hoc non competet quantitati nec ſpeciei eius. Item, quando duo ſic ſe habent, quod ſi capias vnum in vniuerſali, & aliud in particulari, quicquid in alijs, & in homine: ſed ſcientia & grãmatica ſic ſe habent: ergo ſi ſcientia dicit formaliter reſpectum etiam Grammatica: conſequens eſt falſum, ſecundum Ariſtotilem in prædicamentis: ergo ſcientia non includit formaliter reſpectum. Item, tunc ſcientia eſſet vnum per accidens, quia ratio abſoluta, ſi eſt abſoluta, tota erit abſoluta, cũ ergo qualitas ſit abſoluta: ſcientia erit abſoluta.

Licet difficultas ſit hic bene ſatisfacere, tamen dico, quod aliquem modum, vel aliquam qualitatem non abſolui a termino, poteſt intelligi dupliciter: Primo, quod includat duo, ſcilicet modum abſolutum, & habitudinem fundatam ſuper modũ illum: alio modo ſit vnus ſimplex modus, ſed quod habeat ita præciſionem, vt ſi ſit diſpoſitio huius ad hoc. Si primo modo, non videtur, quod hoc pertineat ad prædicamentum qualitatis, nec ad realitatem eius, quia impoſſibile eſt, quod ſit vnus ſimplex conceptus ex abſoluto, & relatiuo, ſpecies dicit vnum conceptum ſimplicem, & hoc cogunt omnes rationes factæ. Si dicis, quod non realiter differt, ſed conceptibiliter, & formaliter. Dico, quod non, quia habitudo eſt ad aliud realiter: & abſolutum eſſe in; vnde non ſufficit in ſeparatis ad hoc, quod ſint vnum, & ita dicerem hic, quod ſunt duo genera, & duæ realitates, ſi hoc ponerem.

Sed venio ad aliud membrum, & dico, quod ſunt aliquæ qualitates, quæ dicunt huius ad hoc; quædam, quæ ſunt huius, non tamen hoc. Exemplum, de primis, ſicut de ſcientia: ſed difficile videtur, quod eſſe ad hoc (cũ ſit relatio) includatur formaliter in aliqua qualitate. Dico, quod non includit relationem, quia diſpoſitio & habitudo non ſunt idẽ, quod patet ex terminis, quia aliud eſt eſſe huius ad hoc, & aliud eſt eſſe ad hoc; nec omnis diſpoſitio dicit huius ad hoc, ſed huius ab hoc, vt Vbi, Quando, quia derelictum ab hoc in hoc, vt in vbeato. Si capio diſpoſitionem huius ad hoc, non dicit habitudinem, quia pronitas non dicit diſpoſitionẽ niſi ad hoc, hoc eſt, quaſi ſe habere ad hoc, & hoc eſt ex habitu ſe habet ad hoc, & hoc non dicit niſi habitudinem: & ita dico, quod non præſcindit a termino. Sic diſpoſitio eſt qualitas: ſed diſpoſitioni poteſt competere eſſe huius ad hoc: ergo & qualitati non repugnat: Vnde ſi volo intelligere rectitudinem, ſufficit non intelligere huius; ſi autem ſcientiam, vel virtutem, oportet intelligere huius ad hoc, & hoc dicit Ariſtoteles 7. Phyſic. tex. & commen. 17. quod virtus eſt diſpoſitio perfecti ad optimum.

Sed ad rationes, quando dicis, quicquid pertinet ad habitum pertinet ad qualitatem, vtique eſt, ſed eſt huius ad hoc, concedo: ergo habitudo: falſum eſt, non ſequitur inde, quia relatio non eſt diſpoſitio, ſed Vbi eſt diſpoſitio, eſt eſſe ad aliud, ideo nõ eſt qualitas: ſed Vbi eſt diſpoſitio, hic huius ad hoc, non propter hoc eſt relatio.

Ad aliam dico, quod proportio qualitatum, non eſt proportio, quæ eſt qualitas: ſed modus, qui eſt ex ipſis humoribus, eſt ſanitas; ita de alijs, quia alia eſt diſpoſitio huius ad hoc, ideo alia virtus.

Ad alias duas rationes: ad primam dico, quod non eſt relatio, quia non eſt habitudo, ſed eſt diſpoſitio, quæ habet duplicem impræciſionem.

Ad aliud, cum dicis de Grammatica, dico, quod de conceptu ſuo includit diſpoſitionem huius ad hoc, ad litteram loquendo: ſed de vi vocabuli, non includit relationem, & ſic intelligit Ariſtoteles, ſicut patet de ſcientia.

Ad aliud dico, quod diſpoſitio, quæ eſt intra genus

nus qualitatis, eſt de ratione qualitatis, tamen diuerſimodè de diuerſis diſpoſitionibus: Vnde iſti duo modi ſunt ſolum diſpoſitiones, & ita de virtute, quia eſt diſpoſitio huius ad hoc.

ARTICVLVS IIII.

Quale ens ſit illud additum, quod experitur habituatus in actu.

NVnc ad quartum Articulum: Vtrum iſtud additum dicit qualitatem, hoc eſt, in quo genere, vel ſpecie eſt. Dicendum eſt, quod in genere qualitatis, & in prima ſpecie, & procedo dubitando de genere, quia dubium videtur. Auguſtinus enim lib. 1. de moribus Eccleſiæ cap. 25. tom. 1. videtur dicere, quod virtutes ſunt amores, & ita ꝙ ſit virtus quidam amor remiſſus, & ſimiliter ſcientia quædam intellectio remiſſa.

Item per experimentum dicitur affectus. Dixi etiam quod ſunt affectiones, & ideo cum amor ſit de genere actionis: ergo. Dico, ꝙ ſunt de genere qualitatis: Ratio ad hoc ex effectu formali, ex quo concluditur forma, vt ſi calere inuenitur, concludo caliditatem: ſed effectus formalis caliditatis eſt calefacere, vel diſponere: ſed iſta ſex arguunt in agente effectum formalem, ſcilicet prone agere: ergo. & ita cum arguant potentiam ſic diſpoſitam, & inclinatam: ergo illud, quod includit, eſt diſpoſitio & qualitas.

Ad dubia de Auguſtino dico, quod ſi eſſent amores, adhuc haberetur propoſitum, quia amor dicit formam quietam, vel vnũ modum talem, quæ ſunt huius reſpectu talis obiecti, ſed tamen dico, quod non ſunt affectiones ſopitæ. Et ſi dicatur, aliter nõ eſſent actiones vitales. Dico, quod non poteſt poni hoc, quia ponere contra experientiam, eſt dicere nihil: ſed experientia alia eſt de iſtis, quia experimur eas. Item, tunc vnus habitus deleretur per actum alterius, quod non contingit. Probo conſequentiam, quia in tantum poteſt intendi vna cogitatio, quod ceſſabit alia & delebitur, ſed ſecundum te ſcientia eſt actio, vel intellectio ſopita: ergo. Quod ergo ſunt duo, quod quia illa potentia ſe habet ad actum, ideo ſunt modi iſtius potẽtiæ, qui exprimuntur per pronitatem. & hæ ſunt qualitates, & dicuntur affectiones, quia inclinationes ad actus.

Modo reſtat videre de ſpecie, & videtur quod non ſit in prima ſpecie, quia medium & extrema ſunt in eodem genere propinquo: ſed virtus eſt medium paſſionum, quæ ſunt de tertia ſpecie qualitatis: ergo & virtus. Dico, quod imo ſunt in prima, Dico etiam; quod quarta ſpecies qualitatis diſtinguitur tripliciter. Primo per Simplicium, qui diſtinguit, & dicit quod quædam ſunt aduentitiæ; quædam naturales; quædam perficiunt ſubſtantiã in potentia, & ſic ſunt in ſecunda ſpecie; quædam perficiunt ſubſtantiam in actu in profundo, & ſic ſunt de tertia ſpecie qualitatis; quædam in ſuperficie, ſic in quarta.

Quidam arguit ſic contra: hic ordo qualitatis debet eſſe, quod prior propoſitio nominatur, ſed aduentitia non eſt prior: ergo male propoſitum. Reſpondeo, quod Ariſtoteles non curauit, licet vna poſſet eſſe diguior, quæ eſt aduentitia, & ratione dignitatis proponitur. Ideo arguo ſic: Ita debent diſtingui, quod differentiæ non ſint permixtim in ſpeciebus: ſed iſtæ differentiæ ſunt permixtim in ſpeciebus, quia in quarta ſpecie quædam ſunt figuræ aduentitiæ, vt virtutes. Item artificialis diſtinctio formarum nõ debet accipi penes originem, vel modum alium, & alium originis, vt habeo per creationẽ & generationem: ſed ita eſt de iſtis: ergo.

Item, differentiæ diſtinguentes genus debent conſtituere ſpecies per ea, quæ pertinent ad rationem generis: ſed aduentitium & naturale non pertinent per ſe ad rationem diſpoſitionis. Probo, quia diſpoſitio non eſt alterius rationis, quàm hoc aduentitium, & hoc naturale. Item, per eadem poſſet fieri diſtinctio in prædicamento relationis, & ſic eſſet per accidens diſtinctio. Et cum dicit, profundo, falſum eſt, color enim non eſt in profundo.

Item, alius Doct. in Sum. in prima parte dicit, quod accidentium eſt diſtinctio penes formales rationes, ratio formalis qualitatis eſt terminatio, ſiue modus, ſic circa modos, & terminationes debet accipi diſtinctio. Sed modus iſte poteſt eſſe reſpectu ſubiecti tripliciter, vel ſecundum quantitatem, vel ſecundum principium qualitatiuum naturæ, ſcilicet materiæ & formæ, vel ſecundum naturam, ſcilicet quantitatem.

Sit quartus modus, quod quantitas non eſt bona vel mala, nec cito mobilis, nec immobilis, ſi ſecundum principia naturæ, ſcilicet materiæ & formæ, ſic ſecundum actionem & paſſionem ſumitur ſecunda ſpecies quantitatis, & modi, ſiue qualitatis. Si autem ſecundum naturam, vel in ordine ad naturam, ſic eſt prima ſpecies, & quia non habet rationem finis, ideo diſtinguitur ſecundum bene & male, tardè & velociter, & hoc quia motus eſt natura: & ſecundum hoc poteſt videri ordo, prima ſecundum naturam: ſecunda penes actionem: tertia penes paſſionem: quarta ſecundum quantitatem ſubiecti.

Prima autem, quia in natura eſt motus, ſecundum quem velocitas & tarditas, facilius vel difficilius, ideo ſunt ibi duo modi, vnus de difficile mobilis, alius de facili mobilis. Iſte modus non videtur ſufficere: arguitur enim ſic: Impoſſibile eſt vnam qualitatem contineri in prima, & in ſecunda ſpecie qualitatis: ſed poſſibile eſt vnam qualitatem eſſe in ordine ad naturam, & ad operationem, quia virtutes humanæ ſolum nõ diſponunt ad naturam, ſed ad operationem, quia ſecundum illas bene vel male ſe habet homo: & ipſe dicit alibi, quod virtutes humanæ diſponunt in ordine ad operari.

Item arguitur ſic: Albedo eſt in tertia ſpecie qualitatis, quia diſpoſitio ſubiecti, quia ſecundum te diſpoſitio ad operationem. Contra, quia albedo abſolutè capitur, & vt ſic eſt qualitas, quæro in qua ſpecie? Non in prima, nec in ſecunda patet, nec in tertia, quia non habet vt ſic ordinem ad operationem: nec in quarta, hoc eſt manifeſtum; oportet quod tertia fundetur ſecundum te non in ordine ad operationem. Dices, quod imo ad ſenſum, dico, quod hoc eſt ex incidenti, non per ſe. Ita qualitas vt ſic non dicit ordinem ſecundum ſe, licet ſecundum ipſam omnes habeant ordinem ad aliud. Item, ego inuenio, quod aliqua virtus, inquantum conuenit naturæ, eſt in prima ſpecie, in quantum vero non, eſt in alia, vt taciturnitas in vno non conuenit, in alio autem non.

Ideo eſt tertius modus penes ſubiecta, quia dicunt, quod quædam ſunt diſpoſitiones quantitatis, & ſic quarta; vel corporis purè, & ſic tertia, vel animæ,

mæ, & sic prima; vel coniunctim, & sic secunda A
species qualitatis. Nec ista valet, quia totum confunditur, quia pulchritudo virtus corporalis est in prima specie, quod est contra ipsum. Item, molle & durum sunt in secunda specie, & tamen non sunt coniunctim.

Item vltimo ego dico, quod penes rationes formales debet accipi, quia differentia facit alietatem rationis in genere, ratio qualitatis est dispositio modificatiua. Ideo distinctio debet esse penes dispositiones. & tunc sic. Vel est dispositio huius tantum, vel huius ad hoc. In quolibet istorum habeo B
duas species: in primo membro tertiam & quartam: in secundo membro primam & secundam. Capio modo dispositionem huius absolutè, & distinguitur penes disponibilia, ex quo capio distinctionem formalem. Disponibilia sunt substantia, & quantitas, vnde quantitas est terminabilis modo finito. Terminus substantia etiam terminabilis disponitur per secundam speciem qualitatis, quæ sunt absolutæ, qualitas autem disponitur per quartam speciem. De alijs dico, quod illud, quod disponitur sit huius ad hoc, non est nisi per colligantiam, vel est perfectio, vel non est perfectio; verbi gratia, tu potes comparari ad rem, quæ est tua perfectio, vel prout non est tua perfectio. Si primo modo, hoc est dupliciter, quia perfectio potest inhærenter perficere, vel non inhærenter: sed per inclinationem, sicut materia temperantiæ habet te perficere: sed non te, nisi per actum. Tunc sic: Omnis dispositio, quæ disponit ad aliam rem, vel est dispositio per rem ad actum, vt talis est in prima specie; & est habitus & dispositio talis, tũc talis inclinatio vnit te illi, vel vt non habet te perficere, & tunc malus. D
Si autem inhærent, habent te perficere: sicut est de sanitate, quia humores habent te perficere: modo dispositio in ordine ad humores, vt habet te perficere, est sanitas: si autem disponit te non aptè natè te perficere, sic est ægritudo. Ita est de pulchritudine, & similibus, & ita sumitur bene vel male, & ita licet accipiam actionem, vel non actionem, tamen est eiusdem rationis; & ita omnes virtutes tam corporales, quam vitales sunt in prima specie qualitatis, & ex hoc quod virtus est dispositio perfecti ad optimum, hoc est ad finem: & quia aliquando E
isti fines sunt operationes, & tunc dicuntur dispositio vitalis, licet respectu alicuius corporalis, & ita corporales etiam virtutes aliæ sunt in prima specie, vt, bene currere ineſt Equo. Alio modo sumitur, non inquantum est perfectio, & ita excluditur inhærentia, & ita omnis modus colligandi res non vt perfectiones, tunc est secundum actiones & passiones, & sic in tertia specie qualitatis, & sic sanitas & ægrotatio, vt sunt actiones vel passiones, & passibilitas & valetudo, & omnes sunt in tertia specie qualitatis. Modo quælibet potest distingui F
in duas, licet sufficiant in generali.

Ad propositum dico, quod istud, quod arguunt illa sex, est in prima specie qualitatis, quia est huius ad hoc, vt habet perficere, & aptum natum est perficere per actum, non inhærenter.

Ad argumenta: ad primum dico, quod circumstantiæ faciunt bene virtuosum actum, sed non virtuosè, & sic de actu morali.

Quæstio IIII.

DE VIRTVTIBVS.

Vtrum aliquid insit homini à natura, quod sit vera Virtus, vel assuefactio transeat in veram Virtutem? Arguo quod sic, quia Damasc. lib. 3. Orthod. Fidei c. 14. nõ procul à fine dicit, quod virtutes sũt verè naturales. Contra est; quia Vitium aggeneratur per assuefactionem: ergo & virtutes. Respondeo, hic supponuntur duo, vnum quod homo possit ex naturalibus adæquare virtutes: secundo, quod generatur ex actibus, & sic quæruntur duo: vnum, vtrum sit vera virtus: aliud, vtrum generetur ex actibus. Hic dico quatuor: primo, Vtrum est, vel esse possit vera virtus: secundo, Vtrum ex actibus: tertio, Vtrum seminarium sit in nobis, quod sit principium virtutis: quarto, Vtrum ex actibus possit induci.

ARTICVLVS I.

Vtrum sit reperire in homine veras virtutes.

PRIMO, Vtrum sit in homine reperiri veras virtutes: hoc est, Vtrum solum illæ sunt veræ, quæ infunduntur, vel etiam politicè sint veræ, simpliciter.

Dicitur hic, quod politicę sint verè virtutes, licet nõ sint meritoriæ, nec gratuitæ. Ad cuius euidentiam sciendum, quod actus moralis inducitur quatuor bonitatibus. Primo, virtute naturali, vel entitatis, & hoc sumitur in ordine ad extraneitatem. Secũda bonitas est ex obiecto, & hæc vocatur bonitas, quia specialẽ, vel substantialem habet bonitatem ex obiecto. Tertia bonitas respectu circumstantiarum bonarum, quarum principalis est finis, potest etiam talibus spoliari. Quarta, bonitas gratuita vel accepta, quia esto quod omnia alia insint, adhuc nisi esset gratia infusa, non esset actus gratuitus. Vltimo autem potest spoliari remanentibus primis. Quia ergo ex actibus generatur habitus, & prima bonitas in actibus in secunda, & tertia, ideo ex talibus potest habitus acquiri, & vera virtus, licet non gratuita. Hoc confirmatur, quia vnus paganus potest actum elicere bonum ex genere, vt dare eleemosynam cum debitis circumstantijs, vt respectu vltimi finis, & etiam ita virtutes bonas acquirere politicas, quæ sunt virtutes.

Sed contra hoc arguo, scilicet probando, quod tres conditiones primæ non sufficiunt ad hoc, quod sit vera virtus. Hoc probatur sic: Impossibile est veram virtutem separari ab esse gratuito: sed hic ponitur separari: ergo non est vera virtus. Maior patet, quia esse acceptum non est nisi in conspectu Dei:

Dei: sed impossibile est Deum non delectari in verè bonis, & in virtute vera, sicut in secundario obiecto. Hoc declaro primo sic: Impossibile est in Deo non esse omnem perfectionem, imo necessario ineſt sibi secundum Anselm. Monol. 15. sed complacere in vero bono, est perfectio simpliciter: ergo posito vero bono, & dicere, quod Deus non complacet, est dicere, quod non est perfectus simpliciter. Minorem probo per Aristotelem 1. Ethicor. cap. 8. qui dicit, quod virtutes sunt per se bonæ & delectabiles, & dicit, quod verè bonum est verè delectabile, quia actus complacet insistere in bono: bonum B
autem vt perficiens est obiectum concupiscentiæ: sed bonum, vt terminans & quietans in bonum, complacentiæ: ergo quantum est ex se actus complacentiæ est perfectio simpliciter.

Item Ansel. vbi supra. Dicamus modo, quod Deus non esset ita bonus, si nõ redderet vnicuique quod suum est, quia contrarium est imperfectio: ergo si non complaceret, vbi quantum est ex se, est complacendum, non esset perfectè bonus, quod falsum est. Item, Deus perfectè odit malum, patet, quia aliàs non posset dispensare super præcepta primæ tabulæ, & etiam sic posset facere, quod odisse Deum esset bonum: ergo eadem necessitate acceptat verè bonum. Item, si ponis actum verè bonum, quæro aut ille est placens Deo, vel non. Si sic, habeo propositum, non cogitur, quod det mihi gloriam, vel non: sed quia complacere est ibi ratio amicitiæ, ita quod talem amorem meretur actus, ita quod talis actus positus de necessitate meretur amicitiam, si est vere bonus.

Si non est placens Deo, quæro, quid additur vltra, vt sit acceptus. Aut hoc est quid pertinens ad D
bonitatem, & tunc non fuisset verè bonus; aut non spectat ad bonitatem, tunc sic acceptat Deus actũ solum ex non bonitate. Item: Omne agens, quod fertur in obiectum, eadem necessitate fertur in ea, quæ habent connexionem ad illud; sed veræ virtutes habent connexionem necessariam ad bonitatem diuinam, quia participant illam bonitatem: cum ergo de necessitate amet Deus bonitatem suã, amabit de necessitate virtutes veras. Dico, quod Deus acceptabit aliquem actum secundum se, nec est alia causa, nisi quia vult: sicut de Paulo, quem E
cum demeritis acceptauit. Item, talis creatura necessitaret Deum, sed hoc est falsum, quia creatura est contingens: Deus autem est actus & causa necesse esse, sed contingens non est causa necesse esse. Item: Hæc non contradicunt, virtutem esse bonam, & non acceptari, quia acceptare non includitur formaliter in illa bonitate. Respondeo, ad primum dico, quod Deus potest acceptare, & non acceptare liberè: sed de acceptatione loquendum est dupliciter.

Primo, vt est actus complacentiæ, vt complacet F
in illo, non quod optet sibi bonum: sed delectatur in illo, & hoc ratione virtutis inexistentis, & hoc, quia ipse participat illam virtutem, & sicut amicitia fundatur de necessitate super virtutes. De tali ergo amore, qui vocatur charitatis, & amicitiæ, qui non est inter Deum, & peccatum, sed est inter Deũ & hominem virtuosum, imo de necessitate sic virtuosum diligit, & non peccatorem. & sic est verũ argumentũ. Alius est amor desiderij, qui est optare bonum alicui, vel velle, cp est efficax; tali amore potest Deus acceptare existentẽ in peccato mortali, & optando dabit sibi gloriam, tamen iste actus non A
est amoris cõplacentiæ, sed pertinet ad actum optandi, secus est actus complacentiæ. Est enim ordine prior actus optandi bonum, quàm actus complacendi. Sic ergo loquendo de actu optandi bonum, Deus liberè diligit: Sed Deo familiaris, vel charitatiuus nemo potest esse, nisi habeat virtutes, & si habeat, necessario fundatur super virtutes amor complacentiæ, quo necessario Deus diligit bonum, & odit malum. Dico, quod talis amor amicitiæ non potest esse inter Deum & hominem, quia sunt dispares, quia excedit in infinitum. Ideo aliter dico, cp duplex est amicitia, quædam quæ cõsistit in æqualitate, vt æquè virtuosi, quia obligatur vnus ad alterum in dilectione: alia, quæ consistit in analogia inter Deum & seruum, vbi non est paritas, nec obligatio mutua, sed seruus magis tenetur domino, talis amor charitatis est inter Deum & hominem virtuosum, & fundatur in analogia, & sic dicuntur homines sancti amici Dei.

Ad aliam instantiam, cum dicitur, quod creatura necessitaret Deum, & esset ratio actus dominij. Respondeo, quod ratio potest dici dupliciter, vel C
medians inter actum & potentiam, & sic nunquam mediat inter diuinam voluntatem & actum suum; vel tanquam ratio obiectiua, & hæc dicitur dupliciter, vel primaria, vel secundaria. Prima, quasi voluntas diuina primo feratur in illud obiectum, & hoc modo impossibile est aliquod creatum esse obiectum, vel ratione diuini velle: sed loquendo de ratione obiectiua secundaria dico, quod creatura bene est secundarium obiectum intellectus diuini, & sic nullum inconueniens, quod voluntas diuina feratur in obiectum secundarium & quiescat: nec D
per hoc necessitatur, quia necessitare est dupliciter, vel primario, vel secundario.

Primario necessitans est diuina bonitas, quæ est obiectum primarium: ex ista necessitate primaria oritur secundaria; quia enim necessario diligit bonitatem suam, necessario cõplacet sibi in eo, quod est simile bonitati suæ.

Ad tertium cum dicitur, quod non complacet in contradictione, dico, quod impossibile in creatura respectu Dei accipitur tripliciter, vel ex repugnantia terminorum; vel ex disconuenientia, & inordinatione; vel quia includit diuini propositi mutationem. Primus est, vt facere peccatum formaliter, E
includit inordinationem. Exemplum: voluntas sub actu malo, isti termini, voluntas & actus non contradicunt, nec repugnant, tamen includunt inordinationem: ideo Deus non potest in istam complexionem, vt faciat voluntatem sub actu malo, vnde non potest causare peccatum, verum est hoc, & sequeretur in Deo cõtradictio, quia Deus elicit vnũ actum necessariò, scilicet velle bonum, & nolle esse inordinatum, & ideo sine contradictione non F
posset Deus facere, quod malus actus esset in voluntate.

Tertius modus est, vbi complexio terminorum includit diuini propositi mutationem, vt solem non oriri, quia ipse ordinauit. Tunc ad propositum dico, quod impossibile est, quin Deus complaceat in virtuoso, & hoc ex natura rei, quia oritur ex actu primario, qui est diligere suam bonitatem.

Cum dicis, quod non contradicit. dico, quod licet hoc sit, tamen includit terminum inordinationem, ita quod ex natura rei sunt ordinata, quia acceptari præsupponit virtutem, vel communicationem

tionem in bono, & bonum, non acceptari includit inordinationem, & ita sequitur, quod Deus non poteſt facere, ex quo ſequitur contradictio in Deo.

Secundo arguo ad propoſitum: Ad veritatem actus virtuoſi, oportet ipſum eſſe indutum omnibus circumſtantijs: ſed hoc eſt impoſſibile ex puris naturalibus: ergo. Maior patet: minorem probo, quia illæ circumſtantiæ, quæ dantur ab homine punctatim, non eſt attingere niſi cauſaliter, 2. Ethicor. ergo multo minus circumſtantias, quas exigit diuina voluntas: ideo dicit Apoſtolus: Nihil mihi conſcius ſum, ſed non in hoc iuſtificatus ſum. Dico, quod ſaltem poteſt caſualiter accidere, quod homo faciat omnes circumſtantias: ergo actus erit acceptus, quia vere bonus. Item: Ratio poteſt dictare circumſtantias, quas Deus exigit: ergo poteſt ex puris naturalibus in eas, & ita poteſt acquiri vera virtus ex illis actibus.

Reſpondeo, ad primum nego Antecedens, quia ſi caſualiter facit aliquis, iam non eſt actus virtuoſus, quia non circumſtantionatus, quia non electiuus, & hoc dicit Ariſtoteles 2. Ethic. cap. 4. quia non eſt virtuoſus, qui facit à caſu, vnde ſecundum hoc non faceret firmiter & ſcienter.

Ad aliud cum dicitur, quod ſufficit aliquod directiuum actuum à lege diuina omni intellectui. Dico, quod non ſufficit, quia lex diuina dictauit in vniuerſali multas leges, tamen ad particularia applicando, oportet eſſe illuſtrationem, quantumcumque in vniuerſali ſit ſciens. Dico, quod Deus nobis poterit dare. Dico, quod quando duæ cauſæ ſunt difficiles, ſi in vna potentia ſufficiens, & non in alia, adhuc contingit errare; ſed poſito in intellectu aliquo directiuo, tamen voluntas poteſt errare circa illa; nec etiam Deus reuelat homini, licet non ſola fide tenetur, quod Deus dirigat me in hoc, quia ergo non poteſt, præuidetur integritas circumſtantiarum ratio. Item Auguſtinus lib. 5. de Ciuitate Dei cap. 19. dicit, quod infideles non poſſunt habere veras virtutes. Item Hugo lib. Quæſt. circa Epiſtolas Pauli ad Rom. quæſtio 324. tom. 1. dicit, quod in Philoſophis fuerunt verarum virtutum imagines, ſed truncatè. Dico ergo, quod virtutes veræ non poſſunt eſſe in Philoſophis, de veris dico: Vnde notandum quod veræ virtutes dicuntur dupliciter, vel ſimpliciter, & ſic non poſſunt naturaliter acquiri; vel modo humano, & ſic dico, quod poſſunt ex puris naturalibus, nam tollit intellectionem omnem, quod nulla remaneat in homine; & tunc dico, quod ſic non poteſt haberi ex naturalibus, quia tunc eſſet ibi omnis circumſtantia.

Quod autem modo humano poſſit acquiri, probo tribus rationibus, quia aliàs ſequeretur, quod illi, qui tantum laboraeuerunt in acquiſitione virtutum, in veritate nihil acquirunt de virtutibus: hoc eſt inconueniens, quia Ariſtoteles in Ethicor. tot pulchra verba; & aliqua dicit de virtutibus, nec eſt ibi turpe verbum, vel irrationale: ergo ipſe & alij Philoſophi aliquam veritatem virtutum attigerunt ſecundum iudicium veri boni: ſed Deus iudicat tales virtutes bonas ſecundum quid: ergo. Maior probatur in Ethic. ſed temperatus dicit non eſt mane comedendum, intemperatus dicit contrarium: quis ergo iudicabit dicit Ariſtoteles, & temperatus, ſiue virtuoſus; quia virtuoſus, vel virtus regula eſt in natura, & illud eſt bonum, quod dicitur bonum, & eo modo quo iudicat: ſed Deus ſolus eſt bonus: ergo ſtandum eſt ſuo iudicio: ſed ipſe iudicabit aliqua bona ſecundū quid, quæ ſunt ex naturalibus, vt patet de Cornelio, quia orationes quas fundebat, & eleemoſynæ fuerunt acceptæ aliqualiter, antequam eſſet fidelis, ſed non ſimpliciter, & non erat bonus ſimpliciter: ſed Deus acceptauit eas in ordine ad aliud: ergo fuerunt veræ virtutes aſſumptæ ad diuinam familiaritatem.

Item, laus & honor debentur Deo: honor autem debetur virtuti, & laus ſimiliter: hæc ergo vera ratio eſt, quare virtuti verè honor debetur, & laus. Laus nihil aliud eſt, quam aliquis ſermo declarans virtutem inexiſtentem in ordine ad bonum: honor virtuti debetur ſicut ſtipendium. Contra: honor nil ponit in honorato. Dico, quod virtuoſus præmiatur intrinſecè, ſed quo ad homines non poteſt præmiari, niſi honore. Vnde diuina natura ſtipēdiat virtutem, ſed homini, quia honor eſt atteſtatio bonitatis inexiſtentis & virtutis, & ideo honor propriè debetur virtuoſo: patet ergo, quod quanto alicui debetur honor & laus, tanto eſt virtuoſus: ſed ſancti laudant paganos aliquos; ergo fuit in eis vera virtus ſecundum quid.

Item, bonitas in aliquo, & natura aliqua attenditur ſecundum relationes veræ virtutis. In homine autem eſt duplex relatio ſcilicet, & voluntas vera, prima eſt relatio ſecundum quid: ergo conformitas ad has debet cenſeri veritas bonitatis: ſed ex puris naturalibus non poteſt elici actus ſecundum regulam diuinæ voluntatis, ſed ſolum ſecundum regularitatem rationis, ideo talis actus non eſt ſimpliciter bonus, ſed ſolum ſecundum quid. Patet maior, quia talis actus dicitur bonus, quia fit recta ratione. Minor probatur, quia ratio non imprimit iſtam bonitatem, ſed ſolum inuenit illam relationem regularum: ergo quia inueniens bonitatē. Sed diuina voluntas eſt recta ſimpliciter dans bonitatem, modo ita eſt, quod recta ratio ex 2. Ethic. cap. 5. eſt regula, ſecundum quam debet regulari affectus: ergo cum ſint ſecundum rectam rationem, hanc poteſt quis acquirere ex naturalibus: ſed non poteſt eligere virtutem, vel actum conformatè ad diuinam voluntatem, reſpectu cuius eſt bonitas ſimpliciter. Ex prædictis elicio concluſionem, quod neceſſariæ ſunt nobis virtutes infuſæ, quod probo ſic: Quando aliquod agens ſic ſe habet circa aliquid, quod contingit infinitis modis errare, & nonniſi vno modo dirigi, & caſualiter, impoſſibile eſt illud bene agere, niſi per agens ſuperius non ex ſe, quia non poteſt ex ſe niſi caſualiter: ergo reſpectu agentis, reſpectu cuius non eſt caſualiter, ſed ordinatè: ſed infinitis modis cōtingit errare circa actum perfectum virtutis: vere bi gratia, ſi tu infunderes vinum in ſcypho aureo, & dares alicui, ſi tu non ſibi placeres, non perfectè placeret actus ille: ergo non ex genere actus, nèc ex circumſtantijs circa actum eſt actus perfectè & ſimpliciter, & verè bonus, ſi ille non ſit acceptus, qui elicit actum illum: ergo oporteret, quod Deus coaſſiſteret ſibi non vt caſualiter, & hæc aſſiſtentia eſt per virtutes infuſas, & hoc modo ſunt neceſſariæ virtutes infuſæ propter imperfectos actus, qui, vt ſic, ſolum non placent perfectè.

AR-

ARTICVLVS II.

An vtriquè qualeſcunque generentur ex actibus.

DIco, quod negare hoc, quod nō generentur ex actibus, eſt negare experientiā, patet de qualibet arte & ſcriptura, de citharizare, ſimiliter de ſobrietate, & alijs virtutibus, & hoc habuit Ariſtoteles per experientiam. Patet etiam de virtute naturali corporali, ſicut de forti, niſi quis in talibus ſe exerceat, non poteſt bene facere; ſimiliter in voluntate ex actibus malis generantur mali habitus: ergo ex bonis boni.

Tamen ſunt hic difficultates, & oſtendo quod nō poſſint ſic generari: Actus naturales non ſunt minoris efficaciæ quam voluntatis: ſed illi non immutant ad cauſandum. Minor patet de lapide, qui ſi milleſies proijciatur ſurſum, non aſſueſcit aliter. Item, actus intellectus non generant habitus, ſed ſequūtur: ergo & in voluntate ita erit. Antecedens patet, quia ſcire non generat ſcientiam, ſed magis è conuerſo. 3. de anim. dicitur, quod eſt potens intelligere, cum habet habitudinem: ergo ſcientia præcedit intelligere. Conſequentia patet. Item, quādo effectus aliquis pendet à cauſa aliqua, aliquo mediante, non dicitur produci effectus ab illo medio, ſed à cauſa prima, ſicut patet de radijs ſolis, qui sūt à ſole, & mediantibus ipſis generatur calor, & tamē nō dicitur communiter, quod radius calefacit, ſed quod ſol: ſed obiectum & potētia ſunt cauſa actus, ad quos ſequitur habitus: ergo actus non erit cauſa habitus, nec ex eis dicetur habitus generari. Itē, aliquid eſt in potentia ad aliqua duo ordine quodam, quando per aliquod agens reducitur eodem ordine, quo erat in potentia: ſed potentia habitualis eſt in potentia ad actum & habitum, & prius ordine naturæ ad habitum: ergo obiectum reducens potentiam ad actum, & ad habitum reducet eam prius ad habitum, quam ad actum. Minorē probo, quia habitus eſt actus primus: ſed actus eſt actus ſecundus. Item: habitus habet aliquam cauſalitatem reſpectu actus: ergo eſt prius ſaltem ordine naturæ, vnde quodam ordine videtur, quod habitus præcedit actum.

