

In praeterita disputatione generali quaerebantur triginta septem: quaedam circa Deum, quaedam circa creaturas. Circa Deum quaesita pertinebant ad personales relationes, quorum unum erat de eis in communi, alia vero duo circa relationem filiationis in speciali.

QUAESTIO 1

UTRUM RELATIO PRIUS SIT IN DIVINA ESSENTIA QUAM IN PERSONA

De primo ergo erat quaestio, utrum relatio prius sit in divina essentia quam in persona. Quod in essentia arguitur, quia videmus quod in creaturis relatio prius est in eo in quo fundatur, ut similitudo in albedine quam in supposito albo, quod refert ad illud; non enim est in supposito, nisi quia albedo inest illi supposito; ergo etc.

Contra, relatio distinguit per se et primo suppositum; ergo per se et primo inest ei.

<SOLUTIO>

Dicendum quod relatio in divinis non est nisi respectus quidam unius personae ad aliam fundatarum in eadem essentia, quas distinguit ab invicem; propter quod necessario habet esse in duobus, licet diversimode, scilicet in divina essentia in quantum existit in ipsa persona, ut in suo fundamento, et in ipsa persona in quantum persona subsistit in essentia, ut in constituto per eam. Quia igitur simul natura et naturali intelligentia essentia habet existere in persona, et persona subsistere in essentia, ideo similiter natura et naturali intelligentia ratio personalis simul habet esse et aequae primo in essentia divina uno modo et in persona alio modo, et sic quaestio falsum supponebat.

<AD ARGUMENTA>

Ad primum argumentum dicendum quod non est simile de relatione in Deo et in creaturis, quia relatio supposito creaturae iam in esse constituto accidentaliter advenit, et suum fundamentum similiter, licet unum eorum per alterum, ut ponit argumentum. Relatio vero et essentia in Deo substantialiter constituunt ipsum suppositum per hoc quod relatio habet esse in essentia, ita quod eo ipso quo habet esse in essentia habet constituere personam et esse in persona. Per ambo enim aequae primo et immediate persona constituta est et relatio in utroque esse habet. Si vero non esset relatio personae constitutiva et non per hoc in ipsa esset, sed solum quia res super quam relatio fundatur est in ipsa persona, tunc oporteret concedere, ut concludit argumentum, quod esset primo relatio in essentia quam in persona. Ad secundum dicendum quod licet relatio distinguat primo et per se personam et sic primo et per se habet esse in persona ut in constituto et distincto per ipsam, non tamen sequitur ex hoc quin etiam primo et per se habeat esse in essentia

QUAESTIO 1

ut in suo fundamento. Sequeretur autem si eodem modo haberet esse in persona et in essentia, scilicet ut in subiecto sive in fundamento, scilicet ut primo esset in essentia ut in subiecto et per illam in persona ut in subiecto, velut in distincto per ipsam, ut scilicet primo distingueret personam, et distinguendo personam distingueret essentiam, quod non est verum.

QUAESTIO 2

UTRUM IMAGO CONVENIAT SPIRITUI SANCTO SICUT ET FILIO

Sequuntur quaestiones duae de relationibus divinis in speciali: una in comparatione ad Spiritum Sanctum, utrum scilicet imago conveniat Spiritui Sancto sicut et Filio; alia vero in comparatione ad eius genitricem secundum humanam naturam, utrum scilicet in Christo sint duae reales filiationes, una ad patrem, alia ad matrem. Circa primum arguitur quod imago conveniat Spiritui Sancto, sicut et Filio, quia Filius eo est imago quo est similis; similitudo autem in divinis est ratione essentiae; sed essentia aequaliter habet esse in Spiritu Sancto et in Filio; ergo etc.

Contra, Filius eo est imago quo procedit per modum naturae; Spiritus Sanctus autem non procedit per modum naturae; ergo etc.

<SOLUTIO>

Dicendum ad hoc quod omnis imago habet rationem similis, sed non e converso. Plus enim requiritur ad imaginem quam ad similitudinem. Simile enim habet rationem similis ex eo quod cum altero quodammodo convenit, et licet ab illo non procederet, nec ab illo haberet quod ei simile esset, sed simile ex hoc solummodo habet rationem imaginis alterius, quod secundum rationem assimilandi ab ipso ut simile ei procedit. «*Imago enim est id cuius generatio est ad alterius imitatio-nem*», ut dicit PHILOSOPHUS. Quia igitur Spiritus Sanctus procedit communiter a Patre et Filio in eadem essentia a qua procedit Filius a solo Patre, et essentia est ratio similitudinis divinarum personarum, ideo bene verum est quod Spiritus Sanctus similis est Patri et Filio, sicut Filius Patri. Quia tamen Filius procedit a Patre secundum rationem assimilandi, non sic autem Spiritus Sanctus, ideo Filius vere dicendus est esse imago et non Spiritus Sanctus. Assumpti declaratio consistit in duobus ex natura processioneis amborum sumptis, scilicet in principio