Modo in ſpeciali de actibus voluntatis, quod illi non generant habitum, quia forma non agit in ſubiectum, & habitus eſt in volūtate, & ſimiliter actus, qui eſt quædam qualitas: ergo. Item, vna ſpecies diſparata non producit aliam in eodem genere: ſed ſic eſt de habitu & actu: ergo vnus non producit alium: ergo ſolum obiectum producit. Item: habitus & actus ſunt alterius ſpeciei: in talibus autem non eſt circulus in producendo, quia ſunt cauſæ & effectus æquiuocæ, cauſa enim æquiuoca eſt nobilior effectu: ergo non è conuerſo: ſed habitus dicit actū: ergo non è conuerſo. Itē, ſi actus producit habitū; aut vnus actus, aut plures: non vnus, hoc patet per experientiā; nec plures, quia plures non ſunt, vno enim exiſtente alius nō eſt. Dico, quod vlterius inducit in virtute principiorū. Contra: aut illa virtus eſſet in actu vltra, & hoc nō eſt verum, quia actus, cuius eſt virtus, tranſiuit, & per conſequens nō manet virtus eius: nec poteſt dici, quod illa virtus manet in voluntate vt in ſubiecto, quia non eſt accidēs immediatū voluntatis. Dico, quod magis putarem rationale, quod generaretur ex potentia & obiecto ordine quodā tam habitus, quā actus; quia iſtæ cauſæ habēt vtrumque in virtute, & ita producitur ab eis, licet ordine quodā, ita quod non primo actum, ſed habitū, quia habitus habet cauſalitatē reſpectu actuū, & reſpectu omniū, quia ſunt eiuſdē rationis, vnde ſicut obiectū imprimit actum in ſpeciē ſimul, & tamen ordine naturæ prius ſpeciem quā actum, ſic poſſet dici rationabiliter in propoſito. Si autem diceretur, quod actus habet cauſalitatem ſuper habitum, quia obiectū potentia continet actum, & ita habitum, tunc diceretur, quod hoc eſt ſolum ordine quodam, non propriè tamen cauſalitatis. Si autem velis tenere, quod actus cauſat habitum, poteſt reſponderi ad contraria argumenta.

Ad primū de virtutibus naturalibus, dico, quod imo facit immutationem, quia ſi es aliquando in tenebris, immutatur potentia, ſi non exercites te ad videndum, & ita aliquid derelinquunt illi actus in potentia. Sed de motu lapidis dico, q̄ principiū ſufficiēs motus localis eſt grauitas, & quia ex motu tali contrario nō acquiritur, nec diminuitur grauitas, ſed ſi grauitas non eſſet ſufficiens præſenti, tempus eſſet immutatio: ſic in propoſito, quia viſiua virtus requirit plura media, vt diaphaneitatem in medio & in oculo, ſic ſimiliter ſumo modo in intellectu & voluntate. Ad aliud videtur dicendum, quod actus præſupponit habitū in ratione cauſæ, ſicut ſcientia cauſat actum ſcientificum, tamē poteſt eſſe actus primus illud, quod vocatur generatiuum habitus, & ex illo generatur habitus ſcientificus, ſicut in habitu principiorum, quia ex actu terminorum apprehenſorum generatur habitus principiorum, & ſic diuerſimodè loquendo aliqui actus præcedunt habitum, aliqui ſequuntur.

Si autem velis dicere, quod habitus ſcientiæ exigit aliquid aliud veridicās propriè, & facilis, & ita ſcientia videtur eſſe habitus veridicans reſpectu cōcluſionum, & ita præcedit actum veridicum. Si autem velis dicere, quod ex actibus, tunc dices ad argumenta, quod poteſt ſcientificè, non quin ex principijs nōn poſſet.

Ad aliud dico, quod habet veritatem, vbi prima cauſa non eſt indeterminata reſpectu oppoſitorum effectuum; ſed vbi eſt indeterminata, eſt reducēdus effectus in cauſam ſecundā. ſimiliter intemperātia determinatur ex actu, & ſic oportet, quod illud ſit determinans cauſa. Tamen ſi contrarium magis placet, quod obiectum cum potentia continet illud in virtute quodam ordine.

Ad aliud cum dicis, quod ibi eſt ordo, concederē, quod prius eſt habitus ibi: ſed tamen dico, quod habitus eſt cauſa reſpectu ſequentium actuum, non primorum. Dico quod non, quia ſunt eiuſdem rationis. Dicam, quod ex aliqua circumſtantia eſt propter quam agit in ſecundo, non in primo.

Ad aliud dico, quod forte quæ ſunt in eſſe quieto, non poſſent agere, ſed quod formale ineſſent actu non haberem pro inconuenienti. Et ſi dicas nō, quod nihil agit in ſe. Dico, quod non eſt inconueniens, vnde radius ſolis, vt eſt ſubiectiuè ibi, agit calorem.

Ad aliud, quod ſunt alterius ſpeciei dico, quod vna ſpecies poteſt generare aliam, ſicut aſina mulā. Ad aliud, quod eſt circulus, dicerem quod obiectū haberet actum mediāte habitu: ſed reſpondeo aliter, quod habitus cauſat aliquas circumſtantias in actu, non ſubſtantiam actus. Ad aliud dico, quod

ultimus actus producit non in virtute primorum, vnde non habeo pro inconuenienti, quod per primum actum, aliquid ipsius habitus generetur, & sic in virtute aliorum dicitur agere, hoc est, aliquid fecerunt in potentia, & ille vltimus actus cõplet dando gradum vltimũ, vnde habitus causatur ab obiecto, & tamen simul sunt actus & habitus, sed prius ordine naturæ causat habitum quam actum, licet sint simul tempore ab obiecto, & hoc non est inconueniens, vt patet de specie.

Nunc videndum est, vtrũ illud, quod in nobis est à natura, sit vera virtus. Primo dico, istam propositionẽ habere duplicem intellectum. Primum, vtrũ in nobis sint formaliter, vel potentialiter, & hic nõ est intellectus Quæstionis, quia Arist. in 2. Eth. c. 5. dicit manifestè, quod sunt in potentia in nobis, sed fiunt actu per exercitium, licet contrarium dixerit Plato, & ita deesset, quod remoueret prohibens homo per actus suos; sed hoc non potest stare, quia tunc oppositi habitus, quã detegere quod existebat: ergo oppositi habitus, licet recti, erunt simul. Ideo dico cum Arist. quod secundum potentiã sunt in nobis, sed ex actibus completè sunt ibi.

Alius intellectus quæstionis est de illis, quæ magis naturaliter insunt vni quã alteri, vt aliqui dicũtur naturaliter liberales, vel fortes, vel tẽperati. De istis ergo quæritur: Vtrum istud sit vera virtus in illo, in quo est, & videtur ꝙ sic, quia illud ꝙ est verè laudabile, videtur vera virtus: sic est de actibus, quia laudamus naturaliter humiles. Itẽ, virtus est omnis dispositio ad actum, qua respicitur, vnde vel materiale in actibus nos habemus per virtutes: sed hæ naturales dispositiones respiciunt tantum bene, vel male, quia dicimus, quod iste bene, vel male est dispositus ad liberalitatem. Item, definitio virtutis competit talibus, quia virtus est, quæ habentem perficit, & opus eius bonum reddit: sic est de istis, quia exquisita ratio virtutis eis competit, est enim virtus quoddam principium, quo elicit actum cum debitis circumstantijs, & ideo dicitur habitus elicitiuus, &c.

Dices forte, ꝙ non elicitur debito modo, & ideo non est virtus. Contra, quia vbi maius, & minus & æqualiter inuenitur: sed talis dispositio in aliquibus maior, quã ratio dictat, in aliquibus minor: ergo in aliquo inuenitur æqualiter, & ibi erit virtus vera. Itẽ: Prudentia naturalis est natura prudẽtia, in tantũ quod nunquam est prudens per acquisitionẽ sine illa, quia prudens naturaliter est discretus: ergo virtutes naturales verè sunt virtutes. Consequentia patet, quia eadem ratio videtur hic & ibi. Itẽ, homo cui deficit prudentia naturalis, nõ potest habere acquisitam; ita de alijs, vnde nunquã mitis fit aliquis, nisi sit inclinatus ad hoc.

Nunc ad rationes istas, sed ante probo per vnam rationem, quod non sunt veræ virtutes. Illa dispositio non est vera virtus in homine, per quã redditur aliquis actus delectabilis, & aliquis tristabilis inquantum talis actus tantum sunt, & non est ibi, inquantum est bonum rationis: sed ita est de istis: ergo.

Maior patet, hæc propositio aliquid supponit hic, scilicet quod per virtutes fiant aliqui actus delectabiles, & aliqui tristabiles. Secundo, quod nõ est vera virtus, quando sic redduntur non secundũ bonũ rationis. Primum istorum patet, quia virtus est gaudere de aliquibus actibus, & tristari de alijs: hoc patet per oppositum, quia vitium non est, nisi actus delectabilis respectu mali, sicut patet de intemperato; quia aliquãdo in ordine delectatur, aliquãdo in ordine tristatur: ergo virtuosus & tẽperatus, temperatè delectatur, & tristatur. Sunt ergo delectationes & tristitiæ respectu talium actuũ virtuosorũ, hoc enim patet per Arist. contra Stoicos in 2. Ethic. c. 3. qui dicit, quod nõ est aliud actus virtutis nisi delectari, & tristari respectu diuersorũ tamen. Item 6. Ethic. c. 2. dicit, quod virtus facit rectã electionem. Itẽ, ex delectatione & tristitia oritur omnis alia conditio, quæ ponitur requiri ad virtutem, vt videbitur in alia quæstione, scilicet faciliter, firmiter, promptè, & sic de alijs. Istis præmissis probo directè maiorẽ. Quando actus, inquantum actus, est delectabilis, & tristabilis, necesse est aliquando excedere, si solũ hoc habeat inquantum actus talis: verbi gratia, ille qui delectatur in dando, inquantũ dare, aliquãdo nimis daret, & cui non deber, &c. ita de alijs: sed virtus consistit in medio inter abundantiã & defectum: ergo illa virtus, vel dispositio quæ reddit delectabilitatem in actu inquantũ actus solũ, non est verè virtus, quia non stat in medio. Minor probatur, mitis enim nõ irascitur, nisi quia irasci est disconueniens rationi, sed quia actus talis nõ est sibi delectabilis. Quod autẽ talis delectatio sit ratione actus inquantũ actus, probo, quia oritur ex cõplexione: complexio autẽ respicit actum, inquantum actus est. Patet etiam minor de liberali, qui effundit se ad danduni: non ergo habet conuenientiam cum medio rationis, sed cum actu inquantum actus est.

Ad argumenta: Ad primũ dico, omne laudabile est virtus vera. Dico per interẽptionem, quod verecundia est laudabilis, & non est virtus, tamen non aliquæ passiones sunt laudabiles. Vel aliter potest dici ad minorẽ, quod tales dispositiones sunt laudabiles attestatiuè, attestatiua est enim nobilitatis animæ, vel complexionis, & pro tanto tales sunt laudabiles, quia citius reducuntur ad virtutem tales, quam alij qui non sunt sic inclinati.

Ad aliud de definitione nego: non enim per hoc redditur opus bonum, quia nõ est ibi mediũ rationis. Igitur aliquando excedit, & sic non est actus bonus, & si stat in medio tamen nõ est ex natura dispositionis. Ad tertiũ, cũ dicis, quod est dispositio, quæ respicit bene vel male. Dico, quod in his formaliter nõ dicitur bene vel male, quia respiciunt actus propter se; vel nõ cõstitit perfectio humana, nec per cõsequens actus est bonus moraliter. Et dico, quod istæ dispositiones sunt in secunda specie qualitatis licet passiones in tertia. Vnde verecũdia est passio: sed illud, quo est talis passio, est in secunda specie, vnde actus istarũ dispositionum habent rationem passionis, & ideo quia sunt passiones, non sunt bonæ per se: sed sunt laudabiles, sicut verecũdia, quia retrahit à tota specie in iuuenibus: sed tales actus non oportet quod sint laudabiles. Ad Quartum cum dicis, quod definitio virtutis conuenit ei, nego minorem, quia nunquam passio medium rationis, quia solum propter se sunt delectabiles, & ideo si est ibi medium, hoc accidit, vnde mansuetus non irascendo non quærit medium rationis, sed delectatur propter se in actu.

Tu probas, quod vbi maius & minus, ibi & æquale. Dico, quod si dat æqualiter, hoc est casualiter, & ratio est, quia virtus habet pro obiecto medium rationis, sed illa dispositio habet pro obiecto actũ secundum se, & ideo accidit illi medium rationis.

Ad quintum dico, quod ex hoc non habet, quod hoc sit illud, sed quod disponit ad illud. Dico, quod sicut hæ dispositiones respiciunt actũ per se, ita industria est in homine, quæ est in actu quomodocũque in quacũque materia siue bona, siue mala. Sed prudẽtia virtus respectu determinatæ materiæ est, ideo naturalis industria est indifferens, vnde tales industriæ possunt esse priores, quæ respiciunt actus in quacumque materia, sed vt virtus est solum respectu boni, & ad bonum finem.

Si dicis, nullus acquirit verã virtutem nisi sit dispositus. Dico, ꝙ falsum est, licet cum maiori difficultate fiat, quam in illis dispositis. Si dicas, quare non est dispositio, vel inclinatio respectu medij, sic enim diceretur virtus. Respondeo, quia hæc dispositio oritur ex cõplexione. Complexio autẽ licet habeat ordinẽ ad actum talẽ ratione conformitatis, tamen mediũ rationis, & bonum rationis simpliciter non põt oriri ex cõplexione, ideo, &c. Alijs autẽ animalibus prouidit Deus de aliquo, quo perfectè possunt agere in actu suo perfectione sibi debita, quia animalia habent bonitatẽ in actu simpliciter, vt bene currere in equo habet bonitatem. In homine vero nõ cõsistit bonũ in actu simpliciter, sed vt in medio rationis, ꝙ non potest connaturale esse complexioni, quia complexio manet semper eadẽ, medium autem rationis oportet variari secundũ diuersas materias. Per hoc patet de tertio articulo, in quo stat solutio Quæstionis principaliter.

Nunc vltimo videndũ, Vtrum faltẽ talis dispositio possit transire in veram virtutem: Ostendo primo, quod sic, quia in habentibus symbolũ facilior est transitus, quia manet illa cõmunis qualitas: sed facilius est, ꝙ taliter dispositus fiat virtuosus: ergo hoc est, quia manet, & tunc aut transit in verã virtutem, & tunc habetur propositũ; aut non transit, & tunc erunt duæ ibi tales dispositiones, vt duæ liberalitates. Itẽ: Extrema dicuntur transire in mediũ, & ita virtus. Item Cõment. 7. Phys. com. 17. dicit, ꝙ alteratio non est in virtutibus. Et cõfirmatur, quia sicut sanitas est ex adæquatione humorum, ita virtus ex adæquatione dispositionũ: ergo. Itẽ, illud ꝙ trãsit in aliud solũ mutatione facta in ratione illa, trãsit in verã virtutem: sed Arist. loco supra citato dicit, ꝙ facta sola mutatione in ratione transit passio in virtutem: ergo. Vnde dico, ꝙ naturale erat sic virtus per hoc, ꝙ sola mutatio facta est in ratione.

Respondeo, dico duas conclusiones, vnã ꝙ nunquã transit in veram virtutẽ: secunda, ꝙ disponit ad eam. Primã probo. Quando aliqua virtus habet actũ per se pro obiecto, alia non, sed aliquid in actu, illæ non sunt eadem virtus. hoc probo, quia ex obiectis distinguuntur: sed ita est de talibus, quia dispositio, quę dicitur virtus naturalis, habet pro obiecto actũ propter se, vt dare liberaliter; virtus autem vera habet bonũ rationis, ideo nunquã hæc est illa, aliàs mutaretur species: vnde quantumcumque ratio dictaret, da huic, da illi, nunquam tamen inclinaret illam primam dispositionem respectu medij rationis, sed ad actum per se.

Secundam conclusionem probo, quia aliquid inest acquirenti virtutem, quod tollit impedimentum, illud facit & disponit ad acquisitionẽ eius: sed ita est hic: ergo. Probo minorẽ, vnus homo tristatur in dando, alter delectatur in bono, scilicet in dando hoc; supponitur quod delectetur in bono propter bonũ rationis, vel quia non est dispositus ad actum, ideo nec ad bonũ rationis cum sit in actu, ideo impediretur: ita è cõuerso de dispositione opposita. & hoc est, ꝙ dicimus ꝙ ille, qui est naturaliter superbus vix potest fieri humilis, vnde posito quod faciat humiliẽ in seipso, tamen aliquando displicebit.

Ad instantias, cum dicis quod manet; dico, quod opposita dispositio naturalis numquam manet cũ virtute opposita: sed conformis habitus potest stare, & ex illa acquisita mitigatur illa naturalis, & acquisita iuuatur ex naturali.

Dices: ergo erunt ibi duæ. Dico, quod non est inconueniens, quod sit vna naturalis, & alia acquisita. Imo iuuat, vt fortis, si irascatur iuuatur in fortitudine sua, & fortius percutit.

Ad aliud dico, quod extrema accedunt ad medium, virtus est in medio. Dico, quod virtus est in medio rationis, extrema autẽ accedũt ad mediũ rei & sic iste irascitur nimis, ille vero minus. & nunquã est dare in aliqua complexione mediũ in re. Sed ex hoc nõ habetur ꝙ sit virtus, vnde extrema passionis nõ sunt virtuosa, sed extrema rationis. Vnde si aliquis quinque diebus irasceretur, posset esse bonus, & virtuosus in aliquo casu. Ad aliud, cum dicis de Cõmentatore, quod alteratio non est in virtutibus. Dico, quod dispositio, quæ est ad medium rationis, mediat inter naturales dispositiones: sed virtus respicit illud medium, & cum mediũ, quod non alteratur, quando acquiritur virtus. Ratio est Aristotelis, quod non sit ibi virtus, nisi facta alteratione in passionibus. Et ad confirmationem de sanitate; dico, quod non est simile, quia non est; sicut ex humoribus resultat sanitas, ita ex passionibus resultat virtus, & ratio est, quia virtus naturalis est in prima specie qualitatis, dispositio in secunda.

Ad aliud dico, quod non propter hoc est vera virtus. Ad argumenta in oppositum, ad illud de Damasceno, quod sunt naturales virtutes & cõmunes hominibus, verum est quantum ad mediũ rationis, quo mediante acquiruntur, non autem verum est, quantum ad virtutes ipsas. hæc sufficiant.

ARTICVLVS III.

Vtrum actus Spei sit formaliter desiderare.

Videtur quod sic, quia omnis actus voluntatis tendentis in bonum, est desiderium, vel delectatio: Actus spei est ipsius voluntatis, & tẽdit in bonũ, & ideo iã est delectari, quod est boni præsentis: ergo est desiderare. Cõtra, desiderare est actus concupiscibilis, sperare vero est actus irascibilis. Respondeo, punctus quæstionis est in hoc, quod vnus modus dicendi est, ꝙ sperare formaliter est quoddam credere, quia cum actus credẽdi respiciat pro obiecto omne verum supernaturale; sperare autem respicit quoddam verũ supernaturale in speciali, vi delicet sperans credere quod saluabitur, videtur ꝙ sperare sit quoddam credere, & hoc videtur irascibilis, etiã secũdum modum loquendi cõmunẽ, quia cum cognoscere speret hoc habere, idem est dicere, credit firmiter, quod ad hæc perueniet.

Alter modus dicendi, quod sperare non est credere, cum credere perueniat ad intellectum, sperare vero ad voluntatem, sed est desiderium. Iuxta quod sciendum, quod duplex est desiderare. Vnum est amicitię, quo desideramus omne bonum, & istud non est sperare. Aliud est concupiscentiæ, quo aliquis sibi desiderat bonum, & istud est actus spei, sicut desiderare amicitiæ est actus charitatis; sperãs

enim desiderat sibi beatitudinem, quod ad concupiscentiam pertinet.

Tertius modus confectus est ex duobus modis prædictis, videlicet quod sperare includit actũ desiderij, & actum credendi, quia sperans desiderat beatitudinem sibi, & credit illam possibilem sibi, & quod possit ad illam attingere.

Quartus modus dicendi est idem cum tertio, nisi quod distinguit sic inter desiderium amicitię, & desiderium concupiscentiæ: sed dicit, quod desiderare absolutè est actus charitatis, sed desiderare sibi bona, puta beatitudinem, est actus concupiscentiæ, & tale desiderare est idem quod sperare.

Prima propositio est, quod omnes quatuor prædicti modi sunt relatiui, & probo singillatim. Primo, ꝙ sperare non est formaliter credere, tum quia credere est actus intellectus, sperare autem actus appetitus, & animi, vnde sperãs dicitur animosus, & magnanimus, magnanimitas autem & animositas ponuntur in appetitu, & hoc ponũt omnes Doctores, quod scilicet spes sit in appetitu, & per consequens actus eius: tum quia 2. Rhetor. cap. 5. dicitur, quod spes facit operationes, modo actus intellectus non facit immediatè operationes, imo actus, qui est immediatum principium operationis. Nec valent motiua addita pro ista opinione: sed peccant per fallaciam consequentis: licet enim sperans credat, tamen actus vltra spem, & vltra actum credere dicit aliquid aliud in voluntate, & illud est motus quidam voluntatis conformis actui intellectus, qui dicitur credere.

Secundo probo, ꝙ sperare nõ est desiderare, quia illud, ꝙ est indifferens ad sperantem, & desperantẽ, nõ est actus spei: sed desiderare est actus indifferẽs ad sperantẽ, & desperantem; desperans. n. vtique nõ desiderat, vnde aliquis desperãs de beatitudine potest eam summè desiderare, sicut facit ille, qui eam sperat habere. & cõfirmatur, quia si quæratur à desperante, si vellet saluari, dicet quod sic, sed cadit tamen à salute, quamuis desideret eam. Et si dicas, quod in desperante est desiderium cum tristitia, in sperante cum lætitia: confirmas propositum, quia tunc desiderare non est actus spei, sed magis lætari, quod est impossibile, quod pertinet ad concupiscibilem, & illa est boni præsentis. Et confirmatur, quod desiderium est actus concupiscibilis: spes autem, & sperare ponũtur in irascibili, modo istæ duæ potentiæ habent diuersa instrumenta in operationibus, quia irascibilis operatur per calidum & siccum, vnde colerici, qui sunt cãlidi & sicci, sunt bonæ spei: concupiscibilis autem operatur per calidum & humidum, vnde calidi & humidi, vt sanguinei, dicuntur concupiscere. Tertio, sperare non est credere, & desiderare simul, tum quia si non est alterum istorum, non est vtrumque simul, secundũ quod ait auctor 6. Princip. in fine lib. sui, ꝙ si radicatio nõ est sunt diuisæ causæ susceptionis magis & minus; nec ambo simul manent, quia sperare est actus simplex, & simplicis potentiæ, & ideo non includit actus diuersarum potentiarum. Ex dictis etiam patet, quod primus modus non habet, quod coincidat cum secundo, quantum ad propositum spectat.

Secunda propositio, quod sperare formaliter est quidam motus voluntatis, qui potest vocari spiritualis assurrectio in bonum arduum, vel spiritualis & intentionalis attingentia boni ardui: qui enim sperat, attingit bonum, de quo sperat intentionaliter, & disponit ad acquisitionẽ alicuius ardui, quia memoria delectationum adiectarum sunt delectabiles, inquantum recordans attingit illas spiritualiter, & intentionaliter. Et hoc probo primo à superiori: omnis actus irascibilis est assurrectio spiritualis in bonum dubium futurũ, & per consequens est quædam attingentia intentionalis talis boni. Maior probatur, inducendo. Patet enim de ira, licet enim dicatur, quod sit appetitus vindictæ, non tamen est formaliter appetere, vel appetitus; quod patet, quia non omnis appetens vindictã irascitur, sed oportet quod sit assurrectio in ipsam vindictã, & ipsa assurrectio est irasci. Et desiderium causa, vel appetitus vindictæ, vnde est aliquid primum ad talem assurrectionem, & ideo putatur esse ira, ꝙ illud desiderium vel appetitus vindictæ est in concupiscibili, ira vero in irascibili, quæ est ira, denominatur. Similiter patet de audacia, quæ non est persecutio, vel fuga mali, sed est assurrectio in malum, puta in mortem, vel in aliquod terribile, tunc autẽ è conuerso est cadere à tali malo, puta à morte: desperare est cadere à bono, puta à præbenda, quã aliquis summè desiderat: sed quia credit, quod non potest consequi, ideo sequitur actus desperationis, qui est cadere à consecutione talis præbendæ. Similiter patet de sperare, quod est assurgere in bonum arduum. Sed quia hoc est principale quæsitũ, ideo inductio in sperare non valet ad probationem prædictæ maioris. Eadẽ etiam maior patet per hoc, ꝙ nisi actus irascibilis esset assurgere, sed esset sperare, tunc actus concupiscibilis & irascibilis essent idẽ actus, & sic irascibilis & concupiscibilis non distinguerentur, quod est cõtra Sanctos & Doctores, & Philosoph. 3. de ani. tex. 20. Calidi, & sicci est assurgere in suis operationibus. Irascibilis enim vtitur calido & sicco in actu sperandi, modo calidi & sicci est assurgere: bene calidi sunt bene speratiui, frigidi autem & humidi sunt desperatiui, & timidi, ꝙa frigidi & humidi est cadere, & ideo tales cadũt statim à bono, vel malo arduo. Concupiscibilis aũt vtitur calido, & humido in appetere, vel frigido, & sicco in contrario. Vnde patet, ꝙ, istæ duæ vires vel potentiæ sunt in eodẽ subiecto organicè, scilicet in corde radicaliter tamẽ vtuntur diuersis instrumentis, quæ proportionantur actibus suis, vt patet intuenti: sic ergo patet maior præfatæ rationis. Minor autem est euidens, quia bene speratiui dicũtur illi, in quibus dominatur irascibilis, vnde ad irascibilem partem. Sed forte dices, quod prædicta ratio concludit loquendo de spe, quæ pertinet ad appetitum sensibilium in alio irascibilis, & concupiscibilis distinguũtur, sed de spe, quæ pertinet ad appetitum rationalem, scilicet volũtatem, in qua irascibilis & concupiscibilis nõ distinguuntur; & ideo vbicumque ponatur siue in appetitu sensitiuo, siue intellectiuo distinguuntur; & si non distinguuntur sicut duæ potentiæ, distinguuntur saltem sicut diuersæ determinationes secundum diuersos actus in forma eadem, secundum quod à quodam vocantur non potentiæ, sed vires, vel idem, quod irascibilis & concupiscibilis, bene distinguuntur in appetitu sensitiuo, sicut quædam qualitates, & hoc, quia includunt organa, quæ sunt alterius & alterius complexionis. In voluntate autem vbi non sunt istæ complexiones, quia vero est potentia organica, nõ oportet ꝙ distinguãtur, sicut duæ qualitates, tamen distinguũtur sicut duæ potentiæ immateriales, de quarum distinctione alias videbitur. Saltẽ si non essent diuersæ potentiæ, tamen habent

habent actus diuersos: sed ab vna potentia plures actus & differentes specie possunt procedere. Et si dicas, quod est in voluntate, non est irascibilis, & concupiscibilis propriè, quia ibi non sunt mutationes corporales: modo ira dicitur ascensus sanguinis circa cor. Dicendum quod istæ mutationes corporales non sunt in voluntate, sed in appetitu sensitiuo, non tamen sunt formaliter actus appetitus; sed sunt motus conformes consequentes motus spirituales, qui dicuntur formaliter actus appetitus, vnde assurrectionem spiritualem consequitur excitatio corporalis, scilicet ascensio & assurrectio sanguinis circa cor, & ista non est formaliter ira, sed effectus eius, vt prius visum est. Tertio ad idem, Tales sunt actus in potẽtia, quales exigit ratio formalis obiecti, vt ratio boni, quod est obiectum voluntatis, est ratio attractiui, & ideo volũtas per actum suum intendit in bonum, & assurgit in illud bonum, ad quod allicit ipsam voluntatem, & malum abijcit: sed bonum arduum ratione suæ arduitatis exigit in actu assurrectionem, & in potentia ratione suæ arduitatis exigit conatum ad obiectũ concupiscibile: ergo. Vbi sciendum ad probationẽ minoris, quod totum absolutè sumptum dicit obiectum concupiscibile: sed cum addit sibi arduum, tunc constituitur obiectum irascibile. & si dicatur, quod boni arduum est summũ boni; vel illud, quod summè reputatur & appreciatur: sed est Deus, modo sub ista ratione boni est obiectum charitatis. Dicendum, quod arduum non se tenet ex parte obiecti, nec dicit intentionem bonitatis obiectam: sed dicit difficultatem in acquirendo obiectum, ita quod difficultas, quę consistit, vel apprehenditur in acquirendo obiectum bonum, reddit ipsum bonum arduum, non est ratio formalis obiecti spei, cum sit quædam relatio, transit illud quod speratur: nec sub ratione aliquid speratur, sed est conditio concomitans necessario obiectũ, sicut approximatio est conditio necessario concomitans ignem ad stupam, ad hoc, quod sit obiectum ignitionis, & tamen non est ratio formalis obiecti combustionis, sicut dictũ est etiam de ænigmate respectu actus fidei. Bonũ ergo ꝙ est obiectum appetitus concupiscibilis secundũ se; sed cum additur sibi arduum, tunc fit bonum illud obiectum irascibilis. Tertio. Talis est colligatio actus intellectus & appetitus, quod actui intellectus correspondet semper formalis actus in appetitu cõcupiscendi bonum futurum, prosequendo arduum ex mali fuga: sed sperans habet iudicium firmũ de attingentia boni ardui: ergo in appetitu est cõsimilis actus, scilicet tentio, & concupiscentia cum delectatione illius boni futuri, vnde cõmuniter dicitur, spes est quędam expectatio circa bonum arduũ futurum. Ex prædictis potest patere, quomodo sunt quinque passiones irascibilis: Bonum enim & malum arduum sunt obiectum irascibilis: malũ enim vel est præsens, & tunc consurgit ira, quæ est assurrectio ad remouendum malum præsens; vel est absens, & tunc vel consurgit ad reprimendum futurum malum, & dicitur audacia; vel cadit ab illo, & tunc dicitur timor, respectu autem mali præsentis nõ est casus, cum insit. Bonum autem, si sit præsens, non habet rationem ardui, quia iam cessat difficultas in acquirendo, & ideo respectu boni præsentis non est aliqua passio irascibilis, nisi priuatiuè, puta odendo malum: secus autem est de malo præsente, quia potest repelli, & ideo arduum est, cum sit difficile ad repellendum, & magis quam malum absens

cæteris paribus. Respectu autem boni futuri, si sit assurrectio, dicitur spes, si sit casus, dicitur desperatio.

Et notã etiam, quod respectu boni præsentis non potest esse casus, iam enim habetur, sicut dictum est de malo, & sic patet sufficientia istarum quinque passionum.

Ad argumentum in oppositum, procedit enim per fallaciam consequentis, non enim omnis actus voluntatis tendentis in bonum absolutè, vel in bonum arduum est desiderium, vel delectatio, vt patet ex dictis.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum Spes sit Virtus Theologica.

VIdetur, quod non, quia non habet pro obiecto Deum, sicut habet illum pro fine, non enim spero Deum, quia hoc nomen est Deum, sed spero beatitudinem.

Contra 1. Corinth. 13. enumerat Apostolus illam inter virtutes Theologicas. Respondeo: Prositio principalis intenta est, quod beatitudo nec aliquid creatum potest esse obiectum spei, sed Deus sub ratione Deitatis est obiectum spei, & hoc dico contra opinionem illam, immediatum obiectũ est ipsa beatitudo quam speramus; non enim speramus Deum, sed ipsam beatitudinem creatam. Et confirmatur, quia delectatio succedit spei, modo delectatio non est de Deo immediatè, sed de visione Dei immediatè. Sed ista opinio non valet, primo secundum dictum commune, & Sanctorum. Virtutes aliæ à Theologicis habent aliquid creatum pro immediato obiecto: Virtutes autẽ Theologicæ habẽt Deũ pro immediato obiecto: modo spes est virtus Theologica: ergo. Secundo, quia latria est virtus moralis, & tamen habet Deũ pro obiecto mediatè. Obiectum enim latriæ est oblatio facta Deo immediatè: oblatio autem est aliquid creatum, quod immediatè respicit Deum, & istud non sufficit ad hoc, quod ponatur inter virtutes Theologicas. Si igitur Spes haberet Deum pro obiecto mediatè solum, non esset virtus Theologica, sed moralis, vnde istæ virtutes morales sunt, quæ habent Deum pro obiecto mediato, & sic essent Theologicæ.