sive in ratione originantis productionem, et in modo producendi differenti huius et illius. Filius enim procedit a Patre per modum naturae ut a naturaliter generante per principium in eo quod est natura, et etiam per modum operationis intellectualis. Spiritus Sanctus autem procedit ab utroque per modum liberalitatis ut a liberaliter spirante per principium in eo, quod est voluntas, et ita per modum etiam operationis voluntariae. Nunc autem ita est quod in genere principii quod est natura, naturale est generanti assimilare sibi genitum. «*Natura enim est vis insita rebus ex similibus similia procreans*». Similiter intellectualis operationis est producere simile de simili, ut de notitia in memoria verbum in intelligentia, tamquam artem de arte. Liberalitatis autem ut liberalitas est non est nisi id quod suum est alteri amicabilem communicare. Similiter voluntariae operationis non est nisi absolute de voluntate quod sibi placitum est producere, quorum neutrum importat ullam rationem assimilandi. Ex quo patet quod Filius simpliciter procedit per rationem assimilandi, non autem Spiritus Sanctus; propter quod, ut dictum est, Spiritus Sanctus licet similis sit sicut et Filius non tamen debet dici imago, sicut et ille. Unde super illud II^{ae} <Ad> Corinthios 4^o «*Qui est imago Dei*» Glossa: «*Patris quia de illo est*». Ubi enim est imago, continuo similitudo est, ubi similitudo, non continuo imago. 6

<AD ARGUMENTA>

Per quod patent obiecta.

QUAESTIO 3

UTRUM IN CHRISTO SINT DUAEE REALES FILIATIONES, UNA AD PATREM,
ALIA AD MATREM

Circa secundum arguitur quod duae sunt reales relationes filiationis: una ad patrem, alia ad matrem in Christo quia si Pater fuisset incarnatus, nova fuisset ei filiatio acquisita ex generatione temporali. Ergo similiter Christo praeter filiationem ex generatione aeterna a Patre acquisita est nova et alia filiatio per generationem temporalem ex matre.

Contra, filiatio est suppositi, et unius suppositi tantum unica est filiatio.

<SOLUTIO>

Dicendum ad hoc per simile quod in paternitate contraria filiationi videmus contingere in creaturis; ibi enim aliquis dictus pater ex respectu ad unum filium generatum ab ipso primitus, etsi postmodum generet alium, ad quem similiter ex generatione habet respectum sicut ad primum filium, unica tamen paternitate secundum numerum respicit utrumque: primum ex antiquo, ex cuius respectu causata est primo in ipso illa paternitas, secundum de novo per antiquam paternitatem sine omni nova paternitate de novo in ipso causata ex generatione illius aut ex respectu ad illum; et hoc ideo quia idem est suppositum generans et duae dispositiones differentes numero, et eadem specie non possunt esse simul in eodem. Consimiliter omnino contingit in contraria relatione in proposito, quia in Christo est tantum unum et idem suppositum filiatione aeterna constitutum, quod ab aeterno terminavit aeternam generationem Patris, per quam accepit illam filiationem, et quod similiter ex tempore terminavit temporalem generationem matris. Idcirco absolute dicendum est quod tantum unica est realis relatio filiationis in Filio Dei ad duas generationes et nativitates duas, et differt solum secundum rationem, quia scilicet per naturam humanam assumptam ad Filii Dei personalitatem et ita ad filiationem constitutivam illius personalitatis ipsa filiatio aeterna de novo respicit matrem propter⁷ novam naturam, ut secundum hoc virgo Maria potius dicatur genuisse Deum propter personam, quam hominem propter naturam, et Deum humanatum potius quam hominem deificatum.