Tertio: Quandocunque aliquid se tenens ex parte obiecti potest separari ab actu, qui cadit super obiectum, illud non pertinet formaliter ad illud obiectum, nec est de ratione formali illius obiecti: sed Spes potest habere actum circa Deum, sine hoc autem cadit ibi aliquid creatum, imo circumscripto omni creato, puta sperando in Deo absolutè, sicut aliquis confidit in rege, nõ confidens in aliquo adiutorio speciali: sed ponendo spem & fiduciam suam in Rege, sic aliquis sperare potest in Deũ, aliqua ratione particulari cuiuscunque creati, & ideo si cadat aliquando ibi aliquid creatum, vt puta ꝙ sperat beatitudinem à Deo sibi dari, vel aliquid huiusmodi, illud est materiale, & non formale, hoc est quod dicit Dauid: Beati omnes qui sperant in Domino, absolutè, & idem dicebat quod sperabat in Deum non de beatitudine, sed absolutè. Imo de victoria aliquando consequenda per Deum, vel de aliquo alio, quod materialiter potest ibi cadere: Sed absolutè, & directè Spes in Deum tendit. *Psal. 2.*

Quarto: Aliud est dicere illud, quod spero, quod est materiale respectu actus spei, & illud de quo, vel

in quo spero, quod est formale ibidem: sicut aliud est dicere, illud quod credo, scilicet veritates ad fidem pertinentes, & illud de quo, vel quo formaliter credo, vt patet ex dictis. Illud ergo, in quo spero, quod est formale obiectum Fidei, est ipse Deus; sed illud quod spero obtinere, quod est materiale, bene est aliquid creatum, puta beatitudo, non tamen potest dici, quod speres in beatitudinem, sed in Deum, & ideo spes directè tendit in Deum, non in beatitudinem, & per consequens Deus est obiectum formale spei, beatitudo vero, quam spes sperat habere, est obiectum materiale.

Et confirmatur secundo, quia illud, quod variat ipsam spem, est formale in obiecto spei, modo hoc est illud, in quo speratur, non illud quod speratur: si enim aliqui sperent habere ab eodem diuersa, dicuntur habere spem in idem: sed si sperent habere idem à diuersis, vt puta, iste sperat habere sanitatem à medico, & iste alius à Deo, dicuntur, quod posuerint spem in diuersa, & habent diuersas spes: & ratio est, quia illud in quod spes directè tendit, variat. Hoc declarari potest per illa, quæ dicta sunt de scire, quod tendit in conclusionem tanquam in obiectum materiale, & in principium tanquam in obiectum formale, quod est formalis ratio veritatis conclusionis. Nec valent illa, quæ obijciuntur contra istam propositionem, quia cũ dicitur, quod aliquis sperat beatitudinem, non Deum, verum est materialiter, sed formaliter sperat in Deum. Quod autem assumitur, quod spei succedit visio, falsum est; imo tentio succedit spei, & delectatio, quæ est complacentia amicitiæ, & dicitur de bono diuino immediato, licet delectatio, quæ est amor concupiscentiæ, bene sit de bono creato puta de visione Dei. Tunc ex præmissa propositione infero quasdam conclusiones: prima est, quod spes est virtus & nobilissima virtus, & hoc quia est habitus eleuans in Deum, cum habeat Deum pro obiecto formali, in quem tendit, & actus eius est dignus laude, quod patet per oppositum, scilicet desperare, quod est actus vituperabilis. Est etiam actus eius rectus, secundum rectam rationem, quia in medio consistit, puta inter præsumptionem & desperationem. Quod autem aliqui dicunt, quod non proprijssimè, non valet, quia si intelligant proprijssimè, vel perfectissimè per superabundantiam, tunc vna sola est talis, puta forte charitas.

Quarta, quod est virtus infusa, & donum Dei, sed nunquam potest acquiri aliqua spes ex actibus nostris, & videtur quod sic, quia si non, tunc posset probari & sciri, quod haberemus virtutem infusã, quia aliam spem nõ possemus habere, nisi infusam. Dicendum, quod ex actibus potest bene aliquis habitus sperandi in Deum acquiri, sed ad hoc, q̃ habitus spei sit condecens, & cum integritate circumstantiarum requisitarum ad spem, quæ fertur in Deum, oportet, quod sit habitus infusus.

Tertia, quod Spes est virtus Theologica, quia actus eius directè tendit in Deum sub ratione diuinitatis, quia sperans erigi actum suum directè in Deum, vt modo intentionali teneat eum. Et si dicas, quod spes est medium duarum malitiarum, puta præsumptionis & desperationis: istud est proprium virtutis moralis non Theologicæ, non enim possumus nimis diligere, nec nimis credere in ipsum. Dicendum, quod omne medium duarum malitiarum non facit virtutem moralem, vt patet de iustitia, quæ est virtus moralis, & tamen non est medium duarum malitiarum: vnde iniustitia solum sibi opponitur, siue in plus, siue in minus sit. Vel dicendum, quod in virtute Theologica bene est medium, nam possum vnum credere per sortilegium, & infidelitatem, & vnum sperare præsumendo, vel minus desperando, quare non valet.

Quarta, quia spes potest esse informis, sicut & fides. Sed contra videtur esse, quod qui sperat habere gloriam sine gratia, præsumit, & per consequens non est spes, sed præsumptio. Dicendum, quod de ratione spei, non est nisi assurgere directè in Deum cum debitis circumstantijs, puta confidendo de diuina misericordia vel iustitia: modo existens in peccato mortali potest in Deum assurgere, sperans in ipsum, vt beatitudinem consequatur ex misericordia sua, quia sperat, quod Deus remittet illi peccatum, & conferet sibi gratiam, & sic pertinget ad gloriam. Si autem speraret, quod cum peccato, ex iustitia siue misericordia beatitudinem consequeretur, tunc esset præsumptio, & non spes. Sed hic est vnum dubium: Cum enim obiectum spei sit bonum arduum, idest difficile ad acquirendum, quomodo Deus potest dici obiectũ spei, quia non est illud bonum, quod speratur acquiri, sed ita quo spes dirigitur. Propter quod sciendum est, quod arduum est conditio obiecti materialis, non formalis, sicut ænigma est conditio obiecti materialis ipsius fidei, vt propositionis, quæ est indifferens ex terminis, propter quod oportet, quod veritas illius propositionis, & compositio illius reducatur ad veritatem, quæ fallere nõ potest, scilicet ad Deum, qui est obiectum fidei formale, & qui mentiri non potest, & hoc conuenit sibi, inquantum Deus est. Sic in spe spero gloriam, tamquam bonum materiale, quod est bonum futurum & arduum ad acquirendum, & recurro ad obiectũ formale, puta Deum, qui potest illud ex misericordia sua conferre. Ad argumentum patet: spero enim beatitudinem materialiter, sed in Deum directè, & formaliter.

DISTINCTIO XXVII.

DE CHARITATE.

ARTICVLVS I.

Vtrum diligere Deum super omnia sit actus proprius Charitatis.

VIDETVR, quod nõ, quia sine charitate intẽsa Deus potest diligi super omnia, quia naturaliter tantum vnũquodque est diligibile, quantũ valet: sed Deus valet super omnia diligi: ergo. Cõtra: Duo amores faciunt duas charitates, scilicet amor Dei vsque ad contemptum sui, qui est amor charitatis non naturalis, & constituit charitatem Dei; & amor sui vsque ad contemptum Dei, qui est amor deordinatus, & constituit charitatem Diaboli, cum ergo amor Dei vsque ad cõtemptum sui sit charitatis proprius, qui constituit charitatem,

tem, videtur, quod diligere Deum super omnia, est proprium Charitatis, quia omni Charitati conuenit iste actus. Alio modo potest sumi, secundum quod proprium dicitur, quod soli conuenit, & tunc est difficultas quæstionis, Vtrum scilicet soli charitati conueniat diligere Deum super omnia, & sic intelligendo quæstionem, dicunt aliqui, quod impossibile est, quod ex puris naturalibus aliquis diligat Deum super se, & super omnia. Probo primo: Quia causa dilectionis est vnitas dilecti ad diligentem: modo maior est vnitas alicuius ad seipsum, quam ad Deum: ergo. Secundo, sicut cognitio naturalis præcedit supernaturalem, ita dilectio naturalis, qui est affectus ad seipsum, præcedit dilectionem supernaturalem, quę est, cum diligit Deum super omnia. Tertio, quia si hoc esset possibile, superflueret Charitas, quæ ad hoc ponitur, vt diligatur Deus super omnia.

Quarto, 9. Ethic. dicit Philosophus, quod amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus, quæ sunt ad seipsum. Quinto, hoc patet de hæretico, qui permittit se comburi propter Deum, vt videtur, cum tamen non habeat charitatem, hoc tamen facit propter amorem sui, quia diligit se, & honorem suum, & propriam voluntatem, & ideo vt teneat propriam voluntatem, permittit se comburi, non propter amorem Dei, & hæc videtur esse intentio Apostoli 1. Corinth. 13. Si distribuero in cibos pauperum, inquit, omnes facultates meas, & si tradidero corpus meum, ita vt ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest: & hoc est, quia non diligeret Deum super omnia, quia nemo potest scire, vtrum Deum diligat super omnia. Aliquãdo enim credit diligere Deum super omnia, & putat se exponere morti propter Deum, & hoc facit ad propriam voluntatem implendam, vt teneat propositum. Alij tamen dicunt contrarium, videlicet, quod impossibile, quod aliquis ex puris naturalibus diligat Deũ super omnia: primò, quia gratia & charitas non corrumpit naturam, sed perficit: modo corrumperet naturam, si daret operationem, quæ repugnat ex puris naturalibus. Secundo, quia tunc contraria essent simul in habente Charitatẽ, scilicet amor Dei super omnia propter naturam. Tertio, quia intellectus naturalis potest iudicare, quod Deus est diligendus super omnia: ergo voluntas naturalis potest habere actum correspondentem conformem. Quarto, quia pars naturaliter plus diligit totum, quàm semetipsam, quia & seipsam exponit pro salute totius: modo Deus est totum, quia sine ipso nos non possumus esse. Et confirmatur, quia ordo dilectionis naturalis impressus est ab illo, qui impressit naturam, puta Deo: ergo primo fertur in ipsum, aliter enim ordo iste esset peruersus.

Dicendum ad hoc distinguendo, quod diligere Deum super omnia potest intelligi dupliciter, vno modo sic, quod tale diligere includat omnes actus dilectionis, & quicquid requiritur ad perfectam rationem dilectionis. Alio modo, quod includat omnia illa. Primo modo accipiendo pertinet ad diligere Deum super omnia, quod diligens Deum velit, vel optet sibi bonum, puta honorem Dei in terra, & huiusmodi, quod complaceat in bono ipsius Dei habito, quod sit idem velle, & idem nolle cum Deo, & per consequens, quod habeat ad illud votum affirmatiuum, & negatiuum, & sic quod impleat omnia præcepta Dei tam affirmatiua, quam quam negatiua, & quantum velle & nolle Dei pateat. & quarto, quod procuret sibi bonum, quantũ potest, puta quod laudetur, honoretur, & magnificetur in terra, & cætera talia. In istis enim quatuor est vera dilectio, & si tollas aliquod istorum, quatuor, non manet perfecta dilectio: sed ista non potest implere homo ex puris naturalibus, quia posset implere omnia præcepta Dei tã affirmatiua, quam negatiua, quod est error Pelagij. Non enim Pelagius posuit, quod aliquis posset implere præcepta Dei meritorie, sed quod posset implere quantum ad substantiam actus, vt patet per Augustinũ ipsum reprobantem, & ideo ponere quod aliquis ex puris naturalibus possit præcepta implere, quantum ad substantiam actus, est error Pelagij. Tunc etiam sequeretur, quod aliquis sine gratia posset vitare omne peccatum mortale, quia qui non facit contra præceptum Dei, nec peccat mortaliter.

Confirmatur etiã hoc, quia nõ potest aliquis diu stare cum gratia, quando constituit sibi aliquem finem creatum, & per consequens peccat mortaliter fruendo vtendis: & ideo isto modo accipiendo Deum diligere super omnia non potest aliquis ipsum diligere super omnia ex puris naturalibus: sed accipiendo diligere Deum super omnia, & perfectè, puta paruipendendo se propter Deum, & exponendo se mortì propter Deum, sic ex puris naturalibus potest aliquis diligere Deum super omnia, & isto modo concordat cum ijs, quæ dicta sunt de charitate in primo, quod videlicet requirit propter integritatem circumstantiarum, quæ requiruntur in actu virtuosæ dilectionis respectu Dei. Et ex his patet, quomodo concurrunt prædictæ opiniones: prima enim procedit primo modo, & secunda secundo modo, aliter non cõcludit. Ad argumentum vtriusque partis patet per idem.

ARTICVLVS II.

Vtrum habitus Charitatis, qua diligitur Deus, & proximus, sit vnus habitus.

REspondeo dicendum quod sic, quia dilectio, qua diligo proximum, est propter Deũ, si enim perfectè diligo aliquem, concordo in voto cum ipso, quia amicorum est idem velle & nolle, vt patet ex immediatè dictis: modo Deus diligit omnia quæ fecit, & maximè omnes homines secundum naturam suam, ordinando illos ad gloriam suam, quantum est ex ipso, licet odiat peccata, & ideo eodem modo debemus diligere proximum, sicut Deus diligit concordando in voto secum. Quod autẽ dicitur, quod hoc est, quia qui diligit Deum, diligit iustum, quem Deus vult diligi, & quia Deus vult q̃ tu diligas proximum, ideo si diligis Deum, diligis proximum: non est bene dictum, quia iste non est ordo dilectionis amicorum: sed hoc est illud, quia Deus diligit proximum, & amicus Dei concordat in velle cum ipso, ideo necessario sequitur, in quantum est amicus Dei, quod vel diligat eum, quem Deus; nec expectat quod Deus reflectat super ipsum, volendo quod amicus suus amet proximum. Sic ergo qui diligit Deum, diligit proximum vnico actu Charitatis: sicut qui vult illud quod est ad finem, & finis vnico actu volendi sunt volita. Et ex hoc patet, quod diligere proximum propter Deum, non potest esse ex puris naturalibus: quia sic diligere proximũ est diligere ipsum, secun-

secundum votum diuinum, & secundum præcepta data à Deo de dilectione proximi: hanc autem dilectionem non potest aliquis habere ad proximũ ex puris naturalibus.

ARTICVLVS III.

Vtrum in Charitate sit ordine diligendorum.

VIdetur, quod non, quia sicut se habet fides ad credenda, & spes ad sperauda, ita charitas ad diligenda: sed in fide non est ordo credendorũ, quia omnibus æqualiter adhæretur per fidem, vt in spe sperandorum: ergo.

Cõtra Cantic. 7. Deus ordinauit in me charitatẽ. Respondeo primo cõparanda est charitas quibusdam virtutibus, quæ sunt conformes in aliquo charitati, non tamen sunt charitas, & sunt quatuor, & charitas est quinta. Prima virtus conformis charitati est affabilitas, de qua determinatur 4. Ethic. & vocat eam Philosophus amicitiam, quia habet aliquid amicitiæ; consistit enim in conuictu familiari, quo ad omnes, secundum quam aliquis etiam peregrino sit conuiuere affabiliter, & vt oportet in loquela; & dicitur etiam amicabilitas, & est tam ad amicos, quã non amicos, & tam ad extraneos, quam proximos, & habet duo opposita vitia, puta discolum, qui viuit in amaritudine cum alio, & est onerosus in loquela omnibus, prouocans socios; qui non laudat laudata, nec concordat cum alijs, & sic deficit ab affabilitate. Aliud vitium est superabundanter velulantem esse, qui verba inania, & inordinata profert, & superflua; & si faciat hoc gratia obtinendi aliquod beneficium, dicitur blãditor, talis autem affabilis non est amicus, quia non bene se habet per istam virtutem, tam ad non amicos, quam ad amicos: sed superueniente passione amoris talit fit amicus, vt dicit Philosophus 4. Eth. Secunda virtus conformis charitati est beneuolentia, de qua tractatur 9 Ethic. & consistit in affectu, volẽdo, scilicet bene alteri: vitium autem ei oppositum in defectu est inuidia, siue malignantia: sed superabundantiæ vitium dicitur in beneuolendo tã indignis, quã dignis, & de hoc habetur 2. Ethic. Tertia est beneficentia, quæ respicit, nec tamen est vera amicitia, quia non amicis soli, sed etiam inimicis facimus bona, tamen magis videtur participare de ratione amicitiæ, quam affabilitas, quæ respicit conuictum; & magis quã beneuolẽtia, quæ respicit affectũ: huius virtutis videtur esse eleemosina, & hospitalitas, & huiusmodi: huic autem in defectu opponitur auaritia: sed in abundantia prodigalitas, & de hoc patet 4. Ethic. cap. 1. Tamen dicit, quod non est virtus, eo quod est actus quidam, benefacere enim est opus dicendum quia bene est actus, sed ex talibus actibus frequentatis generatur consimilis habitus, qui dicitur virtus beneficentiæ.

Quarta virtus conformis charitati dicitur amicitia, de qua habetur 8. & 9. Ethic. & differt à prædictis sicut totum à partibus: complectitur enim quicquid aliæ complectuntur, & vlterius addit super illa actum principalem, in quo differt ab illis puta esse velle & nolle: amicitia enim non solum se habet in conuictu, vel affectu, sed identitat ipsum amicum cũ suo amico, & est alter ipse: vnde in amico dicitur esse idem velle, & nolle. Ista aũt amicitia consistit super vnitate, & cõmunicatione, quæ potest esse in bono vtili, vel delectabili, vel honesto. Bonum enim siue honestum continet virtutes tam morales, quam intellectuales: conditiones etiam alias laudabiles quamuis non sint virtutes, vtputa consanguinitatem in vno genere, vel nutritionem: sed aliqui connectuntur vel doctrina, sicut discipulus accipit doctrinam a Magistro, & cætera talia, & ideo quicunque in talibus communicant, possunt dici amici amicitia boni honesti, vt virtuosi, qui communicant in virtute morali, & Philosophi aliqui communicant in virtute intellectuali, & sic de alijs. Illi autem, qui communicant in bono vtili, dicuntur amici vtiles, & qui in bono delectabili amici delectabiles, sicut dicitur amicus in se. Ratio omnium istorum est, quia amicitia est virtus identatiua amicorum, & ideo vbi vnitas, vel communicatio in aliquo, ibi fundatur ratio amicitiæ secundum rationem illius boni, in quo fit communicatio. Sed hic est dubium. Quia Aristoteles dicit, quod amicitia vel est virtus, vel non est sine virtute, & sic non virtus erit virtus. & hoc probatur primo, quia solum addit passionem amoris ad affabilitatem, vt prius dictum est secundum intentionem Philosophi 4. Ethic. cap. 6. Secundo, quia nulla virtus præsupponit acquisitionem aliam virtutum: modo amicitia supponit acquisitionem aliarum virtutum, maxime amicitia, quæ fundatur super virtutes, quæ est potissima, & de qua principaliter hic intenditur; & propter hoc dicunt aliqui, quod amicitia non est virtus, sed bene addit aliquas conditiones ad virtutes alias.

Dicendum tamen, quod amicitia est vere virtus, quod patet, tum quia habet oppositum vitium, puta esse sine fide, & infidelitatem, quæ est maximum vitium: tum quia omnis actus distinctus secundum virtutes, habet laudabilitatem specialem, & circumstantias proprias, & differentes, à circumstantijs actuum aliarum virtutum, & frequentatus generat habitum virtuosum. sic autem est de actu amicitiæ, quæ est identitare alterum sibi in affatu, & conuictu, & affectu, & effectu, habet enim propriam laudabilitatem, & proprias circumstantias, & est distinctus ab actibus istarum trium virtutum postpositarum, cum quibus amicitia habet maximam affinitatem. Nec valet, quod opponitur in contrarium: affabilitas enim sicut amicitia passione amoris regulata, & circumstantionata, secundũ quod oportet, adueniente materia, habet esse virtutem, quia virtus regulat passiones.

Nec etiam valet, quod dicitur, quod supponit alias virtutes, sicut tectum fundamentum, & parietes, & tamen charitas est virtus, vnde materia amicitiæ est aliæ virtutes, quæ connexæ sunt quantum ad habitum; non quantum ad actum, & ideo propter cõnexionem, quam habent virtutes, amicitia, quæ fundatur super communicationem virtutum, bene præsupponit alias virtutes.

Quinta virtus, de qua hic principaliter quæritur, est ipsa charitas, de qua licet indirectè tractatur 8. Ethic. cap. 7. vbi tractat Philosophus de ista amicitia, quæ est secundum excessum, & secundum analogiam, quæ est inter nos, & Deum. Proprie enim illa amicitia non habet rationem amicitiæ, quia amicitia fundatur super vnitate, vel communicatione, secundum quandam æqualitatem: ista autem fundatur super æqualitatẽ, vnde potest dici excellens amicitia, & sic potest vocari Charitas, quasi excellens amicitia. Differt autem ista charitas

ritas ab amicitia in duobus, primo in fundamento, vt aliqualiter tactum est, quia fundamentum amicitiæ est vnitas æqualitas, secundum quod aliqui æqualiter participant in aliquo bono, nec vnũ habet illud essentialiter, & aliud participatiuè, sed ambo participatiuè habent illud; vel si vnum recipit illud ab alio, vt filius accipit esse à patre, & discipulus scientiam à magistro, tamen vniuocè quodammodo participant, ita quod semper est ibi aliqualis æqualitas in tali fundamẽto. Et propter hoc loquendo de tali amicitia, quilibet debet se plus diligere, quam alium, quia bonũ suum est sibi melius, & maxime loquendo de bono virtutis: sed charitas fundatur in quadam vnitate, & communicatione, vbi non est aliqua æqualitas, sed excessus, & analogia quædam, qua Deus habet illud bonũ, in quo est talis vnitas essentialiter, & amicitiæ perfectissimè; nos habemus autem solum participatiuè ab ipso & diminutiuè: & ideo, quia illud bonum, etiam nostrum, perfectius est in Deo, quam in nobis, quia omnia, quæ habemus participatiuè, nobilio ri modo sunt in Deo virtualiter, quam in nobis sic formaliter, ideo magis debemus diligere Deum ex charitate, quam nosmetipsos.

Secundo differunt in actu: actus enim vtriusque est identitare. Sed diuersimodè, nam actus amicitiæ est identitare amicum sibi, & trahere illum ad se, vt sit vnum cum ipso: sed actus charitatis est identitare se Deo, & tranferendo se in esse diuinũ, non trahendo Deum ad esse proprium, & sic patet quomodo charitas est amicitia secundũ excessum, & secundum proportionem. Secundo comparanda est charitas ad actus amicitiæ, qui sunt sex: tres interiores, & duo exteriores, & sextus superadditur. Primus interior, qui est principalior, & formalis, non est optare amico bonum, vt quidam volunt, sed est complacere in bono amici habito, siue sit bonum vtile, vel delectabile, vel naturæ, vel virtutis; vnde iste est actus amicitiæ, velle complacere in amico & bono eius propter se, vt habetur 8. & 9. Ethic. Secundus actus amicitiæ est optare amico bonum, & iste est debitus ordo, vt primo amicus complaceat in bono habito, & postea optet sibi bona, si illa sibi deficiunt, & hoc est velle alteri bona, de quo habetur 2. Ethic.

Tertius est concordare in voto, quia, vt dicitur 8. Ethic. idem velle, & idem nolle est amicorum, & in 9. cap. 6. dicitur, quod discordes in voto maxime in practicis soluunt amicitiam. Quartus actus, qui est exterior, & correspondet primo actui interiori, est conuiuere cum amico, nihil enim tam proprium amicorum, quam cõuiuere 9. Ethic. cap. 11. & 3. Ethic. cap. 5. Quintus autem, qui correspondet secundo, & tertio interioribus, est procurare bonum amico, quantum possibile est, vt dicitur 2. Ethic. Sextus autem, qui est minimus, & est complementum amicitiæ, est redamatio, ita quod amicus redametur ab amico, & sciat etiam se redamari.

Tunc applicando ad charitatẽ, videndũ est, quomodo isti actus competunt charitati: primo enim per charitatem, quam habemus, debemus complacere in Deo, & etiam bonis eius propter se, & ipse eodem actu redamat nos complacẽdo in bono nostro. Secundo debemus optare bonum sibi, sicut possibile est, non enim debemus optare bona intrinseca, quia illis non caret, sed bona extrinseca puta, quod ametur, & honoretur ab alijs: ista sunt majora bona extrinseca, quæ possumus sibi optare, & ipse è conuerso redamat nos optando nobis bona gloriæ, & gratiæ suæ absque obice. Tertio, debemus concordare secum in voto nostro, quamdiu sumus eius amici. Quarto, debemus conuiuere secum intentionaliter per spem, sed in futuro realiter per gloriam, quia ipse etiam conuiuit nobiscum. Quinto debemus sibi procurare bona, puta quod ametur, & honoretur ab omnibus, quantum possumus, & quantum in nobis est: ipse enim è conuerso procurat nobis omnia bona quæ habemus tam fortunæ quam naturæ, vel gratiæ & gloriæ. Ex his patet, quod inter creaturam rationalem solum, vt est angelus & homo, & Deum potest esse amor charitatis, quia aliæ creaturæ non possunt habere actus proprios charitati. Tertio comparanda est charitas ad diligenda ex charitate, vnde sciendum, quod primum diligendum ex charitate est Deus, quia charitas est amicitia superexcellentiæ, qui primo, & directè tendit in summum bonũ, quale est solus Deus. Distinguitur etiã vnitas inter amantem, & amatum, vna quæ non est formaliter, sicut est vnitas amicorum, inquantum sunt vnum, & velle, & nolle. Alia est vnitas formalis, sicut est vnitas totius, & partis, & ista est maior, nam & pars magis debet diligere bonum totius, quam bonum proprium, quia bonum partis perfectius est in toto, quam in se ipsa, quia non potest stare, nisi totum sit. Sic autem est de bonitate diuina, quæ est bonitas totius respectu vniuersæ creaturæ, & ideo ratione istius specialis vnitatis, & excellentis bonitatis, ex quo oritur dilectio charitatiua, Deus est primum, & summum diligibile ex charitate. Particularia autem diligibilia dicuntur in ordine ad ipsum diligibile, inquantum magis participant de ratione diligibilitatis ad ipsum Deum: Vnde quia primus actus charitatis est complacere in amico puta in Deo, & in omni eo, in quo complacet Deus, & sic de alijs actibus charitatis referendo ad Deum, vbi ponuntur quinque diligenda ex charitate. Primum est Deus, secundum est tuipse secundum animam: tertium proximus secundum animam, & etiam Angelus: quartum corpus proprium: & quintum corpus proximi. Ista enim omnia possunt communicare cum Deo in beatitudine, & ei conuiuere aliquo modo. Ex hoc patet, quod charitas, & omne aliud accidens excluditur à dilectione charitatiua, quia talia non sunt diligenda ex charitate, cum non possimus cum talibus conuiuere, nisi forte dicatur, quod charitas potest diligi ex charitate, pro quanto sine ipsa non possumus habere dilectionem charitatiuam. Excluduntur etiam omnes substantiæ, quæ non sunt naturæ intellectuales, cum quibus non possumus conuiuere in beatitudine. Et tertio excluduntur obstinati, vt dæmones, & damnati. Considerandõ enim naturam ipsorũ absolutè bene essent diligendi ex charitate, quia sic possemus cum ipsis conuiuere: sed considerando ipsos in malitia sua, vt obstinati sunt non dici possunt nobis conuiuere. Peccatum tamen eorum non debemus ex charitate diligere.

Quarto videndum est de ordine diligendorum ex charitate. Vbi sciendum, quod non est ibi ordo prioris & posterioris secundum tempus, quia omnia simul tempore sunt diligenda ex charitate; sed iste ordo attenditur penes gradus actus, & iste gradus potest attẽdi penes intentionẽ ipsius actus

secun-

secundum quod aliquis diligit vnum actu interiori quam alium; vel penes gradum boni optabilis, in quo est complacentia, secundum quod aliquis optat maius bonum vni, quam alteri, licet non actu intensiori. Et ista duo sunt diuersa, quia sunt separabilia, magis intense diligit ipsum, quam vnum extraneum bonum, clericum & prudentem, & tamen quantum ad gradum boni optati plus diligit extraneum, vel diligere debet, quia optat sibi episcopatum, reputans ipsum dignum, & illum episcopatum non optat fratri suo, quem reputat insufficientem pro tali officio. Aliquando etiam est actus dilectionis circa vnum magis intensus, quam circa alium, & tamen totum optatum est æquale, vt, magis intense diligo mihi bonum, quam tibi, & tamen æquale bonum opto tibi, & mihi, scilicet beatitudinem.

Tunc applicando ad propositum, ordo est in diligendis ex charitate secundum vtrumque modū, quia causa dilectionis charitatiuæ est, ex amore diuino debemus enim diligere, secundū quod Deus diligit, & secundum quod vult nos diligere, & secundum quod sunt diligibilia ex charitate, magis participant de ratione diligibilitatis charitatiuæ in ordine ad Deum, qui summè primo est diligendus, & quantum ad gradum actus dilectionis, & qnantum ad totum optatum.

De secundis autem diligendis ex charitate patet accipiendo per comparationem ad seipsum, & sic quilibet debet primo, & principaliter, & magis intensè, quo ad actum dilectionis diligere seipsum, vel per comparationem extraneorum secundum diuersas rationes diligibilitatis in extraneos. Vna ergo ratio est virtutis, alia parentela, alia communicatio, vt religio, vel politia, & sic de talibus. Quantum ergo, ad seipsum quilibet debet primo diligere seipsum, loquendo de intensione actus: sed si se reputat minus bonum, & minus sufficientem, quam alium, tunc debet alteri optare magis, quam sibi stante sua insufficientia; absolutè tamen plus debet se diligere, quia, & de bono virtutis plus optat. Ex hoc patet quomodo vnus Sanctus plus diligit se, quam beatam Virginem, quia magis intense diligit, & complacet in sua gloria, quam in gloria beatæ Virginis; tamen plus diligit beatam Virginem quantum ad bonum optatiuum, quia maius bonum, & maiorem gloriam optat ipsi, eo quod ipsa est magis digna. Quoad proximos, & extraneos magis boni, & magis virtuosi sunt magis diligendi, quantum ad bonum optatum, sed non semper quantum ad intensionem actus.

De parentela, dicunt aliqui, quod nil facit ad ordinem dilectionis, ideo debemus omnia referre ad participationem in bonitate diuina: sed non valet, quia parentela est conditio honesta, dato, quod non sit virtus, tamen est fundamentum amicitiæ, & Deus vult, quod plus diligamus parentes, & amicos carnales, quam extraneos quantum ad intensionem actus: nam quantum ad bonum optatum non sunt sufficientes, & meliores. Ratio huius est, quia à parentibus dependeo in esse, vel filij ex me, vel nos, qui sumus de eodem parentela, ab eodem; & ista est ratio diligibilitatis, & aliter dicendum est de ijs, qui sunt domestici, vel eiusdem religionis, vel eiusdem politiæ; ita quod cæteris paribus isti sunt magis diligendi. Si autem non sunt pares in cæteris, tunc meliori debeo maius bonum optare: sed quantum ad intensionem actus in effectu, tūc si sit actus complacentię in bono magis intensè debeo complacere in bono virtuosi: sed in optando debeo magis intense optare bonum his, qui sunt mihi magis coniuncti modis prædictis.

Sed hic oritur quæstio, quam mouet Aristoteles: Vtrum aliquis existens pater, & filius debeat plus diligere parentes, quam filios. Dicendum, quod quantum ad conuiuere debet plus diligere non solum filios, sed etiam vxorem: sed quantum ad complacere, & alios actus charitatis dicunt aliqui, quod debet plus diligere parentes, loquendo de dilectione charitatiua: loquendo vero de dilectione naturali, plus diligit filios, eo quod sunt opus eius. Alij dicunt, quod inquantum filius est aliquid ipsius patris; pater autem non est aliquid ipsius filij, sic debet plus diligere filios: sed in quantum est à patre, à quo habet esse, nutriri, & educari, debet plus diligere patrem. Sed dicendum, quod absolutè loquendo plus debet diligere parentes, quam filios, quia plures rationes amicitiæ: magis enim obligatur filius ad patrē, quam è conuerso, quia plura recepit à patre, quam à filio. Ad argumentū potest dici, quod non est simile, eo quod credenda, & speranda eo modo connectuntur veritati diuinæ, vt æque sit verum vnum credibile, sicut aliud. Vel dicendum, quod in fide est ordo non adhærendo, sed diligendo, & in deueniendo ad notitiam vnius per alterum, & similiter de sperandis suo modo.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum magis meritorium sit diligere inimicum, quam amicum.

VIdetur, quod sic: Quia magis difficile: virtus autem est de bono, & difficili. Contra, diligere amicum, habet rationem maioris debiti, & boni, & plures rationes amicitiæ, & charitatis ibi concurrunt. Respondeo dicendum, quod distinctio est in hoc amore meritorum, quod quidā complaccat in eo, quod est inimicus, quia vocatur hic inimicus, ille, qui te odit; non ille, quem tu odis: modo in hoc, quod te odit, peccat, & ideo quantum ad hoc nullo modo est diligendus: sed in alijs bonis quibus debet complacere, & in natura sua, licet peccatum odij tibi displiceat, & hoc quantum ad primum actum charitatis. Quantum vero ad secundum, qui est optare bonum. Dicendum, quod tu debes sibi optare bonum gratiæ, & gloriæ, vt diligat Deum: de bonis autem naturæ, & fortunæ, si teneas, quod ex illis non debeat te impugnare, nec peius valere, debes sibi illa optare. Sed si credas, quod ex illis impugnaret te, non est necessitatis, vt optes ei; imo supererogationis esset, si optares, ad hoc vt irritaret te, vel forte fautitas esset, nisi causa actus esset bene circumstantionata: non tamen debes optare ipsi priuationem istorum bonorum, sed debes stare in negatione, vel neutro, nec optando, nec priuando. Quantum ad tertium actum, qui est concordare in volito, debet cum ipso in volito concordare, si volitum eius sit honestum, & bonum; si non, tamen nō debet concordare cum ipso, inquantū est tale. De quarto actu charitatis, qui est conuiuere cum ipso, quia conuictus est propter delectationem inter amicos, quem non consequeris ex conuictu, nec ipse consequetur; imo & redundaret ad malum tuum: si tamen crederes, quod posses eum attrahere ad amorem tuum, tunc perfectionis esset conuiuere cum ipso. De quinto actu, qui est procurare bona sibi, dicendum quod non teneris procurare bona gratię & gloriæ, & orare pro ipso saltem generaliter, non excludendo eum ab orationibus tuis, si occurrat tibi actualiter, dum oras, procurare sibi bona fortunæ, nec teneris, nisi quando vides eum in extrema necessitate, tamen perfectionis esset hoc facere.

Secundo, videndum est de argumento, quid est magis meritorium diligere amicum, vel inimicum. Vbi sciēdum, quod ista quæstio potest intelligi de dilectione pro habitu, vel pro actu. Si per habitum, hoc potest intelligi dupliciter, vno modo, vt habitus est principium dilectionis inimicorum, quantum ad id, quod est necessitatis in tali dilectione, tunc quæstio nullam difficultatem habet, quia idem est habitus, qui principium diligendi inimicos isto modo, & diligendi amicos illo modo; nec habitus est principium dilectionis inimicorū, quantum ad id, quod est perfectionis, & supererogationis, & tunc habitus, qui diligitur minus isto modo, requirit maiorē intentionē, & ideo est perfectior habitu quo diligitur amicus simpliciter: non enim requirit habitus charitatis, quo diligo amicum, quod diligam inimicum quātum ad illa, quæ sunt supererogationis, licet bene requirat, quod diligam eum quantum ad ea, quæ sunt necessitatis, & isto modo magis meritorium est diligere inimicum, quam amicum. Si autem intelligatur illa dilectio de actu charitatis, tunc potest intelligi quæstio tripliciter. Vno modo excluſiuè, puta vtrū magis meritoriū sit diligere amicum, non diligendo inimicum; vel diligere inimicum non diligendo amicū, vt diligo amicos & inimicos, quis magis meretur, & tunc quæstio nulla est, quia neutrum est meritorium, cum de necessitate charitatis sit vtrumque diligere. Alio modo potest intelligi excluſiue, vt diligo amicos, & inimicos, & tu similiter, & tunc æquales sunt è conuerso, vterque actus vtrumque includit. Tertio modo potest intelligi diuiſiuè, vt videlicet occurrit mihi de amico, & opto ei bonum diligendo ipsum, & non considerando in illo actu de inimico. Postea quarto considero de inimico, & opto etiam ei bonum, quis istorum actuum est magis meritorius. Et certum est, quod diuersis respectibus vnus est magis meritorius, & alius minus, & è conuerso. Considero enim difficultatem, quæ est in actu diligendi inimicum, & remotionem amoris naturalis, iste actus diligendi inimicum est magis meritorius. Sed considerando in alio actu ratione dilectionis ex parte obiecti, & obligationem, siue rationem debiti, iste alius est magis meritorius. Sed quis eorum est magis meritorius, omnibus computatis, difficile est videre. Aliqui enim dicūt, quod diligere inimicum est magis meritorium simpliciter eo, quod ibi est plus de voluntate. Aliqui dicunt, quod diligere amicum, quia ibi est maior bonitas obiecti, qnæ præponderat bonitati circunstantiæ, quæ est esse voluntarium: sed hoc difficile.

Respondeo ad hoc, similis quæstio est quasi in omnibus, videlicet quid sit magis meritorium, aut facere vnum bonum paruum opus valde intensum, vel facere maius bonum actu minus intenso.

Breuiter videtur esse dicendū in proposito, quod diligere amicum simpliciter est magis meritoriū quia talis dilectio est prima, & perfectior, & ad principales actus se extendit, & habet bonitatem essentialem non ex circumstantia solum. nec impedit si in dilectatione vna sit maior difficultas, & plus appareat de voluntario, quia si istud præponderaret bonitati obiecti, tunc esset magis meritorium diligere diabolum, quam Deum, quod falsissimum est. Si autem Sancti aliquando videntur dicere contrarium, interuenit hoc ratione difficultatis, & secundum quid. Per hoc patet ad argumenta vtriusque partis, argumenta enim procedunt secundum quid.

ARTICVLVS V.

Vtrum Charitas habita possit amitti?

VIdetur quod non, quia de ratione fœlicitatis humanæ, & in via, est quod sit immobilis, & permanens: sed charitas vera est verior fœlicitas, quæ possit haberi in via. Contra: Homo existens in charitate potest peccare mortaliter, & tūc amittit charitatem. Apoc. 11. habeo pauca contra te, quia charitatem priorem reliquisti. Respondeo primo videndum est: Vtrū charitas in via potest acquiri, videtur, quod non: quia actus charitatis cadit sub illo præcepto: Diliges dominū Deū tuū ex toto corde tuo, &c. sed talis actus dilectionis nō pōt haberi in via, quare &c. Secūdo quia secundum sanctos in dilectione Dei ex charitate nō est modus, nec terminus: sed quilibet in dilectione sua tenet modum, & habet terminum. & confirmatur, quia Sancti dicūt quod diuinum præceptum nō impletur nec impleri potest in via. Dicendum ad hoc, quod vera charitas potest in via acquiri secundum illud Rom. 8. Quis nos separabit à charitate Christi. Ad primum obiectum dicendum, quod ibi ponuntur quatuor, puta diligere Deum ex toto corde, quātum ad voluntatem; ex tota mente quantum ad intellectum; ex tota anima quantum ad appetitum, secundum sensum; ex totis viribus, vel tota fortitudine, vel tota virtute, secundum quod in diuersis locis ista habetur (quod tamen pro eodem habentur) quantum ad potētiam executiuam. Vel potest dici quod omnia idem significant, & ponuntur ibi ad maiorem expositionem rhetoricè, exprimendo magis expresse intentum. modo quia ibi ponitur, Totum. Dicunt aliqui quod totalitas perfectionem includit, quia totum & perfectum idem. Alio modo perfectio dicit potest sumi vel simpliciter, vel secundum quid, sicut puer dicitur perfectus secundū corpus suum, non tamen simpliciter sicut Vir. Illud ergo præceptum in via potest impleri simpliciter, sed secūdum tempus viæ potest impleri, quia perfecte potest impleri diligi, sicut tempus requirit. Sed hoc non videtur valere, quia si intelligit perfectionem dilectionis secundum tempus viæ, quantum ad aliquem gradum, vel tantum qui non potest mensurari in via, non est verum; quia non est dare gradum in via, quin semper sit vltra procedere, & quin possit plus diligi. Vnde dicendum quod ista æqualitas potest intelligi secūdum circunstantias omnes concurrentes ad actum dilectionis, & sic sumitur extensiuè; ita quod nil aliud est dicere, nisi totaliter concordare cum voluntate diuina, & complacere in Deo, & bonis eius, quantum ad omnes circumstantias intendentes actum dilectionis, & sic ly, totaliter, intensiuè quantum ad gradum, ita quod quantum ad summum gradum dilectionis

nis diligatur, & sic ly. totaliter, non cadit sub præcepto, imo nullus gradus sub præcepto cadit, saltem nisi minimus. si sit dare vnum minimum. Quia in quocunque gradu dilectionis charitatiuæ diligatur, sufficit ad impletionem, nec potest attingi gradus, quin possit vlterius, & debeat diligi, & sic potest impleri in via, & secundum hoc etiam dicunt Sancti, quod in dilectione Dei non est modus quantum ad gradum, quia in quocunque gradu impletur, & tamen semper potest plus diligi, quia non habet tantũ in via, tamen bene est modus primo modo, quantum ad circunstantias intendentes actum dilectionis, ideſt, bene est modus extensiuè non intensiuè.

Secundo videndum est, si potest amitti, vel si potest esse informis sine alijs virtutibus. Dicendum quod non potest esse informis, & hoc est secundum aliquos, eo quod est Spiritus sancti impulsus; vel est idem ipse gratia, vel aliquid profluens a gratia, vel amor, qui fundatur super vitam, & communicationem spiritualem. Dicendum, quod hæc est vltima omnium virtutum, & complementum omniũ aliarum, & ideo exigit, vel præexigit omnes alias virtutes. Potest tamen amitti, & hoc directè per odium, quod directè contrariatur dilectioni, & per quodcunque peccatum mortale. Potest tamen amissa recuperari, quandiu sumus in via, quia Deus paratus est dare, si homo disponit se, & faciat, quod in se est.

Ad argumentum dicendum, quod Philosophus loquitur de felicitate humana acquisita ex actibus quæ est de difficili amissibilis; tamen potest amitti: charitas autem est per infusionem, & ideo per vnicam potest amitti, vel quantum ad habitum non sit de habitutibus acquisitis, sed per multos actus contrarios.

ARTICVLVS V.

De Charitate.

Vtrum Deus diligat æqualiter omnia.

VIdetur, quod sic, quia omnia diligit amore infinito, quasi æquale in idem omnium.

Contra: diligit vnumquodque secundum, quod diligibile: modo illa sunt magis diligibilia, quæ magis participant de bonitate diuina. Respondeo, Certum est hoc, quod Deus diligit omnia amore beneuolentiæ, quia beneuolendo, vel diligendo essentiam suam, diligit omnia, quæ illam participant, volendo omnibus bona, quæ habent, & hoc sine redamatione, & sine conuiuere, quia nec omnia sibi conuiuunt, vt inanimata & bruta: sed loquendo de amore charitatis, & amicitiæ, dicendum, quod amore præueniente diligit rationabilia considerando naturam illorum: omnino enim amore quodam præueniente vult eis beatitudinem, vult saluos fieri, & cum ipsis vult conuiuere; sed amore consequente, & efficaci diligit solum prædestinatos, secundum quod dicit Apostolus: ipse dilexit nos, & lauit nos, quos præsciuit, & prædestinauit, &c. Respondeo dicendum, quod loquendo de æqualitate dilectionis, ex parte actus, & gradus ipsius dilectionis, tunc æqualiter omnia diligit, quia amore infinito, vt prius dictum: sed loquendo quãtum ad bonum optatum, non æqualiter omnia diligit, quia non æquale bonum omnibus vult. Tertio dico, quod iustum pro nunc, quam peccatorem qui tamen est prædestinatus, & saluabitur, quia maius bonum sibi vult pro nunc; absolutè tamen, & finaliter plus diligit istum peccatorem saluandum, quam istum nunc iustum damnandum.

Quarto: De pœnitente resurgẽte, & innocente dicendũ, quod charitas est simpliciter secundum gradum gratiæ, in quo pœnitẽs resurgit, & in quo innocens stat, vnde istum simpliciter plus diligit, siue sit innocens, siue homo, siue Angelus, in quo est maior gratia; tamen secundum quid propter aliquid accidentale plus diligit innocentem, qui nunquam ipsum offendit. Quarto dicendum, quod plus diligit Christum, quam totum mundum, quia optauit sibi maius bonum, puta vnionem ad Verbum, quæ est bonum infinitum, vt prius visum est.

Quinto, quod plus diligit beatam Virginem, quam aliam singularem creaturam puram, quia maternitas beatæ Virginis videtur esse summum bonum post vnionem, non tamen est bonum infinitum, & ideo plus forte diligit beatam Virginem, quam omnem creaturam puram, non tamen plusquam omnem creaturam possibilẽ fieri, quia forte maternitas non excedit omnem bonitatem a Creatore possibilem fieri.

Sexto de Petro, & Ioanne, quẽ plus dilexit Christus, loquendo quantum ad gradum gratiæ, non est nostrum determinare, ipse nouit. Tamen videtur, quod Petrus dilexit plus Christum, inquantum caput erat Ecclesiæ, & ideo Christus plus ei commisit, & maius bonum contulit saltem magis vniuersale, puta regimen Ecclesiæ, cuius caput Christus erat singularis persona, & ideo Christus plus dilexit eum singulariter, ostendendo sibi maiorem familiaritatem.

Quod autem arguitur, quod Christus plus dilexit Ioannem; similiter, quia maius bonum ei contulit, puta regimen matris suæ; non videtur valere, quia non contulit regimen matris, sed obsequiũ, vt ministraret sibi, vnde mater Domini magis regebat Ioannem, quam Ioannes ipsam, sed ipse fuit minister eius. Petro autem contulit regnum Ecclesiæ, quod videtur esse simpliciter maius bonum, quam obsequium matris Domini. Quid autem sit hoc, Deus nouit. Ad argumenta principaliter ex dictis.

DISTINCTIO XXXIII.

DE VIRTVTIBVS MORALIBVS.

Quæstio I.

ARTICVLVS I.

Vtrum Virtutes Morales insint nobis à natura?

VIDETVR quod sic, quia omnis qualitas laudabilis immediate consistens videtur esse virtus, quia hæc videtur esse ratio virtutis: sed multæ sunt tales qualitates, quæ insunt à natura, quia aliqui naturaliter sũt liberales, ita quod dant quando, & sicut oportet; & ista qualitas, quæ inclinat

inclinat ipsos ad talẽ actum, est laudabilis, & inest à natura, & per consequens virtus inest à natura. & confirmatur, quia opposita qualitas, scilicet, qua quis naturaliter inclinatur ad non dandum, est vitium: ergo ista est virtus. & eodem modo potest induci in multis alijs. Contrariũ dicit Philosophus 2. & 6. Ethic. Respondeo punctus quæstionis in hoc stat, quod quæstio non intendit quærere: Vtrum virtutes insint nobis à natura eo modo, quo Plato ponit virtutes non solũ intellectuales, vt patet primo Poster. sed etiam intellectuales, ita vt insint nobis à natura, licet nos lateat, sic quod opposita vitia non ponunt nobis inesse, quia certum est, quod non insint nobis à natura; nec etiam vtrum in potentia, ideſt per potentiam susceptiuam insint nobis à natura per seminaria, quę possunt dici actiua, & passiua virtutum; quia in nobis naturaliter sunt actiua, & passiua, quo possumus virtutes acquirere, scilicet intellectus, & voluntas; vel sensus, & appetitus; vel illa quibus virtutes per assuefactionem acquiruntur. Sed debet intelligi quæstio de virtutibus in actu: Vtrum scilicet sit aliqua qualitas naturalis laudabilis, quæ inquantum huiusmodi possit dici virtus moralis, & sic intelligitur quæstio, & habet difficultatem.

Nunc pono propositiones. Prima est, quod aliqua qualitas naturalis est virtus, & ratio huius est, quia nulla qualitas inclinans ad actum, inquantum actus est, non inquantum est regulatus, est virtus: sed nulla qualitas naturalis inclinat ad actum inquantum regulatum ratione, sed inquantum talis actus est: ergo. Maior declaratur, quia ponatur, quod aliquis naturaliter delectetur in dando, inquantum dare est dare, ideſt, inquantum est effusio pecuniæ, & sic non videtur liberalis, quia non inclinat ad talem actum, inquãtum est bonum rationis, quia actus talis secundum se potest separari à bono rationis, & tunc erit vitiosus, quia non habet obiectum; nec videtur ibi medium, & bonum rationis, quod pertinet ad prudentiam, vnde sic operantes frequenter lędunt se, propter defectum oculorum cognitionis boni rationis. Minor declaratur, quia talis qualitas non est nisi complexio naturalis, vel saltem oritur ex complexione naturali, quæ inclinat ad actum conformem complexioni, inquantum actus talis est conformis complexioni non rationi; in melancholico, & sene est compressio, & constrictio humorum propter frigiditatem, & ideo inclinant naturaliter ad actus consimiles, puta ad retinendum, & non dandum: è conuerso est de sanguineo, & iuuene, & sic de alijs suo modo, quia enim complexio, vel qualitas talis non est, nisi ex humore proportionato ipsi cõplexionato, ideo inclinat ipsum ad actus consimiles, & hoc naturaliter, inquantum tales actus sunt, non inquantum sunt bonum rationis.

Secunda Propositio, quod huiusmodi qualitas naturalis potest assuefactione induere rationem virtutis, vt patet 6. Ethic. & quia si accipiat vsum, vt, scilicet inclinat, secundum quod ratio dictat, & ad iudicium rationis, tunc efficitur virtus. & hoc probatur, quia omnis inclinatio, quæ potest eleuari, vt tendat in actum, inquantum iste actus est bonum rationis, potest induere rationem virtutis: modo inclinatio naturalis sic potest eleuari, ratio enim particularis, quicquid sit illa, siue æstimatiua, siue cogitatiua, nata est mouere, & regulare appetitum sensitiuum, & ideo si appetitus inclinatur in actum, ratio particularis potest coniecturari circa ipsum actum in bonum, & medium rationis, & sic apperitus eleuabitur in tantum, quod ad talem actum inclinabitur, inquantum est bonum rationis, secundum quod dictatum est à ratione. Et ex hoc patet, quare sic complexionati de facili acquirunt virtutem propter talem passionem, quæ est idem, quod virtus initiatiuè, vnde tales habent partem virtutis, secundum quod dicitur de medico, quod aliquis per se, & faciliter curatur, & non indiget medico, eo quod habet partem sanitatis, ideſt, principium in se, per quod potest cum reducere ad perfectam sanitatem, & sic est in proposito suo modo.

Tertia Propositio, quod virtus proprie est habitus consuetudinalis, quia illa circunstantia, quæ pertinet principaliter ad omnem virtutem, & ex quo omnes aliæ oriuntur, est ex cõsuetudine. puta delectabiliter operari, ex hoc enim oritur, quod aliquis qui operatur prõptè, faciliter, repente, firmiter, & immobiliter, omnia ista, & similia oriuntur ex hoc, quod aliquis delectabiliter operatur: modo delectatio in operatione maxime oritur ex consuetudine: natura enim est indifferens secundum se ad actum hunc, & illum, & extranea, & ideo vt sic non delectatur in actu, sed per assuefactionem oritur quædam connaturalitas inter potentiam, & actum, & sic causatur delectatio. Et si dicatur, quod actus virtutum moralium non sunt productiui, & similiter ex ipsis frequentatis per consuetudinem non potest causari habitus. Dicendum, quod non sunt productiui obiecti, vel respectu obiecti: sed quid alterius . . . . . vel dicendum, quod non sunt productiui directè, tamen indirectè inclinando ad ipsos sequitur aliquod productiuum, non negatur, vnde nec habitus directè producuntur, sed sic, quod ex assuefactione in actibus derelinquitur quædam facilitas in ipsa potentia vitalium actuum.

Ad argumentum dicendum, quod tales passiones sunt laudabiles, non quia inclinant ad bonum rationis; vel dicendum, quod laus datur propter spem, & quia de habentibus tales passiones est spes, quod debeant effici virtuosi, ideo laudantur; sicut & verecundia est passio laudabilis. Vel dicendum, quod sunt laudabiles, quia retrahunt à malo, non quod inducant ad bonum virtutis.

ARTICVLVS II.

De Virtutibus.

Vtrum bonum siue medium rationis, inquantum huiusmodi sit respectus rationis.

VIdetur, quod sic: quia, vt sic est aliquid impositum, & dictatum a ratione in ipsis passionibus. Contra 2. Ethic. virtus moralis est coniectatrix medij secundum rationem. Respondeo. sit prima propositio: Virtus non est medium inter bonitatem, & malitiam, quia sic nec bona, nec mala esset: modo bona est; & sic est extremum contra malitiam, vt patet 2. Ethicorum. Sed hic est dubium: vtrum sit dare talem habitum medium inter bonitatem, & malitiam, quæ sit neutra, sicut dictum est prius de actu. & dicendum,

quod si non sit actus indifferens, vt aliqui dicant, tunc non possit esse habitus indifferens. Secundo,dato,quod possit esse actus indifferens,vt vidum est prius,sicut leuare festucam nunc non faciat quilibet,& hoc quando non obligatur ad alium actum pro tali nunc, tamen habitus non potest esse indifferens,& ingeneratus nisi per assuefactionem, quæ est per actus frequentes. Modo talis actus bene potest esse indifferens pro aliquo nunc,& tamen frequentatio talis actus, & occupatio frequens esset vitiosa, & per consequens habitus ingeneratus esset vitiosus.

Secunda conclusio est de medio, rationis quo est obiectū virtutis moralis. Vbi notādum,quod obiectum materiale dicitur illud,circa quod artifex operatur, vt ligna dicuntur obiectum carpentarij; obiectum formale est illud, quod principaliter intendit,& quo mensurat omnia,quæ considerat, vel facit,vt forma arcæ.Sic hic obiectum materiale,est illud, circa quod virtus operatur, puta passiones. Exemplū Iustitia,quod habet pro obiecto materiali ipsas actiones,quæ sunt ad alterum;licet enim in iustitia concurrant passiones,quæ faciunt ad iustitiam,vt zelus,ferocitas, & huiusmodi. Quando ratione regulantur, tamen iustitia nō est directè moderatiua ipsarum passionum, sed actionum, quod patet,quia amotis omnibus passionibus adhuc requiritur ipsa iustitia,vt patet in Angelis, passiones tamen in alijs virtutibus moralibus sunt obiectum materiale,circa quod negotiantur. Obiectū autē formale est illud,quod educit ipsa virtus, puta forma quam inducit, quæ cōsistit in quadam proportione,siue in medio rationis, ita quod medium rationis est obiectum formale virtutum moralium. Quod autem obiectum virtutum moralium sit mediū, probatur, primo, quia illud, quod consistit in proportione,consistit in medio, ergò. Maior patet quia proportione mediū est, vt patet de sanitate in ordine ad naturam. Sanitas .n. consistit in quadam proportione ad naturam, vnde fit de colera in aliquo,quantū competit suæ naturæ: vnde sanitas dicitur proportio humorū, nō quia sit proportio humorū inter se, vt quod talis humor sic alteri proportionetur in triplo,vel duplo,sed in proportione humorū ad naturā, secundū ꝙ conuenit naturæ,ita quod sanitas non est, nisi ipsi humores proportionati naturæ,& complexioni,habētes sanitatē, & secundū hoc dicitur consistere in medio, & sic patet maior. Sed minor declaratur, vt pātet ex his,quæ dicta sunt de sanitate: nā virtus moralis cōsistit in quadā proportione, vtputa liberalis dat,quantum decet statū suum, & quantum sibi conuenit,& ideò dicitur virtus perfecta dispositio ad optimum, ita quod sit dispositio perfectionis ad optimum statum ipsius habentis virtutem,secundum quod conuenit. Secundo illud, quod consistit in quadam medietate circumstantiarū consistit in medio: sed virtus cōsistit in medietate circumstantiarū, & secundum quod conuenit, & ideo dicitur, quod consistit in medietate, quo ad nos. Et ex hoc pateret, quod actus virtuosi, vel virtutes non consistunt in medio rei, sed in medio quo ad nos, idest, vt tali conuenit. Sed patet per exemplum, quod ponit Philosophus de paruo, qui comedit quatuor panes, & excedit in nimis, & de magno, qui comedit sex, & sobrius est, quia non excedit, sed illud medium dicitur rationis, idest inuentum à ratione, non quod iste respectus, qui est esse inuentum à ratione, ingrediatur rationem formalem obiecti virtutum; tum quia respectus est rationis; tum quia virtus moralis sortiretur nobilitatem ab isto respectu, quia sortitur rationem nobilitatis ab obiecto; tum quia oriretur ex isto respectu,sicut oritur ab obiecto formaliter. Medium ergo rationis dicitur obiectum formale virtutum, pro tanto, quia est quoddam bonum hominis, inquantum decet ipsum, & cōuenit sibi,est obiectum virtutis moralis: modo istud est illud bonum, quod ratio dictat, non pro illo dictamine, quia illud dictamen non dat sibi rationem talis bonitatis, sed quantum ad illud, quod est in ordine ad ipsum,qui habet virtutem. Et confirmatur, quia dato quod ratio inueniret illud medium,nihilominus esset bonum hominis secundum quod sibi congruit, & esset obiectum virtutis: sicut patet de sanitate, quod dicitur sanitas hominis, quia est medium conueniens homini secūdum naturam suam. vnde si voluntas posset ferri in illud medium, & in tale bonum in iudicio, vel inuentione rationis, non minus esset bonum hominis, quam modo, sed quia cæca est, ideo tenetur, quod tale medium inueniatur, & indicetur à ratione. Quantum ergo ad illud, quod est tale medium, dicitur obiectum formale virtutum, sed non quantum ad esse indicium, vel inuentum à ratione, quia tunc conscientia erronea bene ageret, quia habet medium iudicatum à ratione. Et si dicas;nō quia errat, hoc non habet, quia tunc conceditur propositum, videlicet, quod esse iudicatum non sit ratio formalis obiecti virtutis, sed est bonitas obiecti secundum se, quomodo tamen dictare debet, & inuere;& si errat, tūc non est bona ratio formalis obiecti nisi secundum esse iudicatum, non secundum rei veritatem. Et hæc est intentio Philosophi, cum dicit,quod virtus consistit in medio rationis quo ad nos, prout sapiens determinabit, ita quod ibi solum se habet per modum determinantis.

Tertia Propositio, quod virtus in speciali est quidam habitus faciens generalem inclinationem ad obiectum virtutis in communi, & in generali secundum quod congruit homini, & in qualibet virtute inclinatio specialis ad obiectum speciale, vt congruit homini, vt virtus temperantiæ est habitus inclinans ad delectationes, secundum quod congruit homini, vt patet 6. Ethic. Ita quod virtus temperantiæ circa delectationes facit rectam electionem ex inclinatione sua, vnde temperatus hoc habet ex habitu, quod circa omnes delectationes, & ex inclinatione temperantiæ vult facere rectam electionem; & tunc necessaria est virtus prudentiæ, quæ ordinat, & iudicat de ijs, quæ sunt ad finem, dicens tantum congruere sibi, & sic ad illud eliciendum inclinat temperantia, & sic de alijs. Et hoc est quod dicit Augustinus de moribus ecclesiæ, quōd virtutes sunt quidam mores, & habituales consuetudines inclinantes ad illud, quod decet vnumquemque propter hoc dicitur ergo & hic, quod qualis est vnusquisque, talia sibi optat propter habitualem inclinationem.

Ad argumētum patet;nō enim medium rationis dicitur obiectum formale virtutis, quantum ad secundum respectum, qui est esse dictatum à ratione; sed quantum ad illud, quod est in rei veritate, vt proportionatum homini bene, si bonitas posset cadere in illud sine dictamine rationis, nisi faceret ratio

ratio:sed voluntas non caderet in tale medium, nisi à casu,& est simile in proposito,vnde dicitur, quod bonum apprehensum est obiectum voluntatis.

ARTICVLVS III.
De Virtutibus.

Vtrum virtutes morales sint subiectiuè in appetitu sensitiuo, vel in voluntate.

VIdetur, quod in appetitu sensitiuo, quia 1. Ethic. Philosophus diuidit, per realem, per rationalem per participationem, & secundum hoc ponit diuisionem virtutum,& ponit virtutes morales in rationali,per participationem,quod est appetitus sensitiuus. Et 3. Ethic. dicit,quod Temperantia in concupiscibili,& Fortitudo in irascibili, quæ virtus est appetitus elicitiuus: sed oppositus ipsius non est elicitiuus,sed voluntas: ergo.

Respondeo punctus quæstionis in hoc stat, quod vna est opinio, quod omnes virtutes morales generaliter sunt in appetitu sensitiuo, & hæc videtur esse intentio Aristotelis. Fundamentum istorum est, quod voluntas determinata est ex se ad bonum, similiter ad malum, quia ex nunc determinari potest per rationem,quomodo statim sequitur, quia nullum recordatiuum habet, nisi inquantum iūgitur appetitui sensitiuo, qui trahit voluntatem, sicut rota mota trahit rotam,& ideo solum in appetitu sensitiuo, qui est rebellis rationis, & indeterminatus ad bonum,quantum est de se, debent poni virtutes morales. Secundo quia 1. Polit. dicitur, quod non dominatur appetus principatu politico, ideſt,tali,vt habeat, vnde resistere possit, non autē principatu despotico, ideſt, seruili, vt non habeat vnde resistere possit, nisi à principatu despotico, ideſt,seruili,sicut dominatur anima corpori. In illo ergo poni debent virtutes morales,quod habet vnde possit resistere rationi, hoc est appetitum sensitiuum: ergo.

Tertio appetitus sensitiuus volūtatis libertatem: habitus autem inclinat per modum naturalē, & ad vnum determinat, quod est contra naturam libertatis voluntatis. Quarto, quia per habitus supernaturales potest voluntas singulariter disponi, & regulari,sine virtutibus moralibus acquisitis. Quinto, quia si temperantia est in voluntate, tunc vnus Angelus posset considerare de passionibus, & relinquere frequentes actus in volūtate sua, & sic acquirere habitum temperantiæ: hoc autem falsum est.

Alia est opinio prædictæ contraria, quæ ponit, quod intellectus humanus non ponitur in appetitu sensitiuo,in quo conuenit homo cum brutis,sed in voluntate essentialiter, licet in appetitu sensitiuo bene derelinquantur aliquæ impressiones conformes virtutibus existentibus in voluntate, quæ tamen nō sunt propriè virtutes. Et hoc probatur primo, quia voluntas propria est homini, & in hoc diuina beatitudo, & ideo in illa debent virtutes humanæ poni, quæ brutis non conueniunt. Secundo, quia voluntas est indeterminata respectu boni, & ideo indiget determinante.

Tertio, quia signa aggenerati habitus est delectabiliter,prōptè,immobiliter,& faciliter operari: modo hoc omnia experitur aliquis in ꝓpria volūtate. Quarto,quia bonū rationis est bonū virtutis, modo istud bonum non pertinet ad appetitum sensitiuum,quia nō mouetur in tale bonum, sed magis de iustitia,etiā,quod est in appetitu sensitiuo, quod patet falsum etiam secundum aliquos ipsorum.

Alia est opinio,quæ ponit, quod voluntas potest accipi,vt natura, & sic virtutes morales nō sunt in ipsa,quia vt sic debet manere indeterminata;vel vt deliberatiua,& sic in ipsa sunt virtutes morales: tamen ista opinio parum valet,quia voluntas, vt deliberatiua,libera est.

Quarta opinio mediat inter istas, & est magis probabilis, quia ponit aliquas virtutes in voluntate,vt iustitiam; & alias in appetitu sensitiuo, vt reliquas.

Prima Propositio, quæ concordat omnes istas opiniones,est,quod virtutes morales sunt subiectiuè, & essentialiter in voluntate,& in appetitu sensitiuo, quæ ligat plures qualitates, quæ subiectiuè sunt in voluntate,& in appetitu sensitiuo, & alia in voluntate. Sed tunc contra hoc sunt dubia.

Primum est,quia humana virtus videtur esse vna simplex qualitas,& sic non includit plures qualitates, nec per consequens est in diuersis potētijs subiectiuè. Secundum, quod ibi debet poni virtus per essentiam, vnde est bonū rationis: hoc est in voluntate,non in appetitu sensitiuo,nisi per participationem,& ideo non debet ibi poni, nisi participatiuè. Tertium, quia tunc sequeretur, quod nullus esset virtuosus,quod falsum est.

Dicendum tamen his non obstantibus,quod virtus moralis includit, & ligat qualitatem existētem in appetitu sensitiuo inclinando ipsum ad exequendum electionem voluntatis, & sic virtus moralis subiectiuè partim est in voluntate, & partim in appetitu sensitiuo. Hoc autem probo sic. Non est maior simplicitas in virtute morali, quam in sanitate corporali, quia vtraque ponitur in prima specie qualitatis. Item contra: Naturalia habent maiorem vnitatem, quam moralia: sed sanitas corporalis non est simpliciter qualitas, sed ligat plures qualitates, nam vt dictum est prius,nō est nisi ipsi humores proportionati,non inter se,sed respectu ad naturam; ita quod isti humores per hoc, quod est congruum naturæ, trahunt ad hoc, quod fiat sanitas, vt scilicet sunt fundamentum talis congruentiæ. Non enim sanitas dicitur talis respectus congruētiæ;nec humores abstractè, vt sunt qualitates præcisè, sed est ipsi gumores, vt fundamentum congruentiæ,sic patet de pulchritudine, non enim pulchritudo faciei est qualitas nasi, vel oris solum, sed effectio cuiuslibet partis faciei, & coloratio similiter secundum quod congruit, & tamen omnia ista, vt conueniunt, dicuntur vna pulchritudo faciei, & tamen est ibi forma qualitas superaddita: sed omnia ista, vt conueniunt,sunt vna sanitas, vel vna pulchritudo resultans ex humoribus, vel qualitatibus, & ideo facta variatione in aliquo humorum, statim perditur sanitas, quia illi humores dicuntur sanitas,inquantum sunt fundamentum commune huiusmodi conueniētiæ, nec ingrediuntur intrinsece rationem sanitatis, vt dictum est. Idem ergo est in virtute morali,quod ligat plures qualitates,quæ omnes sunt fundamentū conuenientiæ in ordine ad hominē,per quod patet, quod virtus moralis potest esse in pluribus subſtantijs,sicut sunt qualitates. Secundo: Quando aliqua concurrunt per modum vnius totalis actus in ratione principij, debet poni in quolibet ipsorum aliquod fundamento, seu conuenientia: sed appetitus sensitiuus concurrit ad actum virtuosum in ratione vnius principij, quod patet ex circumstan-

cumstantijs requisitis in actu virtuoso; oportet enim, quod sit ibi electio, & firmitas, quæ ad voluntatem pertinent, & promptitudo in exequendo, & obedientia appetitus ad exequendum electionẽ voluntatis, quod ad appetitũ sensitiuum pertinet, & sic de multis alijs; ita quod appetitus, & volũtas se habent ibi in ratione vnius principij, & ideo habitus virtuosus, vnus existens, debet perficere vtramque potentiam.

Tertio: Cui competit ratio virtutis, & virtus, per locum à definitione: sed habitui perficienti appetitum sensitiuum, & intellectiuum, & non habitui perficienti sensitiuũ tamen conuenit definitio virtutis, quia virtus est quę habentem perficit, & opus eius bonum reddit; modo habẽs est ipse homo, qui non est perfectus moraliter, nisi perficiatur secundum voluntatem, & secũdum appetitum sensitiuũ, secundum quæ est principium talis actus. Verum si esset electio recta in bonitate, appetitus esset rebellis, tunc operaretur cũ tristitia, & non esset perfectus homo, nec opus eius esset bonum simpliciter, sed secundum quid, vt virtuosum est agere delectabiliter.