<AD ARGUMENTUM>

Ad argumentum in oppositum de Patre incarnato dicendum quod non est simile, quia «*si Pater fuisset incarnatus*», ex hoc persona eius aeterna filiationem realem non haberet, quia ex respectu ad temporale nihil reale recipitur in aeterno, neque etiam aeternum ex se habet respectum realem sive relationem ad temporale. Si ergo ex incarnatione oporteret eum filiationem habere, illa non posset esse realis supposito ratione suppositi, immo secundum rationem solum, et hoc quia temporale in ipso assumptum esset, ratione cuius referretur ad temporale, quod relatione reali referretur ad ipsum. Si ergo Pater incarnatus fuisset ratione humanae naturae, quae virtute generativa matris procederet in esse assumptae in subsistentiam suppositi Patris, filiationem novam oporteret esse in persona Patris, quia ipse est terminus generationis temporalis, in quo non praecessit alia, sicut in patre qui numquam alias genuit provenit nova paternitas. In supposito autem Filii, quia habet

esse relatio filiationis aeterna, ideo cum per incarnationem est terminus generationis temporalis, non oportet advenire ei novam filiationem, neque potest postquam insit una, quemadmodum in patre secundo generante non potest advenire nova paternitas, ut dictum est; et hoc quia relatio non habet numerari per naturam secundum quam est, quia nec est eius dispositio, sed secundum suppositum in quo est, quia est dispositio suppositi ut termini vel principii alicuius emanationis, non autem naturae. Ex quo patet quomodo aliter filiatio esset realis relatio in Patre incarnato, et multo minus realis quam est modo in Filio incarnato, quia filiatio in Filio incarnato omnino est realis relatio, scilicet et ratione personae et ratione duplicis naturae, in Patre vero incarnato solummodo ex ratione humanae naturae assumptae esset realis, et solum secundum rationem quantum est de ratione personalitatis paternae et naturae divinae. Patet etiam quod Christus, qui modo est Filius aeternus et temporalis, simpliciter naturalis filius est et patris et matris. Sed Christus, qui filius esset temporalis patre incarnato, esset filius naturalis tantum matris, et nullo modo Filius Dei nisi per adoptionem, et hoc quoad eius humanitatem, si tamen adoptivus filius posset dici, quemadmodum si quis forte modo diceret quod Christus secundum humanitatem sit filius adoptivus Spiritus Sancti. Unde ne talis confusio contingeret, sol^{us} persona Filii incarnata est, secundum quod dicitur in quodam Ser-mone de nativitate: «*Solus Patris Filius, non Pater ipse vel Spiritus Sanctus carnem assumpsit, ne alius in divinitate esset Filius, alius in humanitate, et ne idem esset Pater et Filius, si Deus Pater de homine nasceretur, magno Dei consilio et ineffabili sapientia, non Pater carnem assumpsit, vel Spiritus Sanctus, sed Filius tantum, ut qui erat in divinitate Dei Filius ipse fieret in homine hominis Filius, natus secundum veritatem naturae ex Deo Dei Filius et ex homine hominis Filius*», ut veritas genita non adoptione vel appellatione, sed utraque nativitate Filii nomen nascendo haberet.

QUAESTIO 4

UTRUM SINT IDEM RE NATURA ET SUPPOSITUM

Sequuntur quaesita circa creaturas, ubi primo quaerebantur quaedam communiter ad omnes creaturas pertinentia, deinde plurima alia circa diversa genera creaturarum specialiter. Circa primum erant duo quaesita: unum pertinens ad creaturae essentiam, alia vero duo pertinentia ad quoddam creaturis omnibus accidentale, scilicet ad numerum. Illud unum pertinens ad essentiam omnis creaturae erat utrum sint idem re natura et suppositum.

Et arguitur quod sic, quia natura hominis est ipsum compositum ex anima et corpore, et idem est suppositum; ergo etc.

Contra, tunc homo esset humanitas, quia humanitas est natura, homo autem suppositum participans humanitatem, quae est natura.