Quarto: Quãdo alicui attribuitur nomen, & definitio ex caractherizatione facta per relationem, idest, inquantum est fundamentum relationum, nõ debet sibi attribui, nisi illis simul, super quæ fundatur relatio, vel quæ sunt fundamentum relationis: sicut patet, quod pulchritudo faciei non attribuitur, nisi omnibus qualitatibus, & tractionibus, quæ requiruntur ad rationem cõgruentiæ pulchritudinis: sed virtus moralis attribuitur qualitatibus, vt sunt fundamentũ relationis conuenientiæ, & decentiæ: sed homo non dicitur se habere congruè, nec decenter, nisi se habeat secundum appetitum sensitiuum, & secundum voluntatem, vt putà, nisi eligat per voluntatem, & firmetur in bonum rationis, & nisi appetitus sit domatus. Vnde si sit defectus in aliquo istorũ, dicitur, quod homo non est talis, qualis debet esse, vel qualem decet ipsum esse in materia virtutis. Hoc autem ostenditur auctoritate, nam, vt patet 6. Ethic. Virtus est habitus elicitus, & etiam virtuosus firmiter, & immobiliter agens. Hoc autem pertinet ad voluntatẽ. Item 3. Ethic. temperatus, vel castus dicitur, quasi domatus, quia appetitus debet esse domatus, & castigatus ad modum catulorum, qui castigãtur. Idem 7. Ethic. patet ex differentia inter temperatum, & continentem. Temperatus enim eligit bonum rationis, etiam in hoc conuenit cũ continente, & differt ab intemperato: temperatus enim habet appetitum domatum, & obedientem, vel exequentem electionem voluntatis, & in hoc differt à continẽte, qui licet habeat electionem rectam, non tamen habet appetitum domatũ, & ideo non dicitur virtuosus, nec temperatus. Primum, scilicet eligere secundum rectam rationem, pertinet ad voluntatem. Secũdum, scilicet, domatum, pertinet ad appetitum, & quia ista duo sunt de ratione virtutis, ideo, &c. & hoc idem patet, quia sicut aggenerati habitus est delectare, quod non esset, si esset repugnantia in appetitu sensitiuo.

Tunc ad primam difficultatem, Dicendum, quod alia est vnitas realis & metaphysica, & alia vnitas moralis: in eo enim, quod moraliter loquendo dicitur vnũ, includuntur aliqua metaphysicè, & realiter sunt multa, vt patet in pulchritudine, in qua includũtur color, & figura oculorum, & nasi, & oris, & sic de alijs, quæ sunt realiter multa, tamẽ sunt nisi vna pulchritudo faciei. Temperantia etiam non est vna simpliciter qualitas, vnde sicut est alia inclinatio, & delectatio respectu cibi, & respectu vini, & respectu malorum aliorum, in quibus diuersi diuersimode delectantur, & ab ipsis trahuntur, aliqui qui delectantur multũ allijs, vel falsa, non delectantur in lacte, & è conuerso aliquando accidit. Ideo habitus moralis in omnibus istis secũdum rectam rationẽ non est vna simplex qualitas, nisi pro quanto induit rationem congruentiæ, secundum quod aliquis in omnibus istis se habet, vt conuenit, & sic dicitur vna qualitas moralis, quæ tamen multas partiales qualitates copulat, & sic temperãtia vna complectitur multas qualitates partiales, propter hoc, quod mediant respectu diuersarum passionũ, & inclinationum humanarũ extra medium rationis: Ita complectitur multas propter virtutẽ ipsius agentis, quod est vnum constitutum ex voluntate, & appetitu, & secundum vtrumque oportet, quod homo bene se habeat: & ideo complectitur plures qualitates partiales, quarum quædã sunt in voluntate, quædam in appetitu, & sic non est vna simplex qualitas realiter, sed moraliter loquendo est vna. & sic realiter loquendo, non est in vno subiecto, sed moraliter loquendo bene est in vno subiecto, quia in vno subiecto principio morali, quod est vnum principium, & vnum subiectum, respectu habitus, & actus moralis.

Ad secundam dicendum, quod quælibet qualitas essentialiter concurrit ad hoc, quod habeat fundamentum congruentiæ, & condecentiæ, quia decet hominem esse ordinatum secundum vtramque potentiam, & vtrumque est bonũ rationis; non enim appetitus sensitiuus in homine, habet rationẽ cuiusdam principij, vel perfectibilis separatim, sed constitutum ex voluntate, & appetitu sensitiuo habet rationem vnius principij, & vnius perfectibilis, & maxime appetitus sensitiuus cõiunctus rationi dicitur rationalis per participationem, & regulatus per rationem participatam, siue illa sit cogitatiua, vel æstimatiua, siue sit ipsa ratio negocians circa singularia. Et ideo cum dicitur, quod bonum rationis solum pertinet ad voluntatem essentialiter, falsum assumitur, quia ad appetitum sensitiuum pertinet, inquantum coniungitur rationi, & regulatur ratione particulari.

Ad tertiam, quod loquẽdo de virtutibus in suos, aliquis potest esse castus sine hoc, quod appetitus sit domatus, quia nõ habent per assuefactionem, & Deus non vult facere miracula, ut in homine virtutes reprimat, vel domet appetitũ sensitiuum, & hoc facit ad confirmandum fidem, & ad argumentum meriti; verum tales virtutes præcisè sunt in voluntate: sed castus castitate acquisita necessario habet appetitum domatum. Sed tamen dubium videtur hic, quod per rationes prædictas, videtur quod prudentia ingredi debeat intrinsecè rationem virtutum moralium, quia homo est vnum principium, & requiritur, quod sit decenter se habens, nõ solum secundum voluntatem, & appetitum sensitiuum, sed ẽt secundũ rationẽ: Sed hoc magis patebit infra.

Per dicta patet ad argumenta opinionum vtriusque partis, & ad principalia, quod procedunt modis suis. Probant enim, quod sint in appetitu, sed nõ præcisè; & quod in voluntate, sed non præcisè, conse quenter falsum concludunt, & non valent.

QVAE-

Quæstio II.

DE VIRTVTIBVS CARDINALIBVS.

ARTICVLVS I.

Vtrum quatuor virtutes Cardinales sint species specialissimæ virtutis, vel species generales, & subalternæ.

VIDETVR, quod sint species specialissimæ, & non subalternę, quia aliter diuisisset malè, & inartificiosè virtutem. Diuisio enim artificiosa debet fieri primo in species immediatas, & magis generales, & exinde fieri species specialissimas, & modo Philosophus immediate diuisit virtutem in alias ab istis cardinalibus, vt patet in lib. Ethic. ergo.

Contra. Tullius 2. Reth. qui dicit, quod tota summa boni, honesti, & virtutis diuiditur in istas quatuor virtutes generales. Respondeo, punctus quæstionis est, quod aliqui addunt modos generales virtutum, qui reperiuntur in omni, & in qualibet virtute. Omnis enim virtus habet quatuor modos generales, puta refrenare id, quod est cõtra rationẽ, firmare in bono rationis, reddere, &c. Quod verè appropriatur temperantiæ, quia passiones, quæ magis trahunt & inclinant, maxime indigent refrenatione. Releuare fortitudini, quæ respicit pericula, quæ maxime expellunt à bono rationis. Reddere, quod suum est, Iustitiæ, quia in ordine ad alterum maximè indiget homo reddere, quod suum est. Si enim ipsi quilibet satis sollicitus est reddere, quod suũ est, præcipitur a prudentia, quæ est medium timoris, quod dictatum, & præceptum esse debet per prudentiam. Istæ ergo virtutes cardinales dicuntur propter istos modos principales, qui sunt communes omni virtuti, sed tamen magis principaliter vnus modus relucet in vna virtute, quam in alia. Ideo illa virtus ab illo modo denominatur, vt dicuntur cardinales, quia per excellentiam habent istos quatuor modos generales, qui minus principaliter in alijs reperiuntur, & sic aliæ virtutes reducuntur ad istas, sicut partes potentiales, non sicut partes substantiuæ; ita quod aliæ vel sunt virtutes speciales habentes partes potentiales, non substantiuas.

Prima propositio, quod à virtutibus moralibus specificè distinctis possunt abstrahi rationes quidditatiuæ, & specificæ generales, concedo tamen sunt de ratione quidditatiua ipsius virtutis: ita quod istæ rationes sunt rationes specificæ speciales vel specialissimæ, & sic oportet, quod sint species subalternæ, in quas immediatè virtus descendit, & diuiditur, & istæ iterum diuiduntur in alias species specialissimas, & istæ sunt virtutes Cardinales. & hoc probatur, quando aliqua conueniunt in aliqua ratione quidditatiua contenta sub ratione quidditatiua vniuersaliori, illa habent rationem abstractã quidditatiuã, in qua specificè conueniunt, sicut homo, & equus conueniunt in sentire, quod est ratio communis continens sensibilia, ideo conueniunt in genere subalterno, vel specie subalternata: sic virtutes istæ quatuor cardinales sub virtute: ratio enim virtutis quidditatiua est bonum rationis, puta facere, quod decet in qualibet materia sub ista ratione continentur temperantes, nec homo temperatus refrenãdo passiones, vt ratio dictat in tali materia, & ista decet hominem in tali materia. Continetur etiam firmitas contra passiones, quę attrahunt à bono rationis, quia natura obiecti aliquando habet, quod abstrahit à bono, vt passiones tristabiles, & ideo bonitas in talibus est, vt homo firmetur in bono rationis contra tales passiones tristabiles: sed bonitas rationis consistit in hoc, quod homo temperet passiones, & delectationes, quæ contra rationem attrahunt. similiter de iustitia, & prudentia sumamus. Et istæ rationes sunt quidditatiuæ respectu inferiorum, & specificæ, quia si quæratur, quid est sobrietas, potest dici, quod est quædam temperantia. quid castitas, quædam temperantia, & sic de alijs contentis sub istis virtutibus cardinalibus, quæ sunt species subalternæ, in quas virtus immediate descẽdit, & quæ euacuat totũ ambitũ virtutis moralis, & habent sub se species specialissimas quidditatiue contentas sub se.

Quod autẽ dicitur, quod aliæ virtutes sunt partes potentiales, hoc non potest stare; tum quia totum potentiale operatur per partes potẽtiales, vt anima per potentias suas, modo istæ virtutes non operantur per alias; tum quia totum potentiale est nobilius partibus suis, modo religio, vel latria, quæ est pars iustitiæ, est nobilior, quam iustitia tamen, quia difficilius est pugnare cõtra iram, quam contra passionem delectabilem, ideo mansuetudo magis debet dici virtus principalis, & cardinalis, quam temperantia; tum quia pars potentialis subiectiuè est in suo toto modo; aliæ virtutes non sunt in cardinalibus.

Secunda Propositio, quod cardinalitas debet attribui istis quatuor in generali, vt sunt species subalternæ, non vt sunt species specialissimæ, nimirum tẽperantia, quæ est virtus cardinalis; non est enim singularis, vel specialis virtus, quæ sortitur nomen temperantiæ: sed est ita communis, quod habet multas sub se, & sic de alijs. Virtus enim Cardinalis dicitur, quæ respicit obiectum commune, & habet modum generalem circa ipsum, vt tẽperantia refrenat omnem passionem attrahentem à bono rationis, & habet moderari, & tẽperare ipsam, secundum quod decet hominem. & ideo Parsimonia, quæ est propriè temperantia in cibo, nõ est illa quidem virtus cardinalis, & hoc patet, quia temperãtia magis relucet circa passiones concupiscẽtiæ.

Dicendum ergo ad quæstionem, quod virtutes cardinales quatuor non sunt species specialissimæ: sed sũt species subalternatiuæ, & generales, in quas immediatè virtus moralis diuiditur, non vt sciamus, sed vt boni fiamus, & ideo Philosophus non curauit tradere diuisionem virtutum artificialem.

ARTICVLVS II.

De Temperantia.

Vtrum Temperantia sit virtus cardinalis.

VIdetur, quod non, quia virtus cardinalis debet esse vna: sed temperantia non est vna, sed sub ipsa continentur multæ puta Virginitas, &c. Contra est Tullius 2. Reth. qui dicit Temperantiam virtutem cardinalem.

Prima propositio, quod Temperantia est virtus Cardinalis, quia illa virtus dicitur Cardinalis, quæ est prima, & immediata species sub virtute contenta, determinans sibi generale obiectum, & generalem modum, vt patet ex dictis immediatè: sed sic est de temperantia: habet enim modum generalem contentum sub bono rationis, puta moderari, siue temperare passiones delectabiles, est bonum rationis. Homo enim indiget tali tempore ad hoc, quod bene se habeat in passionibus talibus, quæ nimis impellunt hominem, & impediunt à bono rationis, & ideo requiritur in talibus moderatio & temperatio: habet etiam obiectum commune, quia omnia delectabilia quæ habent modum attrahentis à ratione, sicut est appetitus scientiæ, & cibi, & potus, & huiusmodi, in quo homo communiter immoderatè delectatur, sunt obiectum, circa quod ipsius Temperantiæ, & ideo dicitur esse virtus Cardinalis.

Secunda propositio, quod sub Temperantia continentur 39. virtutes, non sicut partes potentiales, sed sicut partes substantiúæ, & sicut species specialissimæ. Circa quod sciendum, quod Temperantia consistit in temperie, & moderamine, vnde dicta est. Temperies autem ista est circa quatuor, puta circa passiones exteriores, circa passiones interiores, quæ sunt duplices, scilicet animales, & rationales: & circa actus exteriores, & secundum ista quatuor sumuntur species Temperantiæ. Passiones enim exteriores diuiduntur in passiones, gustus, & tactus. Licet enim gustus sit quidam tactus, tamen passiones quædam sibi appropriantur, licet forte istæ etiam magis sint in tactu, quam in gustu, vnde secundum istas duplices passiones sumitur prima diuisio Temperantiæ: passiones autem gustus tripliciter possunt sumi. Primo, quantum ad principalem actum, & tunc est vna virtus moderatiua, vel passionum, quæ dicitur Castitas; vel quantum ad actus annexos principali, scilicet in colloquijs & oritur Pudicitia, & istæ duæ virtutes moderantur passiones tactas, tam principales, quam annexas modo humano. sed est tertia Virtus vtrorumque, quæ supereminenter ista moderatur, & dicitur Virginitas. Passiones autē, quæ gustui appropriatur, dupliciter possunt moderari, vno modo communi & humano, alio modo speciali & supereminenti. Modo communi oritur dupliciter virtus, secundum quod in illis reperitur duplex delectatio, vna in potu, siue in cibo humido, & dicitur Parsimonia, cui opponitur Ingurgitatio, & distinguuntur istæ virtutes, qpod patet, tum quia vitia opposita distincta; tum quia separantur ab inuicē; vnde sunt aliqui valde sobrij in potu, qui tamen non sunt parci in cibo. Si autem sit moderatio in talibus modo supereminenti, tūc dicitur Abstinentia, vt est Ieiuniū, non est de necessitate salutis absolutè, nec etiam vtilis humani absolutè: sed est institutum ab Ecclesia, sicut actus supererogationis. Et sic habemus sex virtutes moderatiuas passionū exteriorum, scilicet Tactus & Gustus.

Respectu vero passionum interiorum animaliū sunt duæ virtutes, ira enim & appetitus vindictæ sunt duæ passiones interiores animales, & licet istæ non separentur in brutis, tamen in homine separātur. Aliquis enim post iram sedatam non appetit vindictam, est ergo vna virtus moderatiua iræ, & dicitur Mansuetudo: alia est respectu appetitus vindictæ, vel pœnæ, & dicitur Clementia, vnde clemens dicitur condonatiuus pœnarum, & huic opponitur Crudelitas, & ideo alia est virtus a mansuetudine. Respectu autem passionum exteriorum rationalium, in quibus homo non communicat cum brutis, sunt multæ virtutes. Vna est enim passio communis, scilicet desiderium, & aliæ sunt multæ speciales: desiderium autem multiplicatur secundum ea, quæ desiderantur. Est enim quoddā desiderium respectu bonorum, & istius est quietatiua Philotomia, quæ est moderatiua appetitus honoris proprij, & hoc modo humano: modo autem supereminenti moderat talem appetitum Humilitas, vel Honestas, & fortè si bene inspiceretur humilitas, idem est quod Philotomia. Aliud est desiderium sciendi, in quo curiosi excedunt, & hoc temperat Studiositas, quæ inclinat ad studendum, quando oportet, & vt oportet: Tertium est desiderium diuitiarum tam naturalium, quam artificialium, cui opponitur Tenacitas. Sub Sufficientia autem continetur Paupertas.

Passiones autem spirituales tres, scilicet amor, & gaudium in concupiscibili, & audacia in irascibili respectu amoris sui, in quo aliqui tamen excedunt, qui non tenent fœdus cum aliquo, propter amorem quem habent ad se, oritur virtus, quæ dicitur Fœdus, secundum quod Apostolus dicit, quod aliqui sunt sine fœdere propter carentiam istius virtutis; & quia nimirum intensè seipsos diligunt. Respectu gaudij dicitur Eutrapelia. Respectu autem audaciæ dicitur Timor, secundum quod aliqui dicuntur turbulēti: sed è conuerso aliqui splendidi, & gratiosi, & ponitur ista virtus circa gestus faciei, eo quod maximè tales gestus exteriores in facie relucent. Circa vero alios gestus corporis oritur virtus, quæ dicitur Compositio, cui opponitur Dissolutio. Circa habitum autem exteriorem oritur virtus, quæ dicitur Tacitur nitas, & est ista alia virtus ab Affabilitate, quæ prius posita est sub iustitia, nam Affabilitas est in conuiuere ad alterum, vt homo gratiosè conuiuendo cum alio in colloquijs, & ideo reducitur ad iustitiam. Taciturnitas autem non est in conuiuio ad alterum: sed homo sic moderatus in actibus exterioribus colloquendo, & sic quod vigintinouem sunt species virtutum contentæ sub Temperantia, quia de qualibet facta interrogatione per quid? potest responderi, est quædam temperantia, vnde sobrietas est quædam temperantia, & similiter de alijs; & ideo Temperantia, vt est virtus communis ad istas est virtus Cardinalis. Ad argumentum dicendum, quod Temperantia est vna species subalterna non specialissima, & ista vnitas sufficit ad virtutem Cardinalem.

ARTICVLVS III.

DE FORTITVDINE.

Vtrum Fortitudo sit virtus Cardinalis.

VIdetur, quod non, quia non habet rationem boni, quod enim homo exponat se morti pro bono communi, cuius non est particeps, non videtur esse bonum, quilibet enim debet magis diligere bonum proprium, quam bonum alienum, cuius nullo modo sit particeps. Contra est Aristoteles, & Tullius.

Respon-

Respondeo: sit prima propositio, quod Fortitudo potest accipi quinque modis, vt patet 3. Ethicor. vna namque est fortitudo bestialis, quæ est ratione violentiæ, sicut enim brutum animal liberum fugit & non resistit, vt patet in sacrilego, & tamen quando videt se vndique inclusum, ne capiatur, fortiter resistit; sic aliqui si possent euadere periculū, libenter fugerent, & tamen quando vident se inclusos, ita quod non possunt euadere nisi pugnando, tunc fortiter pugnant, & ista est fortitudo bestialis. Alia est fortitudo militaris, quæ est in bello, quando homo habet habitum pugnandi, & se habendi in bello per experimenta, quæ aliàs expertus est, & ista est necessaria tempore guerræ. Tertia est politica, quæ est propter honorem, sicut est in istis hastiludijs & torneamentis, in quibus exercent se ad honorem consequendum, nec est ibi periculum mortis saltem ex intentione. Quarta est, quæ procedit ex inexperientia, quia aliquis non est expertus pericula mortis, ideo non reputat illa, & exponit se illis: sed tamen quando sentit ictus primos, fugit. & istæ quatuor non sunt virtutes. Quinta autem, quæ sola est virtus, quæ aggreditur prompte periculum mortis, & ex habitu, & hoc propter maius bonum, quam sit vita propria, vt propter Rempublicam. Et non accipitur hic fortitudo in speciali, nec est in mortis periculo solum, sed est virtus generalis respectu cuiuscumque terribilis, & sic est virtus Cardinalis. Quod potest probari, sicut probatum est de Temperantia, quia respicit obiectum commune, ideſt omne quod obruit rationem, & habet rationem expulsam à medio rationis, & habet modum communem, scilicet firmiter contra talem obruitionem, & sub ista fortitudine, quæ vocatur Cardinalis ponitur Fortitudo particularis, quæ est in periculis mortis, quia ista retinet nomen fortitudinis, & sunt etiam multæ aliæ virtutes sub ista contentæ, vt statim patebit.

Secunda Propositio, quod sub Fortitudine, quæ ponitur virtus Cardinalis, continentur quidditatiuè multæ particulares fortitudines, quæ non sunt partes potentiales ipsius, sed partes substantiuæ, & species, quamuis appropriatè retineāt sibi nomen fortitudinis.

Vbi notandum, quod tria sunt repellentia à bono rationis, scilicet Timor, Desperatio & Tristitia. Timor autem potest esse respectu vltimi terribiliū, quod est mors, & sic dicitur fortitudo specialis, quæ respicit terribilia, vbi est periculum mortis, & tunc oritur Securitas, quæ in talibus firmat. licet enim aliqui dicant, quod Securitas non est virtus, sed circumstantia in virtutibus, tamen dicendum, quod virtus est, isto modo accipiendo, quia habet obiectum speciale distinctum ab obiectis aliarum virtutum, etenim timens & pauidus non est perfectè bonus propter defectum istius virtutis.

Desperatio autem est respectu boni, vel respectu mali. Potest esse respectu boni ardui, à quo aliquis cadit desperando, vel cadere potest, & contra talem casum firmat, & dirigit Magnanimitas: vel respectu boni non ardui, & dicitur Fiducia, vel Confidentia, secundum quod aliqui dicuntur esse bonæ spei, & bonæ fiduciæ, nec est idem quod Magnanimitas, quæ est respectu boni ardui.

Respectu autem tristitiæ sunt multæ virtutes, secundum quod tristitia multiplicem ortum habet. Potest enim oriri tristitia ex aduersitate, quæ est in bonis fortunæ, sic etiam oritur virtus firmans, quæ dicitur Aequanimitas, quādo aliquis æquo animo tolerat iacturam bonorum fortunæ, sicut fecit Boetius, quoniam istam habuit ipse, quando fecit librum de Consolatione. Nec est eadem virtus quod Patientia, quæ est ad sustinendas tristitias illatas, vt patebit statim. Vel ista tristitia oritur ex iniurijs illatis per violentiam, & tunc oritur duplex virtus; vna est, quæ firmat contra tales tristitias exterius, ne homo obruatur per illas, & dicitur Constantia, & hanc habuit beatus Thomas: alia, quæ firmat interius, vt homo sustigatur, nec tristetur interius, & dicitur Patientia. Et sunt distinctæ virtutes istæ duæ, quia licet communiter concomitentur, tamen aliquando separantur: aliquando enim homo obruitur exterius per tribulationes, & tamen patitur interius & tristatur, licet non contra rationem; aliquando enim oritur tristitia ex aduersitate, quæ prouenit ex diuisione propriæ substantiæ, & sic habetur virtus Magnificentiæ, quæ est species fortitudinis, nō autem Liberalitas, quæ non est respectu tristitiæ. Aliquando tristitia oritur ex diuturnitate temporis, quæ generat tædium, quando scilicet nimis expectatur, quia spes, quæ differtur affligit animam, & sic oritur Longanimitas, quæ non est idem quod Patientia, quia Patientia est respectu malorum: aliquando autem oritur tristitia ex opere, quod fit cum tædio, & sic oritur virtus, quæ dicitur Strenuitas, vel Probitas, cui opponitur Accidia: Vel alia oritur tristitia ex perseueratione, quia ex conditione nostræ naturæ in difficultatibus statim volumus ab opere suscepto desistere, contra quod ponitur Perseuerantia, quando aliquis immanet operi & rationi, vnde etiam sibi opponitur Pertinacia, quæ immanet contra rationem. Ex his patet quod quatuor sunt species fortitudinis, vt est virtus generalis, & ex hoc patet, quod est virtus Cardinalis, quia istas continet sub se, & ad interrogationem factam de qualibet istarum, quid est? respondetur, quod est quædam Fortitudo firmans hominem contra repulsiuū à bono rationis in tali materia.

Ad argumentum dicendum, quod Fortitudo & actus eius est bonū, quia mori pro bono communi, dato quod aliud bonum non speraret, est bonum: exponere enim minus bonum, puta vitam suam pro maiori bono, ideſt pro bono communitatis, videtur bonum & virtuosum est, dato quod aliud non sequatur.

ARTICVLVS IIII.

DE PRVDENTIA.

Vtrum Prudentia sit virtus Cardinalis.

VIdetur quod non, quia est virtus intellectualis, cum sit in intellectu: non ergo moralis, nec Cardinalis. Contra est Tullius & Aristoteles 6. Ethic.

Prima propositio, quod Prudentia est virtus Cardinalis. Vbi notandum, quod homo virtuosus habet quinque actus. Primus est bene consiliari: secundus est sententiare de consiliatis: tertius est vltimatum videre, quod dicitur præcipuè ipsius intellectus, cum dicit, fac hoc componendo propositionem imperatiuam: quartus est eligere, quod præceptum est: quintus est operari secundum elec-

tio-

ctionem, & exequi quod sententiatum est à ratione. Modo tertius actus, scilicet vltimatum videre, siue præcipere, est actus principalis, & proprius ipsius Prudentiæ, quod patet, quia iste est actus formalis, & principalis ipsius Prudentiæ, quo posito omnibus alijs positis dicitur fatuus. Modo sic est de isto vltimato videre, dato enim quod aliquis bene consilietur, & bene sententiet, & si non bene præcipiat, dicendo fac hoc, reputatur fatuus; vt patet in multis, qui sunt optimi consilij dicendo, discurrendo, & inueniendo rationes hinc inde, & etiam optimè sententiando, dicendo quod est melius omnibus præteritis, & tamen non præcipiunt dicendo, hoc fac, & per consequens non eligunt, & isti reputantur fatui. E conuerso aliqui deficiunt in consilio, & in sententia, tamen sequendo consilium & sententiam aliorum præcipiunt, & sic faciunt, secundum quod vident ex consilio, & iudicio aliorum faciendum, & dicuntur Prudentes. & confirmatur, quia actus Prudentiæ talis est, quod ipsum concomitatur operatio, & ideo dicitur quod Prudentia non indiget virtute, quia habet opus virtuosum, consequens modo consilium & sententiam à consiliatis non sequitur necessario operatio, & ideo bene indiget virtute morali ad operandum, sed tale vltimatum dicere non indiget, quia ad prius sequitur opus. & licet ad talem actum, qui est præcipere, ideſt componere propositionem imperatiuam, dicendo hoc fac, voluntas intellectum detinet, tum iste actus formaliter & elicitiuè est ipsius intellectus, & isto posito in intellectu sequitur necessario actus in voluntate, vt eligat secundum tale videre, & secundum tale præceptum conformiter, & in hoc non sequitur voluntas naturam obiecti; nec etiam videmus, quod intellectus potest præcipere præter naturam obiecti hoc facere, secundum quod determinatur à voluntate. Et ex hoc patet, quomodo libertas non stat in vna potentia præcipuè, sed essentialiter stat in duabus, puta in voluntate determinante, & in intellectu præcipiente, & tunc voluntas necessario eligit conformiter præcepta intellectus, & sic dicitur quod voluntas mouet se per accidēs, quia determinat intellectum ad præcipiendum, ad quod præceptum mouetur; voluntas necessario cōformiter. Sic ergo actus principalis & formalis prudentiæ est præcipere non determinando, quia hoc pertinet ad voluntatem, secundo & vltimatè videndo: & hoc est quod dicitur Ethic. quod Synesis est dicere mente, ideſt præcipere, dicendo hoc fac. dicitur autem Prudentia virtus Moralis, tum quia accipitur ex consuetudine, sicut virtus Moralis, quia ex frequenti videre acquiritur habitus Prudentiæ, quo homo inclinatus est, & aptus est ad tale videre, & ad tale præceptum, tamen quia non separatur à virtutibus Moralibus, sicut illud præceptum non separatur ab actu voluntatis, determinat intellectum ad tale præceptum, vel saltem non separatur à voluntate, si voluntas determinet intellectum sine aliquo actu. Et ex hoc patet, quod est virtus Cardinalis, quia habet obiectum commune, puta bonum hominis, & modum generalem, scilicet præcipere quod est rationis.

Secunda propositio, quod Prudentia habet multas species sub se, sicut dictum est aliquando de duobus, scilicet Temperantia, & Fortitudine: de iustitia autem aliàs dictum est, & possunt sumi istæ **species secundum actus Prudentiæ, quos exigit a-**

A ctus principalis, vel secundum illos, qui adiuuant actum principalem, & alios, quos actus principalis requirit. Actus enim principalis, in quo consistit essentialiter Prudentia, est ipsum præcipere, præcipere autem exigit consilium, quia non posset præceptum bene dari, nisi esset præconsiliatio, & sic oritur Eudulia, quæ est bene consiliatiua, & dispositio naturalis ad hoc dicitur Eustochia; sicut Solertia dicitur quando in speculatiuis, alias statim inuenit medium ad aliquod propositum. Actus autem principalis requiritur, quia multi sunt bene
B consiliatiui, & boni inuentiui, qui tamen malè sententiant, & ideo requiritur alia Synesis, quæ est in bene sententiando, secundum naturā obiecti præconsiliati, & istæ virtutes modo communi & humano se habent ad illos duos actus solum. & ideo tertia virtus respectu vtriusque, quæ se habet modo supereminenti, & quasi non humano, sicut dicitur, quod aliqui, qui se habent in talibus sicut esset consiliabilis, & ista virtus dicitur Gnome, de
C qua habetur 6. Ethic. 12. cap. requiritur etiam legis positiua, quæ indiget Epicheia, & sic habentur quatuor virtutes, quæ oriuntur ex actibus requisitis ad principalem actum, & vendicet sibi nomen prudentiæ. Respectu autem eorum, qua iuuant prædictos actus, sunt multæ virtutes; vna est quæ enumerat consequentes omnes prædictos actus, & hæc est virtus Sollicitudinis, quia negligentes in prædictis actibus communiter deficiunt; specialiter autem primum actum, scilicet consiliari tria adiuuant: aliud est, quod adiuuat consilium, quod se tenet ex parte hominis conseruantis, puta quod sit concors cum alijs operationibus humanis, & in ijs quæ videntur consentire rationi: qui
D non vult concordare, sed proprium sensum sequi, dicitur irrationabilis & fatuus, & ideo requiritur virtus, quæ dicitur Rationabilitas. Duo autem sunt, quæ requiruntur respectu alterius, puta inordine ad alterum: vnum est, quod petat consilium à quibus oportet, & sicut oportet, quia nemo sibi sufficit in consiliando, & sic dicitur Consiliaris, in quantum ille dicitur consiliabilis, qui bene scit consilium petere, nam inquantum aliquis in se bene scit inuenire, melius est conferre, & consiliari, quia hoc pertinet ad Eüduliam.

E Aliud est, quod acquiescat consilio, secundum quod ratio dictat, & tunc dicitur persuasibilis secundum actum, scilicet sentire: Iuuant etiam tria. Oportet enim, quod ad bene sentiendum aliquis retineat præterita, per quæ potest de præsentibus melius sentire propter experientiam præteritorū, applicando ad sentiendum de præsentibus: requiritur etiam comprehensio præsentium actuum humanorum, & hæc dicitur intelligentia secundum
F Tullium, secundum Aristotelem dicitur visum habere, vel accipere. Vlterius requiritur applicatio istorum in particulari, secundum conditiones singulares, & secundum circumstantias quæ in sentiendo sunt attendendæ, & tunc dicitur circumspectio, quæ considerat singularia in iudicando, vel sentiendo.

Respectu autem actus, tertia & principalis, scilicet præcipere, homo iuuatur per duo, scilicet per Cautelam, quæ est respectu mali, quia quando homo est in præsenti præcipere, vel in actu, debet semper agere cum cautela, considerando mala, quæ possent impedire actum virtuosum, & præcauendo diligenter à tali offendiculo, quod potest occurre non

re non in consilio, vel in Eubolia, sed in præcipere & opere, vnde oppositum vitium dicitur Præsumptio, & Incautela. Requiritur etiam ibi tanquam adiuuans consideratio bonarum circumstantiarū, quę in actu sunt ponendæ, & bene considerandæ, vt proinde faciat opus virtuosum, & sic oritur Prouidentia, quę est respectu bonarum circumstantiarum, quæ possunt in actu concurrere in prouisione, sicut Cautela, est respectu malarum, quę debent vitari, & sic sunt nouem virtutes coadiuuantes etiā quatuor principales.

Ad argumentum dicendum, quod actus principalis Prudentiæ est ipsa prudentia, eirca ea quæ sunt in intellectu practico, tamen in voluntate requirit habitum determinantem intellectum ad talem actum; tum quia istud componere non semper sequitur naturam rei, sed habitum, vel passionem, vel determinationem voluntatis, quæ ad hoc potest intellectum determinare, & mouere, ideo actiuè, vel determinatiuè attribuuntur voluntati; formaliter autem & elicitiuè est ipsius intellectus, & ad ipsum sequitur motus conformis, ideſt electio conformis in ipsa voluntate, & sic homo mouet seipsum liberè ratione istarum duarum potentiarum.

ARTICVLVS V.

DE PRVDENTIA.

Vtrum Prudentia sit vna in tota Morali materia.