<SOLUTIO>

Quaestio ista quaerit utrum sint idem quidditas sive quod quid est et id cuius est, quam tractat PHILOSOPHUS principaliter per totum VII^{um} et VIII^{um} *Metaphysicae*, de qua in quibusdam aliis quaestionibus nostris fecimus sermones prolixos. Unde ex illis quae ibi exquisitis exposuimus in summa dicimus quod natura proprie appellatur quidditas et essentia rei dicta nomine absoluto, suppositum autem dicitur res naturae et id cuius est quidditas sive essentia concretive significata, tamquam participans naturam. Verbi gratia humanitas dicitur esse natura hominis, secundum quam dicitur quod homo est homo; homo vero dicitur esse suppositum sive res naturae. Similiter, si liceat fingere nomen, angelitas dicitur esse natura; angelus vero dicitur esse res naturae, ut ponamus esse naturam et rem naturae et compositionem ex eis in omni creatura tam corporali quam spiritali, ut alibi declaravimus, quamvis differenter. Quod primo inspiciendum est in rebus corporalibus et materialibus, deinde in rebus spiritalibus et immaterialibus. Est igitur sciendum quod in rebus materialibus, ut sunt homo, asinus et huiusmodi, secundum considerationem et modum intelligendi aliud est quidditas, aliud quod quid est, aliud id cuius utrumque illorum est. Verbi gratia quidditas est ipsa essentia dicta nomine absoluto, ut humanitas, asinitas, id vero cuius est, est res ipsa, ut homo iste homo, asinus iste asinus; quod quid est autem est eius definitiva ratio, continens principia rei essentialia expressa per definitionem. Quae dupliciter habent assignari secundum duplicem considerationem rei in se subsistentis, intellectu scilicet physico et metaphysico. Physicus enim intellectus considerat principia ex quibus res habet componi in esse naturae, scilicet materiam, ut est subiectum transmutationis et generationis naturalis, et formam, ut est altera pars compositi inducta per generationem naturalem in composito. Metaphysicus vero considerat principia ex quibus res habet componi in esse intentionali et cognoscitivo, scilicet materiam, ut est quoddam potentiale imperfectum perfectibile per formam secundum esse incompletum, quod significatur nomine generis, et completum, quod significatur nomine speciei, quae

complectitur secundum hoc sub ratione formae totum compositum ex materia et forma, ut iam patebit.

Unde cum homo differenter cadit et in consideratione physica, ut est compositum quoddam naturae, et in consideratione metaphysica, ut est compositum rationis ex intentionibus, secundum hoc etiam differenter hominem definiunt physicus et metaphysicus. Physicus enim definit hominem dicens quod est compositum ex anima et corpore. Metaphysicus autem definiens hominem dicit quod est animal rationale. Et sicut physicus incipit suam considerationem a singularibus, quorum est per se generatio, ut ab hoc homine, considerando in ipso compositionem ex hac anima singulari et ex hoc corpore, et ab illo et alio abstrahit hominem simpliciter, quem considerat esse compositum ex anima simpliciter et corpore simpliciter, et ibi stat et sistit, sic metaphysicus incipit suam considerationem a maxime universali, considerando materiam omnium corporalium, ut unam et simplicem quantum est de se, et ut potentiale quid sub esse formae incompletissimae et communissimae ad omnia corruptibilia, verbi gratia corporeitatis communis ad corpus simpliciter elementare et ad mixtum, et illam considerat sub ratione formae generis, ut includentis in se materiam omnium corruptibilium sub ratione incompletissima formae, et ita ut compositum formale incompletissimum continens in potentia differentias omnes quibus determinari potest et compleri. Est enim forma cuiuslibet differentiae tamquam complementum formae generis ut ex ambabus, sicut ex incompleto et complemento, fiat unum completum, scilicet forma speciei, et maximae ultimae, scilicet specificae. Si enim inter primum genus et speciem specialissimam sunt plures differentiae constitutivae specierum subalternarum, omnes illae unam faciunt constitutivam ultimae speciei vel cadunt in formam generis, cum per divisionem fuerint venatae et appositae generi, secundum artem venandi definitionem traditam in libro *Posteriorum* ARISTOTELIS et *Divisionum* BOETHII, quousque deveniatur ad ultimam differentiam, in qua statur, appositione cuius ad genus constituitur species atoma, quae non recipit additionem differentiae neque divisibilis est secundum formas specificas, sed per formas singulares secundum diversas partes materiae. Materia enim naturalis ad omnia communicantia eam ex se una et simplex nata est esse in uno continuo sub prima forma corporali unica, totam materiam corporeitate unica informante, quae primo dividitur et multiplicatur secundum diversa continua per formas differentes secundum speciem (actus enim dividit secundum PHILOSOPHUM in VII^o *Metaphysicae*); forma vero naturalis ultima specifica singularum rerum, quae ex se unica et per se tota nata existere in uno supposito et in una materia,

ultimo dividitur et multiplicatur secundum diversa supposita convenientia in specie sed differentia in numero; et hoc per diversas materias, ut divisionis materiae primae sint primo diversae formae specificae, divisionis vero formae ultimae sint diversae materiae. Generans enim non generat aliud nisi per materiam, secundum PHILOSOPHUM ibidem. Et sic consideratio metaphysica incipit a materia et forma sub ratione universalis sine composito ex eis et terminatur ad eadem sub ratione singularis. Consideratio vero physica procedit e contrario a singulari inchoando et in universali terminando. Et ideo dicit physicus partes compositi esse materiam ex una parte et formam perfectam ex altera. Verbi gratia, in homine corpus et animam, ut intelligamus corpus ad modum materiae purae et animam pro tota ratione formali, si anima comprehendat quidquid est formale in homine. Metaphysicus vero dicit partes compositi esse formam generis sub qua comprehendit materiam et differentiam, quae est complementum additum ad formam generis in specie, ut ita sit omnino idem re compositum et definitiones eius diversae, secundum metaphysici et physici considerationem. Idem enim re quod intelligit physicus cum dicit hominem esse corpus et animam, intelligit metaphysicus cum dicit quod est animal rationale. Materiam enim quam physicus intelligit per essentiam distinctam contra totam¹⁴ formam, intelligit metaphysicus sub forma generis et in incompleto composito, quod intelligit nomine generis, et formam illam quam physicus considerat sub ratione totius et simplicis secundum rem, metaphysicus dividit secundum intellectum penes incompletum, quod secundum ipsum pertinet ad rationem generis, et penes complementum, quod est forma differentiae, ex quibus secundum ipsum constituitur perfecta forma speciei. Unde idem re est animal rationale et anima et corpus in homine simpliciter, et e converso, et hoc animal et hoc rationale et haec anima et hoc corpus in hoc homine, et est idem re homo et iste homo, ut consideratur uno modo componi et alio, quoniam in omnibus huiusmodi non cadit differentia nisi secundum rationem et modum considerandi. Ex quo patet quomodo quod quid est secundum utrumque modum id ipsum est et idem cum re cuius est. Sed non adhuc patet ex hoc quomodo quidditas sive essentia, ut humanitas sive asinitas significata nomine absoluto, sit idem re cum eo cuius est, ut cum homine et asino, et cum eo quod quid est eorum secundum utrumque modum definiendi.

Ad cuius intellectum sciendum quod consideratio quidditatis sub ratione qua quidditas est aut essentia nomine absoluto considerata, scilicet veluti forma participabilis et participata a composito per eam habet esse id quod est, ut quod homo est homo humanitate et asinus est

asinus asinitate, haec inquam consideratio pertinet ad solum metaphysicum, cuius est propria abstractio huius formae. Et patet ex iam dictis quod essentiae sive naturae est identitas secundum rem cum eo cuius est et cum eo quod quid est de eo secundum metaphysici considerationem, quoniam solummodo differunt secundum rationem significandi et intelligendi modo abstracto et concreto. Sicut enim re *homo* non est nisi *animal rationale*, sic re non est humanitas nisi *animalitas-rationalitas*, ut dicit COMMENTATOR supra VII^{um} Metaphysicae. Idem ergo re sunt humanitas et homo, sive ut considerantur a metaphysico sive a physico, sicut idem sunt animalitas-rationalitas et animal rationale, differentia solum penes abstractum et concretum. Et per consequens idem est cum eis corpus et anima, et ipsa sunt idem cum eo quod est animal rationale, ut dictum est. Non enim potest dici quod aliqua res ad essentiam et substantiam pertinens addatur supposito super essentiam, per quam ab ipsa substantialiter possit differre, quia talis res non potest esse nisi materia vel forma, quae perfecte in essentia et in supposito complectuntur.

Si vero dicatur quod accidens per quod differre possit addatur, nihil ad propositum, cum de differentia essentiali sit quaestio. Et sic patet ad quaestionem, quod idem sunt re in materialibus et corporalibus natura et suppositum et haec natura et hoc suppositum, quamvis natura ut humanitas non proprie dicitur ‘hoc’ sicut suppositum, ut alibi expositum est.

In rebus vero spiritualibus non materialibus multo clarius est quod sunt idem re natura et suppositum, eo quod in eis suppositum non est nisi forma subsistens participans quidditatem in quantum est quid in existentia a causa agente participans esse, ut idem sint re angelus et angelitas, ut angelitas significet formam sub ratione participabilis, angelus vero significet eandem sub ratione rei participantis. Propter quod in qualibet creatura, etiam immateriali quantumcumque simplici, cadit compositio, ex ‘quod est’ et ‘quo est’, hoc est ex re et natura, et etiam sub qualibet specie rei immaterialis nata sunt esse plura individua participantia formam speciei et essentiae, ut alibi dictum est et expositum.