VIdetur, quod non, quia aliæ virtutes Morales, quæ respiciunt solum materiam moralē sunt plures: ergo & Prudentia. Contra, 6. Ethic. dicitur, quod vna in tota materia morali. Respondeo, Punctus quæstionis in hoc est, quia sunt diuersi modi dicendi. Vna enim est opinio Aristotelis, quod est vna Prudentia in tota materia Morali. Alia est, quod non est vna, sed multiplicatæ secundū diuersos modos, sicut & aliæ virtutes Morales. Mouentur illi de ista opinione, quia ita generalis est potentia Voluntas, sicut Intellectus: sed non obstante generalitate voluntatis, plures virtutes Morales ponuntur in ipsa circa materiam moralem: ergo & in intellectu. Secundo: istæ Prudentiæ separantur, vel secundum diuersas materias, vnde Legista est valde prudens in his, quę pertinent ad alterum, & tamen in ijs, quæ pertinent ad ipsam naturam, vel ad bellum valde imprudens. E conuerso miles prudens in bellis, sciens optime omnia prudenter ordinare, & tamen in causis iudicandis valde fatuus, & sic de multis alijs: ergo diuersæ sunt istæ Prudentiæ, ex quo separantur. Tertio, quia habet diuersum, & aliud medium rationis est in materia Temperantiæ, & Fortitudinis, & Iustitiæ, & aliæ regulæ sunt ibi, & ex alijs actibus acquiruntur: sic ergo non est vna:

Et cum dicitur contra istos, quod est vna, quia habet vnum obiectum sub vna ratione, puta agibile humanum inquantum agibile; dicunt, quod istud non sufficit, quia tunc omnes artes essent vna ars, quia habent factibile, inquantum huiusmodi pro obiecto, vnde illa ratio communis non sufficit ad vnitatem habitus.

Alij arguunt etiam, quod est vna, quia est conditio agentis, scilicet hominis, qui est vnus: non

A enim agens vniuersale imprimit actum suū in diuersis materijs diuersimodè propter diuersitatem recipientium, nihilominus tamen si vni formaliter imprimit, quantum ex se dicetur agere per vnicum habitum, vel principium, sicut Sol per vnam virtutem ex parte sua imprimit diuersos effectus in hæc inferiora propter diuersitatem recipientium. Sic est in proposito, bonum enim rationis, per se, & ex parte agentis est vnum, cum multiplicatur secundum diuersitatem materiæ, in qua recipitur. Hoc non habet secundum illos, qui sunt prædictæ
B opinionis, quia eodem modo posset dici de artibus mechanicis, quod essent vna ars, inquantum sunt in mente artificis, licet diuersificentur, vt recipiuntur in diuersis materijs. Et iterum cum prudentia non sit nisi recta ratio agibilium, sicut ars mechanica est recta ratio factibilium, sicut domus in anima, & ita in tali sunt vna domus quidditatiuè, licet diuersificetur secundum partes, & modos. ita est de Prudentia, vel de medio rationis, vt est in anima, & vt est in materia exteriori, & sic posset euacuari prædictæ rationes, & sustineri prædicta
C opinio, quæ probabilitatem habet. Quia tamen Philosophus est contra ista, & etiam experientia, cui nititur Philosophus, quia si aliquis in aliqua materia deficiat, non tamen est simpliciter fatuus, ita quod adhuc vt sit prudens requiritur, quod in omni materia sit prudens, & bene se habeat, ideo non teneo illam opinionem.

Quinta propositio, quod sub Prudentia continentur quinque Prudentiæ, quæ sunt species distinctæ, scilicet Monostica, ideſt particularis, Oeconomica, quæ est vnius domus multiplicis, Politica, Mi
D litaris, & legū positiua, vt innuitur 6. Ethic. & 1. Pol. Ratio huius est, quia habitus distinguuntur penes obiecta, & penes rationes formales obiectorū, ad quas diuersæ passiones diuersimode reducuntur, vt patet in artibus mœchanicis; faber enim distinguitur à lignario, quia alio modo, & alijs instrumētis imprimit formā in materia: modo prædictæ Prudētiæ habēt alia obiecta, & alias rationes formales circa obiectū. Considerat enim alio modo Monostica, ideſt particularis Prudentia, licet pro obiecto hominem secundum se, & solitarium, & illa quæ
E circa ipsum acquiruntur, inquantum est homo singularis, & solitarius: Oeconomica vero habet pro obiecto familiam, siue domum, in qua est prima communicatio viri ad vxorem, patris ad filium, & domini ad seruum, & è conuerso; & ista communicatio habet alium actum, & requirit alias circumstantias, & aliud obiectum, quam Monostica. Militaris autem & Politica, dicuntur communicatio ciuitatis secundum diuersos modos & tempora: Militaris dicitur tempore guerræ, & ordinatur ad victoriam & pacem habendam & vindictā, & sic
F propriè dicitur communicatio exercitus: sed Politica dicitur cōmunicatio ciuitatis tempore pacis, quæ fit, quando pax conseruantur, & leges custodiuntur, & ideo dicitur communitas, vel communicatio ciuilis. Modo certum est, quod istæ duæ aliæ sunt Prudentiæ, & ex hoc patet, quod frenefactoria non est pars Prudentiæ, nec species, quia non docet exercitum regere: sed Equestris bene est pars Prudentiæ militaris, quæ docet exercitum regere, & quomodo miles equitando se debet in bello habere. Legum positiua autem pertinet ad principē, qui dicitur leges imponere rationabiliter secundum conditionem populi. Ad Politicam autem

tem pertinet exequi ea, quæ à lege positiua imposita sunt. hinc ergo accipiendo Prudentiam in sua generalitate non est vna Prudentia.

Sexta Propositio, quod accipiendo Prudentiam monasticam, quæ respicit prudentem personam, secundum ista est vna, quod patet ex obiecto: quia obiectum eius, scilicet homo & bonum hominis, vt sic, ideſt vt solitarius, & secundum proprium solitudinis est vnus, & sub vna ratione viuere solitarij, vnde & ita intendit semper, quod expedit homini secundum tale esse, & bonum rationis, & non quantum homo singularis, & solitarius. Similiter quælibet alia in se est vna, vt Oeconomica, & Militaris vna, & sic de alijs. Nec valent, quæ obijciuntur contra hoc de alijs virtutibus Moralibus, nam vt visum est, illæ sunt in appetitu saltem partialiter: modo appetitus sensitiuus non se habet vniformiter ad totum conuiuere humanum, sed diuersimodè secundum diuersas passiones: Intellectus autem practicus ad totum viuere hominis solitarij vniformiter se habet. Aliud etiam est, quod impedit istam similitudinem, quia Prudentia semper incipit ab homine, qui est vnus secundum medium rationis, & præcipit secundum quod congruit homini; vnde congruentia semper accipitur in ordine ad ipsum hominem, qui vnus est, & ideo Prudentia vna est: aliæ autem virtutes Morales tendunt in bonum, quod diuersificat in diuersis, & sic non incipiunt ab homine inquantum homo, sed magis ab appetitu, qui diuersimodè afficitur. Si autem quæratur, quomodo Prudentia est vna, dicendum, quod non est vna vnitate indiuisibilitatis, vel vnitatis, sed vnitate cuiusdam integritatis. Si tamen accipitur quantum ad habitum, quo imperatur, facit hoc quantum ad habitum, qui respicit actum Prudentiæ principalem formalem, potest dici vna, vel vnus habitus indiuisibilis tot habitibus Moralibus. Ad argumentum in contrarium patet ex prædictis.

A aliqui dicunt, quod prædicta distinguuntur, vt diuersi habitus, sic quod per virtutes homo operatur rectè expeditè, & pertectè. Alij vero dicunt, quod distinguuntur per hoc, quod virtutes dantur ad bene operandum, dona autem ad resistendum malo.

Sed contra istum modum remanet prætacta difficultas, scilicet quod per eundem habitum moralem aliquis bene operatur, & resistit malo contrario bono, vt temperatur per habitum Temperantiæ bene operatur, & resistit passionibus contrarijs: & vlterius, dona dantur ad bene operandũ, B sicut & virtutes.

Vnde tres dicunt aliter, & habet dictum illorũ ortum ex dicto Gregorij super illud Iob, quod Iob habuit septem filios, qui sunt septem dona, & septẽ Virtutes dantur ad tollendum peccata. Dona autem ad tollendum reliquias peccatorum, vt donũ scientiæ tollit ignorantiam, quæ est reliquia peccati, vel sequela, & sic de alijs. Sed hoc non valet, quia idem habitus tollit peccatum, & sequelam peccati, & vlterius, scientia acquisita, quæ est virtus, expellit ignorantiam, vel stultitiam, quam dicunt esse sequelam peccati: vnde Augustinus distinguit illa ex modo agendi, modus enim agendi potest esse humanus, & iste pertinet ad Virtutes, quæ faciunt bonum agere, siue modum humanum, & de hoc modo dicitur à Philosopho, cum dicit 7. Ethic. quod quædam sunt Virtutes humanæ, & politicæ, quæ faciunt agere, sicut patet etiam in Vitijs. Intemperantia enim est vitium humanum, sed bestialitas est vitium modum humanum excedens, & descendens vsque ad modum bestialem, quando D scilicet homo delectatur in ijs, in quibus delectari non debet, sicut aliqui delectantur comedendo carbones, & ista distinctio est pulchra & substantialis. Contra istam tamen arguunt aliqui dicentes, quod magis & minus diuersificant species, & ideo per tales modos agendi, qui non differunt nisi secundum magis & minus, non habetur quod prædicta differunt specie. Sed obiectio non valet. Destruit enim 7. Ethic. vbi dicitur, quod bestialitas aliud est vitium à vitio humano, & tamen non differt nisi secundum magis & minus. Similiter virtutes heroicæ differunt à virtutibus humanis. Bene diceretur ad hoc, quod magis & minus diuersificant speciem in Moralibus, quando sumuntur secundum congruentiam ad aliam naturam, nec virtus humana sumitur vt conuenit homini, heroica, vt conuenit Angelo, & sic specificè distinguuntur.

Aliqui arguunt contra prædictum modum, ex hoc quod Charitas, quæ est Virtus nobilissima, facit operari differenter ad hoc, quod est dare Charitatem, quæ est erga Deum, puta Sapientiam, ideſt sapidam scientiam, quæ nihil sapit nisi Deũ, & ista est nobilissima, & facit nobilissimè operari.

Item arguitur, quod quicumque habet virtutes Morales infusas, modo superhumano operatur. Diceretur ad hoc, quod bene verum est, quod virtutes infusæ communiter loquendo supernaturaliter, & modo superhumano operantur: sed vltra istum modum dona specialiter faciunt operari modo superhumano, & sic prædictæ obiectiones non tollunt prædictum modum. Tamen iste modus difficultatem patitur, quod oportet dare tot dona, quot sunt virtutes, quia in materia cuiuslibet virtutis conuenit operari modo superhumano, & sic cuili-

DISTINCTIO XXXIV.

DE DONIS IN GENERALI.

Quæstio I.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum Dona, Virtutes, Fructus, & Beatitudines realiter distinguantur.

VIDETVR primo, quod sic, quia quando aliqua sunt F idem realiter, mutuo, & proportionaliter connumerantur: modo prædicta non connumerantur proportionaliter, sunt enim duodecim fructus, & octo beatitudines. Licet enim sint septem dona, & septem virtutes, tamen non proportionaliter connumerantur, vt vni correspondeat aliud. Contra per auctoritatem Ambrosij posítam in litera, quia septem dona sunt septem virtutes. Respondeo, Punctus quæstionis est, quia

cuilibet virtuti debet correspondere proprium donum: sacra autem Scriptura videtur esse aliquid contrarium, quod videtur præfigere numerum donorum, puta septenarium, vt patet per septem cornua agni, per septem candelabra, & sigilla, habentur septem dona præcisè, & in multis alijs locis sacræ Scripturæ. Vnde est quintus modus Doct. antiquis, scilicet Alex. Thomæ, quod voluntas potest dupliciter accipi, vno modo vt mouetur à ratione, & sic non est purè passiua, sed per se agit ad actum suum bonum, & secundum hoc indiget virtutibus, quibus perficitur.

Alio modo, vt mouetur à Spiritu sancto, & sic se habet purè passiuè, & indiget donis, vt sit bene mobilis à Spiritu sancto, & ille modus coincidit cum modo immediatè dicto, & habet difficultatem, quia sicut homo mouetur ita in diligendo Deum charitatiuè mouetur à Spiritu sancto, & in adhærendo, & in sperando. Vnde est alius modus, qui dicit, quod virtutes, dona, beatitudines, & fructus sunt idem habitus, nec differũt, nisi voce & nomine, ita quod omnes virtutes tam Theologicæ, quam Morales, sunt idem quod dona, ita quod timor idẽ est quod Temperantia, Pietas, Iustitia, Fortitudo, Sapientia, Charitas. Fidei autem, quæ est virtus, correspondẽt duo dona, scilicet Intellectus, & Scientia, Prudentiæ vero correspondet Donum consilij. & eodem modo possunt beatitudines, & fructus ad prædicta reduci. Sed hic est difficultas, quia in ista adaptatione relinquitur Spes, cui non correspondet aliquod donum, & item postquam posuit septem dona Isai. non enumerat aliquas alias virtutes, & est, inquit, Iustitia cingulum lumborum eius, &c. quod non faceret, si dona essent idem cum virtutibus: & Item, quod Pietas sit Iustitia non videtur, imo magis videtur esse Temperantia, vt etiam timor non est Temperantia formaliter nisi enuntiatiuè, & causaliter, sicut omnes aliæ virtutes. Et item secundum istam assignationem, quatuor dona sunt in Intellectu, & tria in Voluntate: non sic autem de Virtutibus, sed vna tantum est in Intellectu, scilicet Fides, vel duæ, si ponatur Prudentia, & reliquæ in voluntate, vel in appetitu sensitiuo. Item: Iste modus videtur repugnare sacræ Scripturæ, quæ præcisè videtur ponere septem dona, non tot, quot sunt virtutes.

Nunc pono tres alios modos, quibus prædicta possunt distingui. Primus modus potest accipi penes agere, & penes agi, quia fide & experientia percipimus, & tenemus, quod in sanctis viris sunt aliqui actus, qui sunt reducti ad potestatem ipsorũ, vt in illos exeant quando volunt, & quando non placet eis cessent, vt est diligere Deũ actu, vel orare, vel aliquid tale facere. Secundo, sunt aliqui, qui non sunt in potestate ipsorum, imo subito prorumpunt in tales actus, secundum quod Spiritus irruit in ipsos, sicut sunt prophetandi vel laudandi Deum, vel aliquid tale, secundum quod de Samsone dicitur, quod irruit Spiritus Domini in eum, & occidit leonem, & de Saul, quod lacerauit boues, & erat inter prophetas, & de Balaam, & de multis talibus: & secundum hoc possumus dicere, quod virtutes sunt habitus, quibus aliquis vtitur ad actum cum vult, vel quod actus illorum habituum sunt in potestate habentis virtutes. Dona vero sunt habitus, qui sunt ad actus, vel sunt ipsius actus, qui non sunt in potestate hominis, & iste modus concordat cum illo de modo humano, & cum illo

A de voluntate, quæ mouetur à ratione, & hoc est in potestate sua; & à Spiritu sancto, & tunc non est in potestate sua. Voluntas enim virtutibus agit; sed à donis agitur,

Secundus modus est, vt distinctio debeat fieri secundum medios actus, vel media obiecta, vnde sciendum, quod aliquę virtutes habent Deum immediatè pro obiecto, vt Theologicæ. Aliæ autem, scilicet Morales, habent actus exteriores, qui sunt circa Deum. Alij autem sunt actus interiores, qui non progrediuntur extra intellectum, & voluntatem, & dicuntur purè spirituales, & ad istos sunt B dona Spiritus sancti, ita quod quidã habitus sunt respectu Dei, vt virtutes Theologicæ: alij respectu actuum exteriorum, & sunt virtutes Morales: aliæ respectu actuum interiorum intellectus & voluntatis spiritualium, & dicuntur dona: & secundum hoc potest accipi sufficientia ipsorum donorum. Aut enim respiciunt actus interiores Intellectus, aut Voluntatis. Si Intellectus, aut sunt in parte contemplatiua, & in ipsa sunt duo principia, scilicet Intellectus, qui est in mera contemplatione C Dei, & Sapientia, quæ est in contemplatione, quæ redundat ad affectum, & ideo dicitur sapida Sapientia; aut sunt in Intellectu practico, & sic sunt duo, Cõsilium inquirendo intrinsecè, & Scientia in dirigendo, & isti actus semper manent intrinsecè. Sed ex parte Voluntatis sunt tria, vnum respectu mali culpæ, scilicet Timor, & aliud respectu mali pœnæ, scilicet Fortitudo, & hæc duo sunt in irascibili, Pietas autem est in concupiscibili, & ex hoc patet donorum, & virtutum differentia. Fortitudo enim, quæ est virtus, est habitus, per quem homo exterius D tolerat aduersa, & tristabilia. Fortitudo autem, quæ est donum, est habitus, quo homo est vigorosus interius, non curans de quacumque aduersitate, & sic de alijs suo modo.

Tertius modus potest poni secundum Doctores sic: Dona non possunt esse informia, quia non sunt sine Charitate, cum sint sequelæ ipsius Charitatis, modo ex amore alicuius oriuntur diuersimodè sequelæ diuersæ, & sic etiam ex amore Dei charitatiuo oriuntur tria in affectu, scilicet Reuerentia, quæ reuereatur amicum, & Deum, & non offendit, E & sic est spiritus Timoris. Oritur Zelus ad defendendum amicum, vel Deum, & legem Dei, & sic dicitur spiritus Vigoris & Fortitudinis; oritur etiam bona affectio ad amicos Dei, & dicitur spiritus Pietatis respectu proximi.

In Intellectu autem ex Charitate oriuntur quatuor: primum est meditatio de amico, quia vbi amor, ibi oculus, & dicitur spiritus Intellectus. Secundum est complacentia, quia qui meditatur de Deo eo modo, quo pertinet ad donum Intellectus, necessario complacet in ipso, sicut cogitans de ami F co complacet in meditando ipsum, & sic dicitur Sapientia. Oritur autem tertio notitia de amico, quoniam qui diligit, vult cogitare quem diligit, & sic est spiritus Scientiæ. Quartum, quod oritur, est Prouidentia, ne faciat aliquid contra voluntatem amici, & dicitur Consilium, & sic possent isto triplici modo distingui vltimatè. Tamen videtur esse dicendum distinguendo, quia aliter possunt distingui propriè loquendo, ac propriatè; si propriè, ita quod distinguantur sicut habitus specificè distincti, tunc dicendum quod non, imo omnes virtutes infusæ sunt idem, quod dona & beatitudines, & fructus, ita quod hæc dona sunt habitus realiter,

sed

sed virtutes in comparatione ad actum, quia virtus pensatur secundum vltimum potentiæ; dona autem in comparatione ad principium, à quo habentur. Fructus verò dicuntur in comparatione ad delectationem & gaudium annexum operi spirituali: sed dicuntur habitudines in comparatione ad principium quod eis debetur. Et sic tot sunt dona quot virtutes, & quot beatitudines, ita quod æquantur in natura, & hoc videtur esse de intentione sacræ Scripturæ, quæ ponit alia dona Spiritus sancti, quam septem prænominata. Puta, Spiritum ardoris, Spiritum lenitatis, & multos alios Spiritus inuenies in sacra Scriptura. De Beatitudinibus etiam, vndè: Beati immaculati in via, &: Beatus vir, qui non abijt in consilio impiorum, &: Beati omnes qui timent Dominũ. Si enim Christus posuisset vnam aliam beatitudinem, tunc essemus coacti ponere nouẽ Beatitudines, quot dona & virtutes propriè loquendo, & similiter dicendum est de fructibus. Appropriatè autem loquendo possumus dicere, quod distinguuntur, quia quãuis virtutibus approprientur septem dona, non tamen virtutibus septem principalibus, vt prius facta fuit coaptatio, sed alijs quibuscumque, & sic de alijs, vt patere potest inducendo. Quia fructus dicunt aliquam suauitatem, ideo illis virtutibus attribuuntur, in quibus maximè suauitas reperitur: Modo primo & principaliter in virtute Charitatis reperitur delectatio, & ideo primus fructus charitatis Gaudium, similiter de suauitate: & sic de duodecim fructibus, quos Apostolus enumerat, qui sunt Charitas, Gaudium, Pax, Patientia, Benignitas, ideſt beneuolentia, Bonitas, ideſt clemencia: Longanimitas contra tædium: Mansuetudo, Fides, Modestia, quæ continet in se multas alias virtutes, quæ pertinent ad gestus honestos. Continentia, quæ est respectu actus principalis: Castitas, quæ est respectu actuum impudicorum, & aliorum annexorum actui principali. Modo isti duodecim fructus sunt duodecim virtutes habentes speciales delectationes, & ideo appropriatè fructus vocantur, & hoc patet per vitia opposita, quæ Apostolus ibidem enumerat, quæ sunt vitia & opera carnis, sicut ista duodecim dicuntur fructus, vel opera Spiritus sancti; similiter de Beatitudinibus.

Quarto dicit Beatitudines, quæ videntur sibi vendicare ius in præmio æterno, & in beatitudine supernaturali, & posuit illas per oppositum ad illa, in quibus aliqui dixerunt beatitudinem esse, in diuitijs, contra quos dicitur: Beati pauperes: Alij in delicijs: contra quos dicitur: Beati qui lugent. Alij in excellentijs, contra quos dicitur: Beati mites, secundum illud: Discite à me, quia mitis sum, & humilis corde. Alij in victoria habenda, vt patet 7. Psal. Contra quos: Beati pacifici. Alij in imperio, & in regnare, & dominari alijs, vt Romani, ita quod finem ciuilitatis dixerunt regnum & dominium: contra quos dicitur: Beati, qui persecutionem patiuntur. Alij in contemplatione naturali, contra quos: Beati mundo corde. Alij in vita politica, quæ maxime consistit in actu Iustitiæ, & ideo dicitur: Beati qui esuriunt, & sitiunt iustitiam, & istæ duæ vltimæ debuissent prius poni. Simliter potest dici quantum ad dona, vt patet ex dictis, quæ appropriatè distinguuntur, non autem propriè loquendo de distinctione specifica. Et per hoc possunt saluari auctoritates sacræ Scripturæ, ponentes præcisè septem dona, septem beatitudines, & septem fructus. Argumentum patet ex dictis.

Quæstio II.

DE DONO TIMORIS.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum actus Timoris seruilis sit bonus.

VIDETVR, quod non, quia non est amore boni, sed amore mali pœnæ. Contra, Glosa super illud: Non accepistis Spiritũ, &c. Dicit quod spiritus Timoris est donum Dei. Respondeo, Sciendum, quod est quadruplex timor, vnus filialis, qui est respectu personæ, puta reuerentia ad personam, & dicitur quædam humilitas: alius est castus, qui est respectu offensæ, quando aliquis timet offendere contra aliquam legem, vel personam, secundum quem sponsa timet virum timore casto, nolens venire contra legem matrimonij. Alius est respectu personæ temporaneæ & mundanæ, & dicitur timor mundanus, & est iste malus. Alius est respectu pœnæ æternæ, vel temporalis debitæ alicui peccato, & est malus similiter, & iste timor dicitur etiam initialis, quia initialis est ad bonum, & ad timorem filialem. Primus timor dicitur humilitas, & est initium omnis boni: secundus est virtus: tertius vitium: quartus est donum Spiritus sancti gratis datum.

Secundo, quantum ad conclusionem intentam, dicendum quod timor seruilis est bonus, & actus eius: quia iste actus est bonus, qui inuenitur in homine existente in charitate: sed talis est actus timoris seruilis: aliquis enim existens in charitate, propter timorem pœnæ æternæ potest se retrahere à peccato, non tamen præcisè, sed principaliter, cum hoc fit propter amorem Dei, & timorem filialem vel castum.

Secundo, quia in illo actu sunt tria, scilicet timere mortem æternam, secundo retrahere se à peccato: & tertio quod hæc non facit propter amorem Dei. Modo neutrum est malum, & certum est de primis duobus: de tertio etiam patet, licet enim sit priuatio alicuius boni, non tamen est propter hoc malum, nisi saltem quando dicitur inesse. Dicitur autem iste timor donum gratis datum, & potest esse cum amore, nec propriè habet rationem virtutis, quia virtus debet operari propter amorem: iste timor non operatur propter amorem, scilicet propter euasionem pœnæ. Nec etiam propriè potest formari, sed potest excludi, quando enim aliud est timor filialis, & amor, tunc propriè excluditur iste timor, qui est cum præcisione amoris Dei, tamen quando cũ seruili est amor Dei, tunc propriè non dicitur seruilis.

Ad

Ad argumentum patet, quia operari propter euasionem pœnæ non est malum, licet non sit bonum meritorium.

DISTINCTIO XXXV.

Quæstio Vnica.

DE DONIS SAPIENTIAE, ET SCIENTIAE, INTELLECTVS, ET CONSILII.

ARTICVLVS I.

Vtrum quatuor dona, scilicet Intellectus, Sapientia, Scientia, & Consilium distinguantur vita actiua, & contemplatiua.

VIDETVR, quod non, quia ista omnia pertinent ad intellectum. Contra Augustinus, qui dicit, quod per sciẽtiam administramus temporalia. Respondeo primo, quod de istis quatuor bonis, quę pertinent ad Intellectum, dicunt aliqui, quod Intellectus, & Scientia sunt in portione superiori, ita quod inuenire pertinet ad Intellectum, & iudicare de inuentis ad Sapientiam. In parte autem inferiori inuenire pertinet ad Consilium, iudicare ad Scientiam. Sed hoc non videtur valere, quia ista dona non possunt à Charitate separari, modo prædicti actus possunt esse sine Charitate, & informes. Vnde dicendum, quod actus interior non sunt inuenire, & iudicare sic absolutè sumpta: sed sunt vltimati actus ipsius Intellectus, qui à Charitate non separantur. Vnde bene sciendum, quod intellectus potest sumi, vt est principium mouendi voluntatem ad intra, vel ad extra in exequendo. Si ad intra, sic mouet dupliciter voluntatem ad contemplationem interiorem; vno modo ex consideratione Deitatis & beatitudinis, secundum quod vltimatum iudicium est videre, & sic dicitur Sapientia. Alio modo considerando alia temporalia, puta considerando passionem Christi, & huiusmodi, in quantum est in vltimato videre, ad quod est complacentia in voluntate, & hoc pertinet ad Scientiam. Si autem accipiatur Intellectus in quantum est principium mouendi voluntatem extra, puta ad operandum extra, tunc est dupliciter, vel consiliando principia, vel operando, vnde aliqui obtusi nihil possunt considerare, nec operari: sic igitur considerando principia agibilia vltimatè dicitur Intellectus: sed respectu futurorum dicetur Consilium.

Secundo, dicendum, quod vita contemplativa & actiua distinguuntur per ista dona, nam vita contemplatiua exercetur per donũ Sapientiæ, & Scientiæ; vita autem actiua per donum Intellectus, & Consilij.

Tertio dicendum, quod vita contemplatiua est nobilior actiua, quãtum est ex parte obiecti, quod est nobilius, quantum ex parte potentiarum, cum pertineat ad rationem superiorem saltem magis, & quantum est ex actibus, quia actus contemplatiuæ sunt directiui & imperatiui, respectu actuum actiuæ, qui sunt actus imperati & directi per actus contemplatiuæ. Secundo, quia actiua est magis meritoria quantum ad satisfactionem pro peccatis, quia est magis laboriosa: sed quantum ad præmium essentiale contemplatiua est magis meritoria. Ad argumentum patet, sic enim pertinet ad Intellectum, quod mouet voluntatem.

ARTICVLVS II.

Vtrum habitus Prudentiæ possit esse in Intellectu, absque hoc quod habitus morales sint in voluntate.

VIdetur quod sic, quia primum potest separari à suo posteriori: sed habitus Prudẽtię prior est alijs habitibus moralibus, quia dictamen, quod pertinet ad Prudentiam præcedit electionem, & executionem, quod pertinet ad cæteras Morales virtutes. Et confirmatur, quia 2. Ethic. dicitur, quod virtus est habitus elicitiuus immediatè consistens, prout sapiens determinabit, ita quod determinatio sapientis, vel prudentis prior est habitu morali.

Contra 6. Ethic. Impossibile est prudentem esse, sine virtute. Respondeo: Primo ponó punctum quæstionis, qui est in hoc, quod de hoc sunt tres opiniones. Vna est, quod habitus Prudentiæ potest acquiri in intellectu, sine hoc quod habitus morales acquirantur in appetitu. Cuius ratio est, quia Prudentia acquiritur per actus, qui sunt in recto dictamine rationis, puta in iudicando rectè, & inueniendo medium rationis. Modo talis actus, vel tale dictamen potest esse in intellectu, sine hoc, quod sit electio in voluntate, quia voluntas potest moueri contra iudicium rationis, etiam in particuiari, secundum quod dicit Arist. ex actibus frequentatis potest aggenerari in Intellectu habitus Prudentiæ, & tamen in voluntate non aggenerabitur aliquis habitus, quia voluntas non eliget conformiter illis actibus intellectus. Vnde hæc positio fundatur super hoc, quod voluntas potest moueri contra iudicium rationis, tam in vniuersali, quam in particulari. & confirmatur hoc per illud quod habetur 2. Ethic. vbi dicitur, quod ad virtutem parum prodest scire, quasi diceret, quod voluntas in eligendo virtuosè non sequitur ipsum scire. Et 7. Ethic. reprobat Philosophus opinionem Socratis, qui ponebat virtutem scientiam, quia tunc nulla voluntas conformiter ageret ad scientiam. Et Augustinus dicit, quod vnum absorbet hominem, qui dicit voluntatem moliri contra iudicium rationis, in damnatis non esset vermis conscientiæ, qui est hoc, quod bene videt, quod male egerunt, & tamen non pœnitent, nec displicet eis.

Alia est opinio prædictæ contraria, quod impossibile est Prudentiam esse, vel acquiri in intellectu, quin sint, vel acquirantur virtutes Morales in appetitu: & ratio est ex fundamento oppositi-

to, quia scilicet voluntas non potest moueri contra iudicium rationis in particulari, vt patet 7. Ethic. Licet enim voluntas possit agere contra scientiam in habitu, vel contra scientiam in actu, & in vniuersali, non tamen contra scientiam in actu, & in particulari in tertio, quod ignorat omnis malus: voluntas ergo conformiter eligit ipsi actui rationis, & tunc per consequens ex actibus voluntatis conformibus actibus rationis aggeneratur habitus informis, & virtuosus in voluntate.

Tertia opinio concordat cum prima quantum ad hoc, quod voluntas potest moueri contra iudicium rationis, & quod in Intellectu potest aggenerari habitus ex dictamine ratione, sine hoc quod aggeneretur habitus conformis in voluntate: sed tamen discordat in hoc, quod dicit, quod talis habitus non esset habitus Prudentiæ, quæ generatur ex actibus, qui sunt secundum dictamen rectæ rationis; sed oportet quod illi sint conformes appetitui recto. & in hoc concordat cum secunda opinione, scilicet quod Prudentia non potest esse in intellectu, quin virtus Moralis ponatur in appetitu.

Secundo pono vnam distinctionem, per quam prædictæ opiniones possunt ad concordiam reduci, & aliàs ponenda est, sed magis explicabitur, & est quod duplex est iudicium rationis, quod est actus intellectus, & intelligere, vnum est quod attribuitur Synesi, & formatur in intellectu iudicatiuè, & per modum enunciationis, & sequitur naturam rei, vel obiecti, dicendo, hoc est faciendum, vel non faciendum. Aliud est iudicium, quod dicitur imperium, siue vltimatum videre, & est actus Prudentiæ, vt patet 6. Ethic. & non formatur iudicatiuè, vel non enunciatiuè, sed magis imperatiuè, ita quod imponit verbum imperatiuum dicendo fac hoc: hoc enim imperium licet sit ex voluntate determinatiuè, & actiuè, tamen elicitiuè & subiectiuè est ipsius intellectus, cuius est componere, & diuidere. Iste autem consistit in compositione quadam imperatiua, vel in diuisione, si sit iudicium negatiuum, & non sequitur materiam rei, sed libertatem iudicantis; ita quod istud iudicium, vel imperium est in libertate hominis, & hoc per voluntatem determinantem, non per actum aliquem, sed ex natura sua habet, quod potest sine actu elicito intellectum ad tale iudicium determinare, & ad intellectum elicere. In coniunctione istarum potentiarum consistit libertas, & ex vtraque dependet prædictum iudicium, & sic istud iudicium sequitur libertatem iudicantis, non materiam obiecti: modo voluntas potest venire contra primum iudicium, quod est per modum enunciationis, & sic dicit verum secunda opinio.

Sed contra istud secundum, quod est imperium non potest venire voluntas, vt quilibet etiam in se potest experiri, vt dicit prima opinio, & loquendo de isto secundo iudicio, verum est, quod ignorat omnis malus.

Tertio, pono propositiones aliquas. Prima, est quod impossibile est actum Prudentiæ propriè dictũ esse in intellectu, quin sit actus virtutis Moralis in voluntate. Loquor autẽ hic de actu virtutis, vel Prudentiæ, non qui procedit ab habitu, sed qui dicitur actus vniuersalis actui virtutis, ex quo nata est aggenerari habitus virtutis: & hoc probo, quod impossibile est, quod in Intellectu sit vltimatum videre, vel imperium, quod pertinet ad Intellectum quin in voluntate sit elicitio, & operatio (non tarditas adsit) quia illud iudicium est vltimata determinatio, in qua finitur totus processus intellectus. Nec illud est solum Intellectus, sed totius liberi arbitrij, quod includit voluntatem, & intellectum, & ideo quando ex libertate fiunt, in hoc concordant, & conueniunt intellectus, & voluntas, quod voluntas actiuè determinat, & Intellectus elicit, dicendo, Fac hoc: impossibile est quin sequatur elicitio in voluntate, vel appetitus conformis cum tali iudicio: modo iste actus est propriè ipsius Prudentiæ, & elicitio conformis tali ratione est actus virtutis Moralis: ergo.