<AD ARGUMENTUM>

Ad argumentum in oppositum quod «homo non dicitur esse humanitas», dicendum quod verum est. Sed huiusmodi praedicationem non impedit aliqua diversitas quae est in re, sed solum illa quae est in

modo significandi et considerandi iam exposito. Et ideo dicit COMMENTATOR supra VII^{um} Metaphysicae quod «*quidditas* sive essentia *hominis* sicut humanitas *uno modo est homo, alio modo non est homo. Est homo, quia est forma hominis; non est homo*», quia non est compositum ex anima et corpore. Et intendit quod re idem est quidditas sive natura significata nomine absoluto et forma speciei, comprehendens genus et differentiam, et sub nomine generis materiam secundum considerationem metaphysici, et materiam et formam secundum considerationem physici. Et ita intendit quod humanitas est homo, quia est forma quam significat species, et quod solum differunt in modo significandi et abstractive et concretive, quemadmodum differunt animalitas et rationalitas ab animali rationali. Humanitas vero non est homo compositus ex materia et forma, quia scilicet humanitas non significat partes hominis sub ratione illa qua sunt partes quantum ad considerationem physici, sed solum sub ratione illa qua sunt partes eius quantum ad considerationem metaphysici, ut sic amplius quantum ad rationem considerandi differat natura sive essentia a re naturae sive supposito, ut cadit in consideratione physici, quam ut cadit in consideratione metaphysici; id ipsum tamen re est totum secundum omnem considerationem et modum considerandi, ut expositum est. 13

QUAESTIO 5

UTRUM UNUM PRINCIPIUM NUMERI QUANTITATIS DISCRETAE SIT
ALTERIUS NATURAE QUAM UNITAS RERUM SUBSTANTIALIS

Sequitur de pertinentibus ad numerum inventum in creaturis. Et erant duo. Primum de principio materiali eius, quod est unitas, utrum videlicet unum principium numeri quantitatis discretae sit alterius naturae quam unitas rerum substantialis. Secundum vero erat de eius principio formali, scilicet utrum forma numeri denarii sit aliquid extra intellectum.

Circa primum arguitur quod unitas, principium quantitatis discretae, sit alterius naturae quam unitas rerum substantialis, quia sunt in diversis praedicamentis: illa in praedicamento quantitatis accidentalis, haec vero in praedicamento substantiae.

Contra: eiusdem naturae sunt omnes proportionales numerales in numero constituto ex unitate una saepius multiplicata et altera, ut patet; ergo et ipsae unitates.

<SOLUTIO>

Dicendum quod in quibusdam aliis quaestionibus nostris de simplicitate Dei sufficienter exposita est a nobis differentia in natura unius quod est principium quantitatis discretæ et unius quod est rei substantiale. Secundo enim modo res est una unitate fundata in eius entitate, de qua dicit PHILOSOPHUS in IV^o *Metaphysicae*: non significat unum aliud ab ente, et est etiam expositum in quaestionibus dictis, quomodo differt in modo significandi. Unde unitas qua isto modo dicitur res una, substantialis est. Primo autem modo res est una unitate causata in ea per aliquid additum suae essentiae. Unde quia, ut dicit AVICENNA in III^o *Metaphysicae*, unum est principium multitudinis et multitudo est id quod numeratur per unum, ideo secundum diversitatem unius progreditur per eius multiplicationem diversitas numerorum et eorum proprietatum.

Ad intelligendum ergo diversitatem unius substantialis ab unitate accidentali sciendum quod, secundum quod dicit DIONYSIUS cap.^o V^o *De divinis nominibus* «in *monade omnis numerus* subsistit». Sed hoc potest esse dupliciter: vel secundum virtutem et perfectionem in esse, vel secundum substantiam et naturam. Primo modo monas omni-¹⁴no prima substantialis est unitas divinae essentiae, a qua primo intra se per sui communicationem procedit primus numerus ternarius, scilicet divinarum personarum, de quo nihil ad praesens. Secundo ab eadem extra se procedit omnis numerus multitudinis creaturarum secundum gradus et ordines naturarum specie differentium. Et est uterque numerus ab illa unitate procedens, ut dictum est in quaestionibus praedictis, substantialis. Secundo modo est duplex monas in creaturis, a qua duplex numerus procedit: una substantialis et alia accidentalis. Unitas substantialis est quaelibet forma creaturae in esse specifico considerata, quae est pars numeri praedicti essentialis. Et talis unitas maxime est forma specifica uniuscuiusque in esse quidditativo absoluto considerata, ut est humanitas aut asinitas, cui accidit secundum AVICENNAM, ut alibi expositum est, participari in supposito, sive sit in rebus materialibus et corporalibus sive in rebus immaterialibus et incorporalibus, et ab hac unitate procedit numerus suppositorum diversorum sub eadem specie, qui in rei veritate substantialis est, quia idem re omnino sunt natura quae est essentia et res sive suppositum naturae, ut in praecedenti quaestione dictum est.