Secunda Conclusio, quod actus Prudẽtiæ potest esse in intellectu, & tamen habitus oppositus virtuti Morali, puta vitium, est in appetitu, & in voluntate, sicut aliquis potest habere istum actum in materia Temperantiæ, abstinere ab hac delectatione, & tamen habitus vitiosus est in appetitu inclinans talem ad istam delectationem contra iudicium rationis, & hoc patet per locum à minori, quatenus videretur, quod talis habitus vitiosus staret cum actu virtutis illius, cui illud vitium formaliter opponitur, & tamen cum illo stat. Nam aliquis potest habere actum elicitum, quod vult & eligit abstinere, & tamen cum hoc stat habitus intemperantiæ, quæ inclinat ipsum ad comedendum: & ratio est, quia habitus vitiosus acquisitus non corrumpitur per vnum actum, & ideo potest stare cum actu virtuoso cõtrario actui illius habitus virtuosi: multo ergo magis actus Prudentiæ, id est qui aggeneratur Prudentiæ, si frequentetur, stat cum habitu opposito virtuti Morali in appetitu.

Tertia Propositio, quod impossibile est habitum Prudentiæ acquiri in Intellectu, quin habitus Moralis conformis acquiratur in appetitu, & hoc patet ex dictis, sic: Quando aliqui actus sunt connexi in acquirendo, & in essendo, & in multiplicatione, vel frequentatione, necessario habitus per istos generati sunt connexi: eodem modo actus Prudentiæ, & virtutis Moralis sunt ita connexi, quod, posito actu Prudentiæ in Intellectu ponatur actus virtutis in appetitu, & frequentato illo necessario frequentetur iste, vt patet ex dictis: ergo si aggeneratur habitus in Intellectu ex actibus Prudentiæ, necessario aggenerabitur virtus Moralis in appetitu.

Quarta Propositio, quod impossibile est habitum Prudentiæ esse in Intellectu, quin omnes virtutes Morales, quæ distinguuntur per Prudentiam, sint in appetitu, & hæc est intentio Philosophi expresse, licet aliqui velint contrarium somniare: & hoc probo primo, quia impossibile est habitum Prudentiæ esse in intellectu, quin in appetitu sit conformis habitus virtuosus, vt patet ex immediatè dictis: sed eidem habitui Prudentiæ in voluntate correspondent, & sunt conformes omnes virtutes Morales, ita quod vna existens omnes dirigit: ergo. Maior nota est, sed minor reputatur dubia, & ideo illam probo sic: Ille idem habitus, qui sententiat de propositione vniuersali, sententiat de omni illa particulari, quæ continetur sua ista vniuersali, quia eodem habitu ixio, quod triangulus habet tres, quo quod hic trian-

triangulus conceptus in tali materia habet tres: sed prudens habitu Prudentiæ sententiat de propositione vniuersali, sub qua consistunt multæ particulares in materia determinata; ad prudentiam enim pertinet sententiare de hac propositione vniuersali, scilicet quod illud est agendum, quod condecet secundum rectam rationem, & secundum quod cõgruit huiusmodi, in quacumque materia hoc sit: vnde ad synesim pertinet sententiare, quod illud est faciendum quod condecet. Ad proprium autem actum Prudentiæ pertinet etiam hoc, visis imperatis facere illud, quod condecet; ita quod propter defectum alicuius prædictorum dicitur imprudens: si enim haberet iudicium faciendi omne illud quantum decet, & non imperaret illud faciendum, diceretur imprudens, quia primum actum habet fatuus, qui bene iudicat faciendum, quod condecet in quacumque materia, sed non imperat: ergo ad eundem habitum Prudentiæ pertinet in tali materia, & vt nunc sentire hoc pro nunc, & in tali materia, puta Temperantiæ, vel Fortitudinis est facere quantum ad actum synesis, & hoc facere in tali modo, quantum ad actum proprium ipsius Prudentiæ, & ideo non sunt duæ Prudentiæ respectu vniuersalis, & particularis, vt quidam imaginantur: sed bene sunt duo actus eiusdem Prudentiæ, vnus in vniuersali, & alius in particulari, & sic est vna synesis, & vna Prudentia. Quomodo autem isti habitus distinguantur, patet ex prædictis, cum actus synesis ad Prudentiam pertinet, quia Synesis est species Prudentiæ.

Ad eandem minorem secundo arguo sic, quia vt patet 6. Ethic. non est solum vniuersalium: sed etiam particularium: ergo vna & eadem vniuersalia, & particularia considerat.

Tertio, de ratione prudentis est cognoscere particulare, tunc sic: illi actus pro certo pertinent ad Prudentiam, quorum altero damnato aliquis dicitur imprudens: sed amoto actu, qui est circa vniuersale, vel illo qui est circa particulare quodcumque, statim aliquis dicitur imprudens. Si enim aliquis non imperat faciendum omne, quod congruit, reputatur fatuus: similiter si non imperat fiendum, quod fiendum est in materia Temperantiæ, vel Fortitudinis, reputatur fatuus & imprudens: ergo.

Quarto: Si aliquis habitus respicit plura aliqua per vnam rationem, oportet quod prius respiciat illam rationem, & tendat in illam principaliter; sed Prudentia in omni materia eligit, vel præcipit quod decet, inquantum est congruum, & condecens, & bonum rationis, quia isto amoto non incideret in illa, in quacumque materia esset: ergo prius, & principaliter tendit in illud, quod primo condecet, & est bonum rationis, in quacumque materia sit. Vnde illi qui imaginantur, quod iudicium Prudentiæ proueniat ex inclinatione speciali in tali materia, vt est medium in materia Temperantiæ, vel Fortitudinis, falsum imaginantur: sed totum illud iudicium tenet in virtute illius, quod pertinet ad prudentem, quod præcipit facere, quod condecet in quauis materia Temperantiæ, hoc condecet, ideo ad Prudentiam pertinet hoc præcipere.

Quinto, sicut Vniuersale interimitur per vnum singulare, ita tota Prudentia interimitur, & tollitur per vnum singularem actum oppositum ei, quod condecet: si enim aliquis faciat, vel præcipiat illud, quod non decet in materia Temperantiæ, dicitur similiter imprudens: & ratio hæc est, quia contradictio est, quod habeat vniuersalem, & quod habeat negationem particularis cuiuscumque, & ideo contradictio est, quod habeat hanc vniuersalem, volo facere illud, quod decet vniuersaliter, & quod in aliquo singulari velim facere illud, quod non decet, in quacumque materia sit, nam actus particularis præcedit istam primam Prudentiam.

Sciendum est, quod actus Prudentiæ bene separatur ab habitu propter passiones, vel habitum ad contrarium inclinantem, quia aliquis bene potest præcipere, fac hoc, quod est condecens, sine hoc quod habeat habitum Prudentiæ: sed quando intellectus est assuetus, & acquietatus in talibus iudicijs, tunc dicitur habituatus habitu Prudentiæ. Iudicium autem vniuersale, quod dicit, fac hoc, quod est consonum rationi, sequitur ipsam synesim, supposito quod synesis habeat iudicium iudicatiuum, & enunciatiuum, tam de principijs, quam de conclusionibus. Sed si synesis se extendit tantum ad conclusiones, tunc iudicium vniuersale ipsius Prudentiæ sequitur intellectum, id est iudicium de principijs practicis, quia Intellectus dicitur principiorum, non solum in speculatiuis, sed etiam in practicis: sed iudicium Prudentiæ in particulari, id est, Fac hoc, sequitur ipsam synesim, quæ dicitur sensus, & iudicat enunciatiuè de conclusionibus, & particularibus.

Si autem quæratur, Vtrum synesis sit vna in omni materia, dicendum est, sicut dictum est de Prudentia, quod loquendo de synesi monostica, quæ respicit in vniuersali, & in particulari supposito, quod vtrumque respiciat, est vna, quia est de omni circumferente, quod decet hominem, inquantum solitarius est, vnde dicit, quod omne quod decet, est faciendum, & quod hoc in tali materia, vt decet, est faciendum, & semper est vna cum monostica, iustitialis, œconomica, politica, & legum positiua bene sunt diuersæ, sicut dictum est de Prudentia, quæ tamen est vna in suo genere.

Secunda ratio ad prædictam quartam conclusionem est, quod impossibile est esse Prudentiam quietam, nisi habeat prudens voluntatem quietam respectu finis omnium virtutum in respectu electionis, quæ debet esse in voluntate, respectu eorum quæ sunt ad finem: sed hoc non potest esse, nisi virtutes Morales ponantur in voluntate: ergo. Maior probatur, quia sicut se habet actus ad actum: modo actus potentiæ requirit rectum finem in omni materia, & quietam voluntatem, & rectam electionem. Vbi sciendum, quod differunt hæc tria, Industria, Astutia, & Prudentia. Industria enim, quæ est naturalis dispositio, est, quando aliquis statim inuenit media congruentia ad finem intentum: Astutia autem ad industriã addit malum finem, vel quoddã inuenire media prompte ad malum finem, ad astutiam pertinet. Prudentia autem addit ad industriam bonum finem, quando ordinatur totum ad bonum finem: sicut ergo actus ad actum, vel habitus ad habitum, & hoc in quietè: quia hoc addit habitus ad actum, vt quietè operetur: Cum ergo Prudentia ad bonum finem ordinetur, & habitus Prudentiæ quietè de-

bet ordinare ad bonum finem, & ad vniuersalem finem, & ad rectam electionem, puta vt quietè ; ræcipiat facere, quod decet in omni materia, & hoc patet tam de monastica, quam de cæteris Prudentijs.

Minor autem satis patet, quod hoc non potest fieri, nisi voluntas sit habituata virtutibus Moralibus, quia aliter esset ibi rebellio ; vnde in hoc differt temperatus ab intemperato, quia temperatus sicut habet rectum dictamen, ita & rectam electionem, intemperatus non. Sic licet continens habeat rectam electionem, quia tamen non habet illam quietam, ideo dicitur virtuosus, non tamen prudens, quia oportet, quod prudens habeat rectam & quietam electionem conformem iudicio Prudentiæ.

Ad argumentum dicendum, quod actus Prudentiæ est prior habitu Prudentiæ, & aliarum virtutum Moralium, tamen non est prior tempore, licet natura sit prior actibus virtutum Moralium, & voco actum intrinsecum illum, ex quo nata est aggenerari virtus.

DISTINCTIO XXXVI.

DE CONNEXIONE VIRTVTVM.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum omnes virtutes Morales sint connexæ inter se.

VIDETVR, quod non, quia opposita non connectuntur inter se necessario: modo aliquæ ipsarum sunt oppositæ, vt Virginitas, & Castitas coniugalis: paupertas, & magnificentia, & sic de multis alijs. Contra est Philos. 6. Ethicor. Respondeo: primo pono vnam distinctionem, & est quod per virtutes Morales possunt intelligi quædam dispositiones vniuersales, secundum quas aliqui dicuntur liberales, vel prudentes naturaliter ex complexione naturali, & isto modo non sunt connexæ, imo vna aliqua dispositio stat cum vitio oppositio, vel cum inclinationibus alijs vitiosis. Et ratio huius est, quia istæ inclinationes sunt ad actum, inquantum actus est, non inquantum est bonum rationis, vt prius visum est: modo cum talibus inclinationibus ad actum, inquantum actus est, stat inclinatio ad malum actum, vnde liberales naturaliter dicuntur, quia habent cor apertum, & diffusum, & ideo proportionaliter aperiunt manus ad dandum, & communiter inclinantur tales ad amores, & delectationes malas. Alio modo possunt sumi, vt sunt inclinationes acquisitæ in appetitu sensitiuo, inclinantes ipsum ad bonum rationis, & in voluntate firmantes ipsam in bono rationis, & sic sunt habitus Morales connexi, quantum ad id, quod de ipsis est in voluntate; cuius prima causa, & ratio istius connexionis est vnitas Prudentiæ, quia enim Prudentia, quæ est vna, connexa est omnibus istis, necessarium est vt ipsæ inter se sint connexæ. Sed tunc oritur dubium, quod aliquis potest exercitari in vna materia, puta Temperantiæ, & non exercitabitur in alia: modo virtus acquiritur per actus frequentatos.

Ad hoc potest dici, quod virtuosus semper eligit facere quod est secundum rectam rationem: ita quod ista electio vniuersalis cadit in omni electione virtuosi, imo in virtute huius eligit quicquid eligit: ex ista electione frequentata, quæ necessario frequentatur in particularibus electionibus cuiuscumque materiæ, habituatur homo, quod in omni materia faciet, quod decet, si occurrat sibi, & ideo in voluntate accipitur intellectus respectu cuiuscumque materiæ, licet illa materia non occurrat in particulari.

Secunda causa, & ratio connexionis moralium virtutum est ex parte materiæ, quia quando materiæ habituum aliquorum sic sunt connexæ, quod error in vna necessario est error in alia, tunc oportet quod habitus illi sint connexi, quia tunc qui errat in vna, errat in alia, & sic non potest bene se habere in vna, quin bene se habeat in alia. Sed sic est de materia virtutum Moralium, quæ est bonum conferens huiusmodi secundum se; qui enim errat circa venerea, non potest bene se habere in materia iustitiæ: si enim occurrat sibi puella gratiosa, statim propter passionem deuiabit à iustitia, & sic de alijs, & ratio istius connexionis materiæ est, quia tota materia Moralis habet vnum pro subiecto, scilicet hominem inquantum solitarius, & monasticus est.

Tertia causa, & ratio connexionis, est ratione vnius vniuersalis electionis inclusæ in qualibet electione particulari. Omnes enim virtutes Morales sunt elicitiuæ, & concordant in vno, siue vniuersali, scilicet vt faciant idem quod faciunt, vel quod eligant quod decet hominem: licet enim sint fines particulares respectu actuum particularium, vt temperatus eligit opus Temperantiæ, propter sanitatem corporis, tamen tandem ad hunc finem vniuersalem resoluuntur, vt eligant quod decet, & vt congruit rationi, & huiusmodi. Sicut medicinæ bene habent diuersos fines particulares, vna purgat, alia restaurat, tamen omnes conueniunt in vno, puta in sanitate, & ad hanc reducuntur, ita, quod non stant in finibus particularibus. Et hoc probatur ratione, quia quando aliqui habitus tendunt in plura ratione vnius propter quid, illud propter quid est principale, & finis principaliter intentus: sed temperatus & fortis agunt id, quod agunt, propter istud quid, quia scilicet est bonum rationis, non quia sit opus Temperantiæ, vel Fortitudinis: ergo. Et hoc patet in inclinationibus naturalibus, de quibus prius dictum est: licet enim tendant in actum bonum, sicut facit temperatus, non tamen sunt virtutes, eo quod non tendunt in ipsum, vt est bonum rationis.

Contra: Causa istius connexionis est ratione, vnius cõdecentiæ, sunt enim omnes vna condecẽtia homi-

hominis, vel vnius voluntatis, & ideo sicut facies non dicitur pulchra, nec decens, nisi habeat pulchrum colorem, & pulchras figurationes in ore, & in naso, & in cæteris partibus, ita quod ex defectu vnius solius solueretur decentia; ita voluntas hominis non dicetur decens, si defecerit sibi aliqua virtus Moralis, quia omnes constituunt vnam decentiam hominis, & sic patet, quomodo sunt connexæ quantum ad id, quod de ipsis est in voluntate. Quantum vero ad id quod de ipsis est in appetitu sensitiuo, est maius dubium, vnde non oportet, quod sint connexæ, vt sunt in appetitu, quia domatio appetitus non acquiritur nisi per exercitium in materia exteriori: modo aliquis potest esse exercitatus in vna virtute, & non in alia, vt in castitate coniugali, & non in virginali: tamen talis habet propositum, quod si occurreret sibi materia cuiuscumque virtutis, & deceret ipsum vel statum suum, quod ipse eligeret actum talis virtutis. Hoc tamen non videtur sufficere, quia Philosophus videtur dicere, quod etiam quantum ad appetitum sensitiuum sint connexæ, quia aliter remaneret difficultas in appetitu, & sic virtuosus non operaretur promptè, & delectabiliter. Et ideo potest dici, quod de virtute possumus loqui, vel quantum ad materiale, vel quantum ad formale. Materiale in virtute est, vt clausio clausiri Virginalis, & secundum hoc non oportet, quod connexio sit in appetitu. Formale est, vt ratio & voluntas dominetur appetitui, vt statim appetitus obediat, ita quod in primo actu tolleretur difficultas, quæ est in appetitu; tanquam ad istud formale bene est connexio, vnde materialiter nupta & casta ita habet appetitum domatum, & subditum rationi, quod si esset expediens Reipublicæ, & deceret statum suum, ratio statim subiugaret appetitum, vt non esset rebellis continentiæ virginali: sed tunc est dubium, quia vel prædicta virtus generabitur sine actibus, quia aliqui sunt, qui nunquam habuerunt alios actus circa naturam aliquarum virtutum. Dicendum ad hoc, quod quantum est ex parte voluntatis bene generatur virtus sine hoc, quod habeat actum siue materiam hanc particularem, & hoc in virtute vniuersalis actus, qui se extendit ad omne illud quod decet, in virtute cuius habituatus est ad faciendum & eligendum omne, quod decet in quacunque materia. In appetitu autem non oportet, quod sint actus conformes iudicio rationis ad generationem virtutis: sed sufficit quod ratio sic obtineat super appetitum, & quod sic eum dominetur, quod circa quamcumque materiam, quando occurret, appetitus sibi obediat, & in primo actu tollat difficultatem ipsius appetitus.

Ad argumentum patet, istæ enim virtutes sunt oppositæ, quia nupta & casta hoc habet, quod si deceret statum suum, & expediret Reipublicæ, quod ipsa seruaret castitatem virginalem, & sic de magnificentia, & paupertate, & consimilibus.

DISTINCTIO XXXVII.

Quæstio I.

DE DECEM PRAECEPTIS.

ARTICVLVS I.

Vtrum Decalogus præceptorum bene sit à Domino ordinatus.

VIDETVR, quod non, quia secundo Ethicor. dicitur: Legislator debet præcipere actus omnium virtutum, quia intendit vt populus assuescat actibus omnium virtutum. & in quinto etiam dicitur, quod iustitia legalis est de actibus omnium virtutum, vnde est illud, quod omnis virtus realiter in illo Decalogo non continetur, quæ non est de actibus omnium virtutum: ergo. Contra, auctoritas Dei, quę est debiti ordinis institutorum extra. Respondeo.

Prima propositio, quod totus Decalogus est de actibus iustitiæ, & non alterius virtutis, & hoc probo, quia actus latriæ, pietatis & commutatiuæ iustitiæ sunt actus iustitiæ: istæ enim sunt tres species iustitiæ in communi. Latria reddit debitum Deo; pietas proximo coniuncto, à quo quis habet esse vt parentibus, vel patriæ; iustitia vero commutatiua proximo non coniuncto quantum ad commutationes voluntarias, & sic sunt partes, & species iustitiæ: sed omnia præcepta Decalogi sunt de actibus istarum trium virtutum. Tria prima præcepta sunt de actibus Iustitiæ in ordine ad Deum. Quartum est de actu pietatis, quæ est respectu parentum, tam carnalium, quam spiritualium, & prælatorum: alia autem sunt actus iustitiæ commutatiuæ in ordine ad proximum non coniunctum: sunt enim prohibitiones prohibentes actus in commutationibus non voluntarijs, quæ sunt contra iustitiam commutatiuam, quæ est in commutationibus voluntarijs. Circa quod sciendum est, quod Latria est habitus, quo aliquis voluntate inclinatur ad exhibendum cultum Deo, in quantum est auctor omnium bonorum, vt sic profiteatur homo Deum habere superiorem, & creatorem, & largitorem omnium bonorum. Potest autem considerari vt omnium productor, vel vt omnium prouisor, vel vt omnium speculator, & secundum hoc accipi possunt species latriæ.

Nam si considerentur, inquantum est omnium productor debemus eum colere, ore, & corde, & tunc dicitur Deuotio, quæ est totalis recollectio mentis in Deum, & sic est prima species Latriæ,

triæ, cui opponitur Indeuotio quædam, quæ est primum vitium inter vitia, quæ opponuntur speciebus latriæ.

Possumus etiam eum colere ore, laudes referêdo sibi vocaliter, & sic dicitur laus vocalis, quæ persoluitur in horis Canonicis, in quibus magnalia Dei extolluntur, & huic opponitur Omissio soluendi, vel dicendi horas Canonicas in illis, qui ad hoc tenentur. Debemus etiam ipsum colere opere, & hoc potest fieri dupliciter: aliquando enim colitur opere, quo quis non necessario tenetur colere, & tunc est deuouere, & votum adimplere, quod deuouere est supererogationis, & huic opponitur omissio, & non solutio voti. Vel potest coli opere, quo aliquis necessario obligatur ad colendum, & tunc est oblatio, vt solutio decimarum: & omnis oblatio, quam aliquis necessario tenetur Deo offerre colendo ipsum opere. Item debemus eum colere gestibus exterioribus, & sic est Adoratio, quæ est in genuflexione, & consimilibus gestibus exterioribus, & huic opponitur Idolatria, quæ talibus gestibus colit creaturam. Debemus etiam colere signo, vel nutu ad hoc institutum, & secundum hoc in omni lege sunt aliquæ cerimoniæ, quibus sicut quibusdam signis colitur Deus, & sic colitur in Sacramentis, & iste actus dicitur Sanctitas, siue sanctificatio, cui opponitur Simonia, quæ est in vendendo sacramenta, & sacrilegium.

Si autem consideretur Deus, in quantum prouisor de futuro, vel vt prouisor de præterito, quantum ad illa, de quibus iam prouidit nobis. Si primo modo, hoc est dupliciter, quia potest accipi vt prouisor immediatè per seipsum, & tunc oritur actus, quæ est Oratio, qua inuocatur Deus immediatè, vt nobis in futuro prouideat, cui opponitur contemptus orandi pro necessarijs accipiendis; vel vt prouisor mediatè per alium, & sic est Adiuratio, quæ dicitur esse per Deum.

Si autem consideretur, in quantum est prouisor respectu præteritorum, sic est gratiarum actio, qui est pro receptione bonorum, & differt à laude, quæ laus est pro magnanimitate & promissione in speciali pro bonitate diuina.

Si autem consideretur tertio modo, inquantum est speculator, sic colitur per actum, qui dicitur iurare, Est enim iurare colere Deum, & honorificare, quia est ipsum protestari, vt veritatem infallibilem, quod soli Deo conuenit. Vnde iurare isto modo, accipiendo creaturam pro Creatore esset Idolatria: & sic sunt quatuor species Latriæ, quæ habent quatuor vitia oppolita, quæ prohibentur in tribus primis præceptis primæ tabulæ, & actus prædictarum virtutum præcipiuntur. In primo namque præcepto cum dicitur, Non adorabis Deos alienos, prohibetur idolatria, & sacrilegium directè, & alia, quæ ad hoc reducuntur, & præcipitur actus adorationis.

In secundo, Non assumes nomen Dei tui in vanum, prohibetur Periurium, & præcipitur actus iurandi per Deum implicitè, & quæ ad hoc reducuntur.

In tertio vero, Memento, &c. præcipitur actus sanctitatis. Item Pietas etiam continetur, quæ reddit debitum creaturæ, à qua homo accepit esse, & ideo homo debet talem creaturam reuereri, & hoc tam signo, quam facto subueniendo ei, & hoc continetur in quarto præcepto, quod est solum affirmatiuum inter illa, quæ sunt secundæ tabulæ; quia ad nullum aliud homo obligatur affirmatiuè, nisi ad subueniendum in casu necessitatis, sed bene obligatur negatiuè non faciendo sibi iniuriam, & non ledendo ipsum.

Commutatiua autem Iustitia, quæ continet directiuam sicut genus speciem, est in commutationibus voluntarijs, & ideo commutatio inuoluntaria est contra istam iustitiam, & prohibetur per actus iustitiæ commutatiuæ. Ista autem inuoluntaria commutatio habens modos non in voluntate, non est aliud quam proximum lædere, & hoc potest fieri quadrupliciter. In communi, quia vel lædere in persona propria, vel in persona coniuncta, vel in re possessa spirituali, vel in re possessa temporali, & corporali. Læsio autem in propria persona fit, vel in bono principali ipsius personæ, & sic est homicidium, per quod tollitur vita, quæ est principale bonum hominis: Vel fit in bono minus principali, puta in membro, & dicitur mutilatio; vel fit dispositiuè ad prædicta, & in bono accidentali, & annexo, puta in sanctitate, & sic dicitur inductio cuiuscumque infirmitatis, vt vulneratio, intoxicatio, & similia.

Si autem sit læsio in re possessa corporali, hoc contingit quadrupliciter; vno modo, illo cui fit damnum sciente, & tunc dicitur rapina, vel illo totaliter ignorante, & nolente, & dicitur furtum. Vel illo non totaliter ignorante, sed sciente aliquo modo, volente tamen; & dicitur fraus; Vel illo simpliciter sciente, volente tamen non simpliciter, sed secundum quid, & tunc dicitur Vsura. Omnes enim isti actus vitiosi prohibentur in alijs sex præceptis secundæ tabulæ, vt patet intuenti.

Duo alia præcepta dantur de actu voluntatis in non concupiscendo aliena, quæ sunt magis violenta, & magis inclinant ad malum.

Secunda Propositio, quod rationabile fuit, quod præcepta Decalogi caderent cum actu iustitiæ; tum quia Legislator intendit illud, quod conseruat communitatem, & politiam, quod maximè fit per iustitiam, quia in quacunque politia, si regnat iniustitia, soluitur statim politia, vt patet tertio Ethicorum, & quinto Politic. tum quia intendit pacem, quæ per iustitiam saluatur; tum quia intendit saluare amicitiam. Modo iustum illud est, quod idem est quod amicum, vnde quando soluitur iustitia inter amicos, statim soluitur amicitia, & ideo de actibus iustitiæ, qui sunt in ordine ad proximum, tam coniunctum, quam non coniunctum, dantur præcepta à legislatore; & ideo sciendum, quod de actibus iustitiæ non dantur præcepta de actibus iustitiæ commutatiuæ affirmatiua, sed negatiua tantum, quia non teneor commutare cum proximo, nisi velim, teneor tamen non lædere ipsum: & ideo contra læsionem dant præcepta negatiua, & ex hoc patet quomodo præcepta Charitatis (quia iustum & amicum idem sunt) dependent ex illa Charitate, qua diligimus Deum & proximum.

Tertia Propositio, quod prædictus Decalogus sufficienter est ordinatus, & sufficientia sic potest sumi: Ordinatus enim est ad conseruationem politiæ, quæ seruatur in iustitia, & in ordine debi-

debito modo. In Politia triplex est ordo, vnus ad principem Deum, alia ad proximum coniunctum, vt patet ex dictis. Deum autem debemus colere corde, & hoc præcipitur in primo præcepto, ore, & hoc præcipitur in secundo, quia in isto intelligitur omnis laus vocalis, & opus quantum ad tertium, & hoc fit in sacrificijs: sed licet duo prima negatiuè ponantur, tamen affirmatiua præcepta includunt. Alio modo distinguuntur, quia debemus Deo fidelitatem, quo ad primum, reuerentiam quo ad secundum: cultum quo ad tertium.

Respectu autem ordinis ad parentes tam corporales, quam spirituales, & ad patriam etiam ponitur quartum præceptum, quod est affirmatiuum, & additur ibi: Vt sis longæuus super terram, quod habet impletio huius præcepti, quasi quoddam principium actuale, sicut misericordes ex merito consequuntur misericordiam: Beati, inquit, misericordes: & ratio est, quia qui facit contra istud præceptum, peccat in vita, & in eo, à quo accepit vitam, meretur. Quantum ad tertium ordinem respectu proximi non coniuncti, non est aliquod præceptum affirmatiuum, quia homo non tenetur proximo non coniuncto, nisi in casu necessitatis, & tunc tenetur ex virtute istius præcepti: Non occides. sunt ergo necessaria, quia homo tenetur non lædere suum proximum corde, non concupiscendo rem proximi, vel vxorem eius, & sic sunt duo vltima, quæ prohibent duas concupiscentias, scilicet oculorum, & carnis. Ore etiam tenetur non lædere, & sic non dicendum est falsum testimonium; ad quod reducitur omnis detractio, & omnis læsio in bono fraternali possesso. Tenetur etiam non lædere opere, & hoc in persona propria, & sic est idem præceptum, Non occides, ad quod reducuntur alia de vulneratione, & quacunque læsione in proprio corpore, & hoc est in persona coniuncta, & est illud præceptum, Non mœchaberis. Sed sic exponendo non prohibetur simpliciter fornicatio, & ideo potest dici, quod persona coniuncta non solum dicitur vxor proximi, sed proles: modo contra bonum prolis est, quod sit illegitima, & ideo in simplici fornicatione leditur proles. Sed adhuc maneret peccatum contra naturam, ex quo nascitur proles, & dicendum, quod est ibi læsio in ordine naturæ, quia est contra iustitiam naturalem, & sic lederetur natura. Iustitia potest etiam lædi in re possessa temporali, & contra hoc est illud præceptum: Non furtum facies, & sic patet sufficientia quatuor præceptorum decalogi.

Ad argumentum dicendum, non oportet dare præceptum de omnibus actibus virtutum, quia periculum esset in obseruando; nec omnia sunt necessitatis, & ideo sufficit, quod dentur de actibus magis necessarijs ad conseruationem politiæ.

Quæstio II.

DE PRAECEPTIS DECALOGI.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum prædictus Decalogus præceptorum sit de iure naturæ.

VIDETVR, quod non, quia Deus non potest dispensare in ijs, quæ sunt de iure naturæ: modo Deus potest dispensare in præceptis secundæ tabulæ, vt patet in multis locis sacræ Scripturæ.

Contra, quia cõmunia sunt apud omnes, quod propriũ est iuris naturalis.

Respondetur, punctus Quæstionis est, quia aliqui dicunt, quod duo prima præcepta primæ tabulæ sunt de iure naturæ, quia sunt conclusiones istius principij, Deus est super omnia adorandus: sed de tertio non apparet, quod sit de iure naturæ, quia non tenemur Sabbatum custodire, nisi Deus præciperet, vnde nec diem Sabbati de iure naturæ sabbatizare, vt patet, quia non obseruamus istam diẽ, nec aliquam aliã in hebdomada, vel in anno, quia nec hunc, nec illum determinatè: ergo nullum.

Illa secundæ tabulæ etiam non sunt de iure naturæ, quia nec sunt principia iuris naturalis, nec cõclusiones immediatè deductæ ex principijs, quia talia vera, & necessaria sunt ex terminis, & per cõsequens Deus non potest in talibus dispensare. Et confirmatur, quia illa sunt de iure naturæ, quæ oblata cuicunque voluntati vult illa statim ex terminis & necessario, & per consequens voluntas diuina necessario vellet talia, & sic necessario vellet aliquod creatum, nec esset prima regula, si talibus regularetur, cum dicunt isti, quod multum sunt consona iuri naturali, sed est de præceptis cuiuslibet legis. Alij aliter dicunt, quod illa decem præcepta sunt conclusiones iuris naturalis.

Prima Conclusio, quod præcepta septem secundæ tabulæ, & tertium primæ tabulæ non est de iure naturæ, sicut sunt duo prima: & hoc probo maxime quantum ad secundæ tabulæ: Quia illud, quod nominatum statim habet malitiam inuolutam, videtur esse de iure naturæ: sed sic est de ijs, quæ prohibentur per illa decem præcepta; vnde mœchari, & adulterium, & homicidium, ista non sunt statim cum malitia inuoluta, vt patet per Philosophum 2. Ethic. similiter nõ obedire parentibus, ex terminis apparet malum, & sic de alijs, vt patet inducendo.

Secundo, quia 5. Ethic. distinguit Philosophus inter ius naturale & politicum, vel ciuile; quia ius naturale est, quod est idem apud omnes, non enim consistit in videri, vel non videri, & vocatur in proposito Ius naturale, Ius gentium, quod est de dictamine rationis: sed prædicta peccata sunt eadẽ apud omnes, nec est aliqua lex, quin reprobet, & prohi-

beat homicidium tãquam malum, & sic de alijs. & si dicas, quòd aliqua istorum sunt ex nimia malitia, sicut sunt peccata spiritualia, negantur ab aliquibus ex malitia.

Tertio argumentor à minori, quod vnum notum est apud multos, & minus videtur de iure naturæ: non adorabis Deum alienum, vel: non assumes nomen Dei tui in vanum, quæ alii reputant de iure naturæ magis, quam istud: non occides, cuius ratio est, quia proximus est nobis magis notus, quã Deus, vel vnitas Dei. Vnde beatus Ioannes dicit: Qui nõ diligit fratrem suum, quem videt, quomodo Deum, quem nõ videt potest diligere: Et iã: non occides, magis videtur esse de iure naturæ, quã duo illa post præcepta, quæ sunt minus nota nobis, vel secundum te simpliciter magis nota.

Qarto, quia Deus non potest dispensare in illis septem præceptis, inquantũ præcepta sunt: si enim accipiamus materialiter, vt homicidium pro priuatione vitæ facta violenter, & adulterium pro cognitione mulieris alteri nuptæ; vel absolutè, si non sunt præcepta sub ista ratione, quia tunc iudex occidens latronem faceret contra præceptum illud: non occides. Si aũt accipiatur formaliter, tunc sunt indispensabilia, vt homicidium sit priuatio facta à persona singulari auctoritate propria, non auctoritate eius qui potest: tunc enim Deus non potest dispensare; quia si præcipit fieri homicidium, & occidi aliquem, tunc ille, qui occidit, facit hoc auctoritate Dei, qui est dominus vitæ & mortis. & tunc non facit contra illud præceptum, & non est propriè dispensatio, quia nunquam fuit datum contra occisionem proximi isto modo intelligendo: sed est interpretatio præcepti in tali casu, quantum ad sanctificationẽ, & obseruationem sabbati, quod ibi ponitur septimus dies, ceremoniale est, vnde nec nos obseruamus modo aliã diem, sed tamẽ de iure naturæ est, quod aliquo tempore, vel aliqua hora vacandum est ab opere seruili, vt vacemus Deo, & hoc patet, quia tã sum obligatus Deo, quam mihi: Sed ius naturæ, & ratio dictat, quod pro aliquo tempore debeo vacare mihi, & procurare salutem meam, & necessarium mihi: ergo & Deo debeo vacare, recognoscendo eius beneficia. Nec valet ista argumentatio ex deductis ista dies est de iure naturæ, vt appropriatur diuino cultui, sicut de iure naturæ est sacrificare Deo; sed vtrum bouem, vel ouem, hoc est in dispositione offerentis, vel iuris politici.

Secunda Propositio, quod prædicta præcepta decalogi non sunt de iure naturæ, vt conclusiones, sed vt principia. Vbi sciendum, quod licet aliquæ propositiones possint probari, & deduci ex principiis, non tamen propterea sunt solum conclusiones, imo dicuntur principia quod sint talia, quia teneant ex terminis, ac quæ sint per se nota: vnde ista deductio non tollit ab eis, quod sint principia, sed bene tollit, quod sint immediata. Ista enim est per se nota, nix est alba, & tamen potest probari. Similiter hoc est vnum principium, omne totum est maius sua parte, & tamen potest probari argumentando, sic. Illud, quod est tenens, & amplius est maius, sic est de toto, ergo. Et isto modo dicerẽ de præceptis decalogi, licet possent deduci septem conclusiones immediatè ex aliis, quia tamen tenent ex terminis, & sunt per se nota, ideo sunt principia iuris naturalis. Cognito enim, quod est filius, statim patet ex terminis, quod filius debet patri reuerentiã, & sic sunt principia, licet forte non prima simpliciter. Et si dicas, quod tenent in virtute illius principii: non facias alteri, quod tibi non vis fieri. Dicendum, quod istud principium non est magis notum quo ad nos, & quo ad communitatem, quam præcepta decalogi, quæ magis respiciunt facta particularia, quæ sunt magis nota nobis: vnde vna vetula melius cognoscit, quod herba hæc sanat coleram, & hoc simpliciter, quam vniuersalem, quæ dicit, quod omnis talis herba sanat colerã, & hoc patet quia quando talia principia communia volumus explanare, inducimus in singularia.

Sed tunc est vnum dubium, quia de positionibus per se notis non debent dari præcepta, ex quo notæ sunt. Dicendum, quod imo, primo propter malitiam magnam hominis, ex qua inducuntur ad negandum prouidentiam Dei, vnde & aliqui negant esse vnum Deum. Secundo, vt homo magis timeat, quando videt talia præcipi, & magis imprimat in corde suo. Ad argumentum patet ex dictis.

DISTINCTIO XXVIII.

DE MENDACIO.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum Mendacium semper sit peccatum.

VIDETVR, quod non, quia cadit in sanctis viris, puta in Abraham, Iacob, Rachel, Iudith, & obstetricibus, pro quo etiam remuneratæ fuerunt.

Contra, quia est oppositum veritati, quæ est virtus. Respondeo primo sciendum est, quod multipliciter est mendacium, aliquando enim opponitur veritati, vt quando aliquis ex delectatione, verbo, vel signo immutat aliter, quam sit, & exprimit scienter falsum, & istud dicitur mendacium culpæ, & abundat in mulieribus, & in quibusdam alijs, qui delectantur in mentiendo. Aliud est mendacium, quod opponitur humilitati, & pertinet à superbiam, quod aliquando est in verbo, sicut est arrogantia, vel iactantia, attribuendo sibi, quod aliquis non habet. Aliquando est in facto, & hoc est, vel plus ostendendo sibi inesse, quam insit, & dicitur hypocrisis, vel minus, negando à se, quod aliquis habet, vt magis commendetur, & propter superbiam, & dicitur Ironya, qui nequiter se humiliat. Tertium mendacium est, quod opponitur virtuti Eutrapeliæ, quæ est in conuiuendo, in consolabili locutione, & tunc dicitur mendacium iocosum, quod fit propter recreationem in colloquijs, non debet tamen mentiri. Quartum est quod opponitur virtuti Affabilitatis, vel beneuolentiæ, & dicitur mendacium officiosum, vel vtile, & habet minus de malitia, quam alia. Quintum est, quod opponitur virtuti Modestiæ, quæ modestia consistit in non lædere alterum. Istud autem mendacium ledit alterum, & dicitur mendacium pernicioſum, & quodlibet istorum posset distingui secundum diuersas materias, in quibus sunt.

Secundo pono propositionem intentam, & est, quod mendacium semper est peccatum, sed mortale peccatum ex genere est solum pernicioſum. Aliqui enim dicunt, quod mendacium est peccatum, solum quia est prohibitum, sed malè dicunt, quia ex natura sua peccatum est. Primo, quia est contra virtutem, vt patet ex immediatè dictis. Secũdo, quia cadit super materiam non debitam: loquela enim cadit super orationem, quæ oratio dicitur esse vera, quia est expressio mentis conceptus, & ideo debet esse conformis conceptui mentis, & hæc conformitas est veritas orationis, quæ deest in mendacio, & ideo materia est indebita. Tertio, quia habet inuolutam malam circunstantiam, puta intentionem fallendi, vt ille, qui audit, aliud apprehendat, quam loquens intendat, etsi non sit necessaria in mendacio ista intentio fallendi, quia forte audiens bene percipit, quod loquens dicit falsum, & proferens mendacium est fallax, seu vitioſus vtẽdo oratione falsa. Quarto patet ex peruersitate eius, quod est ad finem, non ordinatur ad finem debitum, sed indebitum, & sic omne mendacium ex natura sua peccatum est. Pernicioſum autem mendacium dicitur omne peccatum mortale ex genere suo, quod est contra illud præceptũ secundæ tabulæ: Non dices falsum testimonium, &c. quia hoc est contra charitatem proximi: alia autem non sunt mortalia ex genere.

Sed dubium est: an iocosum ratione personæ, & status, vel ratione assuefactionis, possit dici mortale peccatum. Vnde dicendum, quod considerando istas circunstantias secundũ se, non faciunt peccatum mortale, sicut dicitur, quod ebrius dupliciter increpatione dignus est: actus enim ebrij non esset sibi peccatum, nisi posuisset se in tali statu per culpam suam; sicut etiam ille, qui ponit se in quadam necessitate mentiendi, propter malum habitum acquisitum potest mortaliter peccare ratione assuefactionis, in quam ex quodam contemptu se permisit cadere, imo quam voluntarie acquisiuit. Quantum ad circumstantiam personæ, vt puta si prælatus, vel religioſus mentiendo iocoſe, peccat mortaliter. Videtur Magister dicere, quod sic, quia tale mendacium (vt dicit) est damnosum, & ratio huius videtur esse, quia tales videntur perfecti, totaliter debent adhærere Deo. Alij dicunt, quod tales mentiendo iocoſe, vel officioſe peccant mortaliter, & ratio est, quia peccata venialia non fierent eis mortalia, nisi caderent eis sub voto. Alij autem distinguũt dicentes, quod in actibus perfectionis, puta prædicationis, & instructionis, & consimilibus, mendacium iocosum esset eis peccatum mortale ratione status, vt ratione personæ, nisi forte velit ex tanta libidine, quod æquipollenter præceptum diuinum interpretetur, vt puta, si talis tali libidine mentiretur, quod si occurreret sibi, quod hoc esset contra peccatum diuinum propter tale mendacium; tunc enim esset: sicut suprà dictum est de superbia, & inuidia. Vel nisi forte, quando homo perfectus loquitur iocoſe aliqua, quæ reputantur autentica, & omnia, quasi euangelica dicta, tunc miscere mendacium iocosum, vel officiosum, non posset dici peccatum mortale.

Ad argumentum in oppositum concedunt aliqui, quod illi peccauerint, nec est inconueniens maius de antiquis Patribus, quam de Petro, qui negauit Christum. Vel dicendum de Abraham, quod veritatem vnam taceret, & aliam assereret, quia vxor sua erat, & soror sua, scilicet filia fratris sui, & tales vocantur sorores. De Iacob dicendum, quod erat Esau dignitate, non persona: sicut Christus dicit de Ioanne, quod erat Elias: quod Ioannes tamen negauit de seipso, & sic de alijs. De Rachel dicunt aliqui, quod mentita est, & peccauit. Iudith vero non peccauit in ornatu suo, quia ornauit se vt honesta domina, non vt meretrix: & ideo si Holophernes accepit occasionem peccandi, hoc fuit per accidens, & ex malitia sua: quod autem orauit, quod caperetur in aspectu suo, non affectauit peccatum suum, sed sciens probabiliter, quod peccatum iam habebat, orauit, vt bene vti posset peccato illus: nec peccauit interficiendo, quia auctoritate Dei fecit. Obstetrices autem peccauerunt, sed Deus remunerauit affectum eorum, non mendacium.

DISTINCTIO XXXIX.

DE PERIVRIO.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum omne Periurium sit peccatum mortale.

VIDETVR primo, quod non, quia aliquando aliquis iurat de aliquo, quod si impleret illud, peccat mortaliter, vt si iurat, quod interficiat hominem: ergo si non implet, peccat mortaliter, quia esset periurus. Modo si non implet, periurat. Contra est illud Decalogi præceptum: Non assumes nomen Dei tui in vanum. Respondeo primo videndum est quomodo, & ad quam virtutem iuramentum reducitur. Aliquando enim iurare est assumere veritatem, quæ fallere, nec falli potest ad testimonium dicti sui; & sic iurare assumere est amorem alicuius, sicut cum aliquis iurat per animam suam, idest, quantum amat animam suam, & sic iurare est actus amicitiæ, & æquitatis, & ideo etiam correspondet. Periurium potest esse actus, quo infringitur latria, vel quo infringitur charitas, & amicitia, vtroque enim modo possumus iurare per Deum accipiendo ipsum, vt veritatem infallibilem, vel accipiendo amorem, quem habemus ad ipsum. Secundo alio modo tantum possumus iurare per creaturas, quia nulla

nulla creatura est veritas inobliquabilis.

Vlterius iuramentum distinguitur penes materiam; quoddam enim est assertorium de re iam exhibita; & aliud est promissorium de re futura, & fienda, & secundum hoc etiam est dupliciter periurium, periurium assertorium factum ex deliberatione, si sit per illa per quæ homines consueuerunt iurare, quando volunt assumere veritatem infallibilem in testimonium dicti sui, est peccatum mortale. Vnde sciendum, quod aliquando veritas diuina assumitur in testimonium vltimatum veritatis, sic accipiendo, quod sicut Deus verus est, ita dictum, quod testificatur, est verum, & ad hoc testimonium perhibendum instituta sunt diuersa signa ex diuersa assuefactione. Vnde aliquando sicut consuetum est iurare per sancta Euangelia, aliquando per corpus Christi in sacerdote, hoc signum est, quando ponit manum ad pectus, & iurat in verbo sacerdotis, & sic in consimilibus. Alia autem signa sunt instituta ad assumendam diuinam veritatem in testimonium vltimatum dicti sui, & tunc qui sic periurat, peccat mortaliter. Quando autem assumitur signum, quod non est aliquod tale testimonium institutum, non credo, quod peccet mortaliter, vtputa quando iurat per Deum, sicut communiter iuratur: si autem certitudinaliter asserit id, de quo dubitat, & asserit id cum certitudine efficaci, & certissime, peccat mortaliter. Si autem asserit illa modo humano, sicut potest sciri in talibus, sicut patet in ordinandis, cum dicitur, dignus est: tunc non peccat mortaliter.

Iuramentum autem promissorium triplex est, scilicet, incautum, dolosum, & indeliberatum. Et similiter periurium sibi correspondens. Incautum est ratione materiæ, super quam cadit; quia mala, sicut si aliquis iurat, quod non ibit ad Ecclesiam, & tunc est peccatum mortale, & iurare, & periurare in tali materia, ex quo materia est mala de se, nec aliquis debet implere tale iuramentum, imo tenetur contrarium facere. Si autem materia sit supererogationis, vt si aliquis iuret, quod non intrabit religionem, tunc etiam peierat, & peccat mortaliter, tamen non tenetur ire contra iuramentum, nec tamen tenetur ad obseruationem illius.

Dolosum autem iuramentum est, quando vnum in ore, & aliud habet in corde, & tale periurium est peccatum mortale: si autem dum iurat, habet intentionem implendi, quod iurat, tamen postea non implet illud, tunc peierat, & peccat mortaliter. Quantum est ex genere peccati de iuramento indeliberato, Dicendum, quod si sit ex motu cadente in constantē virum, tunc obligat sic, quod peccet mortaliter, qui contrarium facit. Et sic patet, quando periurium est peccatum mortale, & quando non.

Ad argumentum patet, quod non est inconueniens, quod aliquis sit perplexus, si voluntariè ponit se in statu tali; voluntariè enim potest aliquis se ponere, in quo necessarium est ipsum peccare mortaliter.

DISTINCTIO XXXX.

DE DVOBVS VLTIMIS PRAECEPTIS DECALOGI.

Quæstio I.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum duo vltima præcepta Decalogi, quæ sunt de non concupiscere vxorem, & rem proximi, sint bene assignata.

VIDETVR, quod non, quia non est minus peccatum concupiscere mortem sui proximi, quam rem, vel vxorem, & tamen nō datur præceptum speciale de non concupiscere mortem proximi. Contra est auctoritas Dei, & Sacræ Scripturæ.

Prima Cōclusio, quod illa duo vltima præcepta sunt rationabiliter assignata, quod probo tali ratione, quia inter præcepta decalogi debuissent poni illa præcepta, quæ prohibent actus iniustitiæ, quæ est in commutationibus inuoluntarijs, & habent specialem malitiam, & specialem difficultatem, & sic de illis duobus præceptis: ergo. Maior enim alia, quasi iam patet ex prius dictis, & declaratur, quod præcepta decalogi solum dantur de his, quæ insurgunt contra iustitiam, quia actus illi ex se sunt peccata mortalia, & nulla alia, nisi pro quanto ibi est aliquid iustitiæ: modo tales sunt actus, qui sunt in commutabilibus inuoluntarijs, sunt enim 12. vt prius dictum est. Patet etiam, quod talia habent specialem malitiam, & specialem difficultatem, ad hoc, quod de talibus sunt præcepta specialia, & ideo non dantur præcepta decalogi de omnibus actibus, qui sunt contra iustitiam, & sic patet maior. Minor autem declaratur; nam cum concupiscentia habeat rationem alteritatis, respectu rei alienæ, puta vxoris, vel rei proximi, ad iustitiam pertinet; quia ad eandem virtutem, vel ad idem vitium pertinent actus interior, & exterior inquantum coniuncti sunt, habeant malitiam, tamen inquantum actus interior, siue exterior habent specialem, & propriam malitiam, & tunc licet, vt concurrunt, habeant rationem vnius imputabilitatis, & vnius voluntarij, non tamen habent rationem vnius bonitatis, vel malitiæ: quia aliæ circunstantiæ sunt illius, & istius, ratione quarum bonitas, vel malitia moralis in actu pensatur ibi, quæ est specialis difficultas. Quia concupiscentia carnis habet rationem alietatis, ita quod violenter inclinat ad actum exteriorem, dato, quod non sit alia passio, & ideo indiget speciali retractiuo. Similiter honor inquantum appetitus. Et quia diuitiæ sunt instrumenta, quibus honor potest acquiri, ideo concupiscentia oculorum, & rei alienæ multum est delectabilis, & inclinat violenter, & sic habent speciales difficultates, quia delectatio carnis, & honor sunt duo, respectu quorum non solum actus exteriores, imo actus interiores, idest appetitus illorum habent speciales difficultates, & inclinationes, & in hoc differunt ab alijs: nullus enim delectatur in appetitu homicidij, si secundum se non sit aliqua passio, puta ira, & appetitus vindictæ, & sic de alijs.

Sed tunc oritur dubium, quod mouet Magister, quia lex antiqua differt à noua, quia antiqua prohibet manum, non animum, noua vero prohibet animum, & manum: quomodo ergo hic prohibetur animus.

Respondendum ad hoc vno modo, quod lex antiqua prohibet solum manum, quantum ad ceremonialia, non autem quantum ad moralia; imo in moralibus bene prohibet manum, & animum saltem, quantum ad quædam: quo modo potest dici, quod cohibitio addit ad prohibitionem pœnam, modo in lege noua additur pœna in prohibitione animi, quia qui dixerit in corde suo fratri suo Racha, reus erit iudicio, &c. in antiqua autem lege non addebatur pœna, & sic dicitur animus cohiberi in noua lege, non autem in antiqua.

Aliud dubium oritur ex prius dictis, quia dictum est prius, quod præcepta decalogi non solum sunt conclusiones iuris naturalis, sed obtinent vim præceptorum, quia licet possint deduci, & probari cum syllogismo, in particulari accipiuntur, ita quod reputantur per se nota: sed quod concupiscentia sit peccatum, non est per se notum, quia dicit Apostolus: Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, non concupisces. Dicendum ad hoc, quod ex terminis patet, quod concupiscere rem alienam malum est, & ideo debet prohiberi, tanquam malum per se notum: est enim actus huiusmodi, qui statim nominatus habet malitiam secum conuolutam.

Ad auctoritatem autem Apostoli potest dici, quod loquitur de concupiscentia, qui est primus motus, & sequitur ex peccato originali, & de illo nesciret, quod esset peccatum, vel sequela peccati, nisi lex diceret, non concupisces, quia in hoc innuit, quod omnis concupiscentia mala est, & si hoc non diceret lex, crederetur, quod primus motus concupiscentiæ essent mere naturales, sicut in brutis. De concupiscentia autem ex deliberatione proueniente notum est, quod est peccatum, vel potest dici, quod loquitur ibi de lege naturali, quæ docet nos ex concupiscentia esse peccatum. Vel dicendum, quod pro tanto hoc dicit, quia licet hoc sit notum naturaliter, tamen propter malitiam hominum obumbrata est illa notitia, sicut accidit, quod aliqui negant principia speculatiua, quæ per se sunt nota, secundum quod etiam dicitur in Psal. Dixit insipiens in corde suo, non est Deus. Loquitur autem Apostolus ibi in persona hominis carnalis.

Secunda Propositio, quod de nulla alia virtute, vel de nullo actu alio ab actu iustitiæ commutatiuæ datur aliquod præceptum, imo præcepta solum sunt de actibus iustitiæ, nec ponitur in decalogo, nisi possit reduci ad iustitiam. Vnde de Prudentia, de Fortitudine, & de alijs non ponuntur in decalogo aliqua præcepta, sed bene alibi in sacra Scriptura ponuntur: De temperantia autem tantum ponitur præceptum, cum dicitur, non adulterium facies, quia in adulterio est quædam iniustitia, vt patet ex dictis. Simplex etiam fornicatio est contra bonum prolis: omnis autem inuidentia, & est peccatum contra ordinem naturæ, & est contra actum iustitiæ respectu proximi: & ratio huius est, quod ista præcepta sunt necessitatis: modo nullus actus malus est sine superbia, quia tunc sequitur peccatum mortale, cum contemnit reddere Deo debitum, transgrediendo præceptum eius.

Ad argumentum patet; in concupiscentia enim homicidij non est specialis malitia, vel difficultas, nisi concurrat vel ira, vel alia passio.

Quæstio II.

DE LEGE.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum Lex diuina sit necessaria homini ad dirigendum ipsum in viam salutis.

VIDETVR, quod non, quia frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora: sed per legem naturalem homo potest dirigi sufficienter in viā salutis, nam ii qui legem Dei non habent, ea, quæ legis sunt faciunt: ergo homo ex viribus naturæ non potest errare in iis, quæ sunt ad finem. Contra: Tunc sacra Scriptura esset superflua. Respondeo primo videndum est, vnde lex dicatur, & dicendum quod dicatur à ligando, quia ligat quatuor modis, scilicet præcipiendo, vocando, promittendo (quia qui promittit confirmat) & puniendo. Vnde præcipit, vetat, permittit, & punit. Isti sunt quatuor actus legis secundum Isidorum. Dicitur autem lex iustum inanimatum. sicut Iudex dicitur iustum animatum. Iustum autem consistit in rectitudine, & ideo omnis propositio practica, recta auctentica, idest auctoritate superioris obligantis dicitur Lex.

Respondeo, videndum est de distinctione legis, & est multiplex. Quædam enim lex æterna, quæ est duplex, scilicet speculatiua, & practica; lex autem æterna, & speculatiua, est in veritate diuina. In ista enim secundum Augustinum, homo videt veritatem, secundum quod dicit, quod homo cognoscit veritatem, inspiciendo ad leges æternas; & dicunt aliqui, quod ista lex non est aliud quam regulatiua obiecta, & principia complexa relucentia, vel cognita in veritate diuina, idest in prospectu Dei. Sed quia prius ostensum est, quod nullum contrarium obiectum ponitur in prospectu diuino, ideo ista via non valet. Vnde dicendum, quod ista lex æterna, & speculatiua non est aliud formaliter, quam ipsa Deitas intellecta, inquantum

tum supereminenter dicitur esse omnis prima propositio impossibilis aliter se habere, & ideo, vt ponitur in prospectu nostro, vel alicuius, omnis talis propositio, supereminenter ibidem cognoscitur.

De lege autem æterna practica dicunt aliqui, quod est ratio practica existens in veritate diuina, qua Deus hæc inferiora regit, & gubernat. Sed alii hoc negant dicentes, quod diuina voluntas est sibi regula, quia est prius regula, & quicquid vltra regulabile est. Et ideo non indiget tali ratione practica determinante ipsam voluntatem, vel regentem ipsam; ideo dicunt, quod ista lex practica, & æterna est ipsa voluntas diuina, quæ ab æterno instituit gubernationem, & ordinem totius vniuersi. Dicendum ad hoc, quod ratio practica dupliciter potest sumi, vno modo, vt est recta ratio agibilium, & dicitur prudentia: modo differentia inter ista est, quod ars etsi determinet modum agendi in materia & suppositio quod non debeat agere, non tamen determinat artificem ad agendum; imo tenet indifferens, & indiget virtute ad hoc, quod agat, & ideo ponere in Deo rationem practicam per modum artis non est inconueniens, quia talis ars non determinat voluntatem diuinam, nisi quantū ad hoc, quod si dicat, vel producat, tunc oportet, quod producat secundum talem rationem: prudentia vero determinat artificem ad agendum, vnde si faciat contra prudētiam, peccat, quia prudens determinatur ad hoc, quod agat conformiter prudentiæ suæ, aliter non diceretur prudens, & isto modo non est in Deo, quia si non agat, non peccat.

Alia est lex, quæ dicitur naturalis, & dicunt aliqui, quod est naturale iudicium. Sciendum tamen quod possumus accipere notitiam propositionum practicarum dupliciter. Vno modo formaliter, & in actu, & sic non est alia via in homine, quia nec species simplicium terminorum, nec aliqua notitia actualis inest homini à natura, quo modo potentialiter, & actiuè à natura, quia intellectus possibilis est in potentia naturali ad tales propositiones, & ad veritatem ipsarum.

Secundo modo. Veritas inquantum veritas illarum propositionum oritur ex notitia terminorum, quasi ex obiecto, & intellectu agente, & secundum hoc lex naturalis non est aliquis habitus, vel aliquis actus: sed dicitur naturalis notitia virtualis, pro quanto intellectus possibilis est in potentia naturali ad recipiendum notitiam talium primarum propositionum practicarum, & obiectum virtualiter, & naturaliter natum est imprimere. Et intellectus agens sine Doctore potest ad actum intellectum possibilem reducere mediante obiecto, & ideo veniunt ad habitum imperceptibiliter: ita quod homo nescit, nec recordatur quando primo sciuit, quod omne bonum est agendum, & malum fugiendum, quia imperceptibiliter veniunt ad nos, & hæc dicitur lex naturalis.

Tertia lex est Lex humana, quæ dicitur lex Positiua: sed tunc est dubium, si lex humana sit conclusiones deductæ ex lege naturali. Dicendum, quod si tu vocas legem humanam, legem ciuilem: de qua Philosophus tractat, quia dicitur scientia moralis, sic illa deducitur ex lege naturali, & ad legem naturalem reducitur. Sed si vocas legem humanam, statuta humana imposita ab Imperatoribus, tunc ibi non sunt conclusiones iuris: sed sunt quædā conformia legi naturali. Quod patet: quia si essent conclusiones iuris naturalis, non possent immutari, modo videmus, quod talia crebro immutantur. Vtrum autem talis lex liget subditos illius, qui legem imponit, & auctoritatem legi dedit, & ideo leges Imperiales ligant solum illos, qui subditi sunt imperio, non alios, nisi pro quanto continent aliqua, quæ sunt de iure naturali.

Illa autem, quæ non sunt de iure naturali, sed pure positiua, non ligant, quia carent origine superioris, nisi respectu subditorum, quos verè ligat, non solum in foro exteriori, sed etiam in foro conscientiæ. Ita quod faciens contra legem aliquid auferendo tenetur ad restitutionem: & ratio est, quia mutua est obligatio inter subditum, & superiorem, & ideo sicut iste tenetur regere, ita subditus tenetur parere legibus, quibus regit, vnde qui ordinationi, & legi resistit, diuinæ ordinationi resistit, quia omnia ista à Deo ordinata sunt.

Contra: lex Dei, seu lex diuina cōsistit in ijs, quæ continentur in sacra pagina, quæ reuelata sunt à Spiritu sancto inspirante Prophetas, & habent firmitatem, & vim obligatiuam auctoritate diuina. Lex autem peccati dicitur fomes, & dicitur metaphoricè, quia ligat hominem, & captiuat subiugando peccato. Nunc pono propositiones.

Prima, quod præter legē æternā necessariæ sunt aliæ leges, cuius ratio est, quia tam regenti, quàm subditis, qui reguntur necessaria est notitia legum per quam sit regnum, modo lex æterna in veritate diuina secudum se nota est nobis per alias leges, & maxime per legem naturalem.

Secunda Propositio. Quod præter legem humanam necessarium fuit dare, & promulgare legem diuinam: cuius ratio est, quia in propositionibus indifferentibus nobis quantū ad veritatem, & falsitatem, quoad veritatem secundum iudicium rationis naturalis necessaria est reuelatio, si debeant venire ad notitiam nostram, quia ad tales propositiones non posset intellectus noster naturaliter attingere: sed multæ sunt tales propositiones speculatiuæ, vt quod Deus sit trinus & vnus, vel quod Deus sit homo: ratio enim naturalis iudicaret tales indifferentes, & citius iudicaret falsas, quam veras, & tum debemus istas cognoscere, quantum ad propositiones practicas. Item patet, quod quædam tenent ex terminis, vt præcepta decalogi, & de illis necessaria fuit reuelatio, propter malitiam hominum, quæ excæcauit eos; alia vero tenent ex terminis, vt sunt ceremoniæ, & de illis certum est, quod naturale iudicium non posset ad illos attingere.

Ad argumentum dicendum, quod lex naturalis non sufficit, quod patet respectu finis vltimi non sufficit, multi enim circa hoc errauerunt, alij in honoribus, alij in voluptatibus, & sic de alijs ponentes vltimum finem, & ideo multo magis homines possunt errare circa ea, quæ sunt ad finem.

Ad demonstrationem dicendum, quod secundū ipsam in hoc apparet, quod lex nostra optima est, quia nihil continet contra mores, & contra rectam rationem: sed lex Mahometi multa contra mores, & contra Ethica Aristotelis continet. Licet

cet ergo Philosophus bene tractauerit de moribus, non tamen sufficienter quantum ad illa, quæ Deus exigit, & quantum ad omnes virtutes, & omnes circumstantias virtutis, quæ requiruntur ad nostram salutem.

Quæstio Vltima:

DE COMPARATIONE LEGIS.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum lex Noua, & Vetus differant per essentiam.

VIDETVR, quod sic, quia quando aliqua sic se habent, quod introductio vnius sit destructio alterius, illa essentialiter differunt, quia introductio vnius indiuidui, quod differt materialiter ab alio, est destructio alterius: sed introductio Nouæ legis est destructio antiquæ: translato enim sacerdotio oportet, quod translatio legis fiat. Contra est illud Ezech. 1. Quasi dota in medio rotæ, & dicit Gregorius quasi lex Noua in medio Veteris.

Respondeo prima Propositio, quod prædictæ leges non differunt specie, quia leges, quæ pertinent ad eandem politiam, non differunt specie, quia leges non diuersificantur penes eos, qui non sunt alij in diuersis politijs, vt patet ex Ethic. Sed eadem politia est, quæ regitur vtraque lege, quia eadem est ciuitas secundum Augustinum per totum lib. de Ciuitate Dei ab Abel iusto vsque nunc, & in Angelis, & hominibus eadem patet fides in Noua lege, & antiqua, licet in lege Noua sit magis explicata.

Secundo. Quando aliquæ propositiones sic se habent, quod eadem veritas per illas exprimitur, vel in vna explicite, & in alia implicitè, dicuntur habere rationem vnius legis: sed sic est de lege noua, & antiqua: illud enim, quod continebatur in antiqua lege implicitè, continetur in Noua explicitè.

Secunda Propositio, quod multiplex est differentia inter legem antiquam, & nouam. Prima est difficultas, quæ fuit in antiqua lege, & facilitas quæ est in noua, & ista differentia attenditur, quia tot fuerunt, qui tulerunt onus importabile, secundum quod dicit beatus Petrus in Actis: nos autem pauca habemus in noua lege. Puta septem Sacramenta facilia, quorum etiam vnum est simpliciter necessitatis, scilicet baptismus, qui est satis facilis. Sed de confessione videtur, quod sit magis difficile, quam aliquod ceremoniale legis antiquæ, & potest dici, quod illa quæ cadunt in difficultate, amota sunt per sigillum confessionis, nihilominus tamen manet ibi maxima verecundia. & dicendum, quod ista verecundia est de iure naturæ, quia rationale est, vt aliquis verecundetur de offensa, qua offendit creatorem suum, & ita tollit magnam partem pœnæ. Et vlterius contra istam verecundiam, & difficultatem habemus speciale adiutorium gratiæ diuinæ. Moralia autem præcepta manent eadem. Et si dicatur, quod additum est in Noua lege de diligendis inimicis, quod est valde difficile, dicendum, quod ista additio est de iure naturæ. Alia autem multa addita non sunt necessitatis, sed supererogationis, & hæc quæ sunt necessitatis, tamen leues sunt cum adiutorio gratiæ, & ideo signanter dicit Christus: Iugum meum leue. Iugum enim est propter difficultatem, sed leue propter auxilium gratiæ abundantis.

Secunda differentia est vmbra, & veritas. Ioannis 1. Lex per Moysen data est, gratia, & veritas per Iesum Christum facta est: vmbram enim habebat lex futurorum bonorum, vt dicit Apostolus, & ista differentia accipitur penes intellectum, prima autem penes actum.

Tertia differentia sumitur penes amorem, & timorem, quia lex antiqua fuit data in timore, & ideo data est lex timoris: noua autem in amore, quia fuit à Christo data pendente in cruce, quando inclinato capite emisit spiritum: & iterum fuit scripta in cordibus Apostolorum in die Pentecostes, & Christus inducebat semper ad legem suam per amorem, non per timorem: Si diligitis, inquit, me, mandata mea seruate, & similia.

Quarta differentia sumitur penes libertatem & seruitutem, quia antiqua fuit seruitutis. Noua dicitur lex libertatis, & illa tractabat hominem, sicut seruum, & ideo deputatus erat seruilibus operibus, vt seruiret sub elementis huius mundi in timoribus. In ista autem est deputatus operibus filiorum, scilicet operibus spiritualibus, & ista differentia seruorum, & filiorum, vnde dicebat Christus Apostolis: Iam non dicam vos seruos, sed amicos.

Quinta sumitur ex fine, quia in antiqua lege expresse promittebantur temporalia: in Noua vero bona spiritualia, & ista fuit occasio erroris Manichæi dicentis, quod antiqua lex fuit à malo Deo, Noua autem à bono; vnde dicit, quod abijciendæ sunt tabulæ antiquæ legis, quia non est curandum de promissione sua temporali.

Sexta differentia sumitur penes pœnam, & cohibitionem, quia in antiqua cohibebatur animus, non tamen apponebatur ei pœna: sed in Noua apponitur pœna, & ideo vocatur cohibitio, quia: Qui dicit fratri suo Racha, reus erit &c.

Septima differentia sumitur penes literam, & gratiam, penes imperium, & auxilium: Antiqua enim imperabat, sed auxilium non præbebat, attendebat literam, quæ occidit: Noua spiritum, & gratiam, quæ viuificat.

Octaua penes imperfectum, & perfectum, penes pedagogum, & Magistrum: vnde sicut quædam scientiæ dicuntur introductoriæ, quia disponunt ad illas, in quibus est notitia veritatis; ita antiqua lex ad modum pedagogi introducta fuit ad Nouam legem.

Ad ar-

Ad argumentum dicendum, quod Antiqua lex non fuit euacuata totaliter per introductionem Nouæ : sed solum quantum ad illud, quod erat imperfectionis, sicut puer euacuatur, quando scit A vti, secundum illud Apostoli: Quando eram paruulus, sapiebam vt paruulus; quando autem factus sum senior euacuaui, quæ sunt paruuli, &c. sic ad illud.

Explicit Tertius Liber Sententiarum, secundum lecturam fratris Petri Aureoli recollectam, eo legente in scholis Parisijs, cui sit salus, & ei, qui scripsit in fine sæculi.
AMEN.

PETRI AVREOLI VERBERII ORDINIS MINORVM ARCHIEPISCOPI AQVENSIS S.R.E. CARDINALIS. COMMENTARIORVM IN QVARTVM LIBRVM SENTENTIARVM.



ROMAE,
Ex Typographia Aloisij Zannetti. M D C V.

Sumptibus Societatis Bibliopolarum D. Thomæ Aquinatis de Vrbe.

SVPERIORVM PERMISSV.