Est tamen accidentalis pro tanto, quantum accidit naturae et essentiae participari in supposito et multiplicari per plura supposita. Unitas vero accidentalis, quae est principium numeri vere accidentalis,

qui est discretæ quantitatis species, est in magnitudine continua solummodo et est in re accidentalis, quia per formam continuitatis qua totum est aliquid unum accidentaliter indivisum secundum actum tam quoad separationem realem partium ab invicem, tam quoad distinctam signationem earum in ipso toto natum dividi vel signari in plura, quae ante divisionem et signationem actu in se continet continuata. A tali enim uno continuo procedit numerus quantitatis discretæ, cum illud unum continuum actu secundum suas partes dividitur vel signatur, qui accidentalis est, quia quaelibet unitatum suarum accidentalis est, quia propter naturam continui. Et accidentaliter generatur, quia per divisionem vel signationem quae accidit uni continuo in quo erant unitates illae aggregatae, secundum quod dicit BOETHIUS in libro De unitate et uno: «*Pluralitas non est nisi ex aggregatione unitatum, quae si sunt disgregatae, faciunt multitudinem, si vero fuerint congregatae, faciunt magnitudinem*». Et haec est propria generatio numeri accidentalis, de quo dicit PHILOSOPHUS in III^o Physicorum quod non procedit secundum augmentum in infinitum nisi praecedente divisione continui. Et sic licet secundum abstractionem intellectus prior est simplicitate quantitas discreta in numeris causata ex divisione continui per separationem partium ab invicem quam continua in magnitudine, ex cuius actuali divisione talis discreta quantitas procedit, et secundum hoc dicit BOETHIUS De unitate et uno, «*continuum non est nisi ex discreto, quia intellectus continuitatis in continuo non est nisi ex continuatione discretorum*». Re tamen et natura prior est quantitas continua quam discreta facta per iam dictam divisionem, quia non habet generari nisi ex continua in qua est in potentia. Quantitas vero discreta per solam signationem partium in continuo abstractione et natura praecedit ipsum continuum, quia ex talibus discretis componitur ipsum continuum, et est utriusque quantitatis radix una, scilicet materia, ut alibi exposuimus. Generatio autem quantitatis discretæ ex continuo fit dupliciter: aut per actualem signationem factam in continuo manente continuatione secundum actum, secundum quod aliqua magnitudo dicitur pedalis, bipedalis, tripedalis, et sic deinceps, ut sic *magnitudines* in semet ipsis etiam *numeri sint*, secundum quod dicit PHILOSOPHUS in libro Posteriorum; aut alio modo per actualem separationem sive divisionem, et hoc dupliciter: aut per actualem divisionem natorum continuari numquam tamen continuatorum, aut per actualem divisionem unius actualiter continui existentis in actu. Primo modo est vere numerus accidentalis in omnibus communicantibus in materia. Omnis enim materia et omnis magnitudo una materia et una magnitudo continua nata est esse quantum est ex ratione materiae et magnitudinis, sed divisio fit per formas específicas et individuales, ut

dictum est. Et sic in illis in quibus, quantum est ex ratione formae, diximus esse numerum substantialem ratione divisionis secundum materiam et magnitudinem, dicimus etiam esse quodam modo numerum accidentalem. Secundo modo generatur numerus ex quolibet continuo per divisionem procedentem in infinitum. Ex his ergo patet quomodo differunt in natura unitas substantialis et accidentalis et per consequens numeri ex utraque procedentes.

<AD ARGUMENTUM>

Ad argumentum in oppositum, quod eadem sunt proportionales numerales in utroque numero, ergo et numeri iidem natura, et per consequens unitates, dicendum est quod non est verum nisi secundum nomen. Proportiones enim numeri substantialis substantiales sunt rebus, sicut accidentalis accidentales. Est enim duplum, triplum, et cetera huiusmodi substantiale in numeratis substantialiter et accidentale in numeratis accidentaliter.

QUAESTIO 6

16

UTRUM FORMA NUMERI DENarii SIT ALIQUID EXTRA INTELLECTUM

Circa secundum arguitur quod forma denarii non sit extra intellectum, quia unitates eius sunt omnino disgregatae et in nullo unitae in ipsa. Si ergo sunt sub forma denarii unitae, illa non potest esse nisi in anima.

Contra, tunc bene diceretur quod denarius esset bis quinque, quod est contra PHILOSOPHUM.

<SOLUTIO>

Hic oportet scire quid sit materiale et quid formale in numero. Et est dicendum quod unitas quae est in potentia numerus, secundum quod in quaestione praecedenti determinatum est, est tota substantia numeri et secundum materiam et secundum formam. Ratione enim formae unius continui quae est forma continuitatis, sive quae est continuitas, et est forma accidentalis continens sub se unitates separandas participantes illa, unitas illa accidentalis quae est in potentia omnis numerus accidentalis, ipsa est forma omnium numerorum ex se multiplicatorum, sive per divisionem eius per partes et secundum formam et secundum

materiam, sive per distinctam signationem earundem, ita quod appositio ad numerum et numerorum augmentum procedit per unitates divisas secundum materiam et secundum partes formae totius continui divisas per materiam. Resolutio autem numerorum in unitatem a qua processerunt, procedit per easdem unitates secundum suas formas uniendo eas et similiter partes materiae sub partibus formae; e contrario augmento in continuis, quod procedit secundum formam et divisio eius secundum materiam dico et propter hoc principaliter secundum PHILOSOPHUM in III^o P h y s i c o r u m <quod> appositio numerorum crescit in infinitum, divisio vero stat in unitate, econtra autem in magnitudinis augmento. Unde generatio numerorum non est intelligenda quod primo accipiatur aliqua unitas seorsum, deinde dualitas extra illam unitatem, non includens eam et sic deinceps, sed quod accipiatur aliquid quod primo est in se unum indivisum secundum actum et prima divisione fiat duo, et secunda divisione in una partium eius quacumque fiat tria, et sic deinceps, ut omnis numerus componatur ex unitatibus singulis sigillatim acceptis, et non ex numeris vel unitatibus diversis vel ex unitate et numero, secundum quod alibi amplius exposuimus, ita quod huiusmodi unitas prima secundum formam continui quam habet in se est quodammodo forma omnium numerorum ex divisione et signatione illius prode⁷ dentium, qui diversificantur secundum species diversas secundum diversas distantias vel elongationes ex additione unitatis ad unitatem a simplicitate illius primae unitatis. Econtra autem resolutio numerorum non fit unitates vel numeros abiciendo a numero dato, sed ultimam unitatem, puta denarium in numero denario, reducendo in unam cum unitate nonaria, et sic deinceps plures unitates discretas secundum intellectum in unam copulando, quousque restituatur unum illud unde erant decisae. Unde facta divisione unitatum ab invicem secundum materiam et quantitatem sub eadem forma vel specie continui contentarum, proprie fit numerus existens unus secundum illam formam unius continui. Propter quod dicit PHILOSOPHUS in X^o Metaphysicae: «Non est *numerus* nisi *multitudo mensurata* per unum». Unum autem plura mensurare non potest nisi sit unius formae et naturae cum illis, secundum quod uno homine propter speciem hominis, quam habet in se, mensuramus plures et una ove plures oves. Unum enim et multa in numero ex ipso constituta se habent sicut album et alba, et unum et una. Multa enim sunt una plura, ut dicit PHILOSOPHUS X^o Metaphysicae et AVICENNA in III^o Metaphysicae. Ea quae sunt multa numero non dicuntur una alio modo nisi propter convenientiam quam habent in intentione aliqua, eo quod in eis sunt unitates plus quam una. Et AVERROES super II^{um} Metaphysicae: «Si unaquaeque unitas

numerorum formalium fuerit divisa ab alia, non est numerus». Divisa enim non numerant se ad invicem, numeri autem numerant se ad invicem aut per numerum aut per unitatem, et tunc, ut dicit AVICENNA in III^o Metaphysicae, «[quod] sunt *multa sine numero*». Et secundum hunc modum, ut dicit DIONYSIUS 13^o cap.^o De divinis nominibus, «*omnis numerus monade participat*». Unum ergo dicuntur et duo et decem, sive binarius et denarius, et quilibet alius numerus, in quantum sunt unitates eius eandem rationem speciei in qua conveniunt habentes. Aliter enim essent plura aggregata, non numerus unus. Unde denarius non est numerus unus, quia est decem unitates simpliciter, sed quia est decem unitates convenientes in uno secundum formam a quo decisae erant, ita quod secundum diversitatem et pluralitatem et sectionem sive signationem signatorum in illa forma sequitur omnium specierum numeri diversitas, quarum una includit alteram, ut ideo secundum PHILOSOPHUM decem non sit bis quinque, sed semel decem, sed de hoc amplius alibi.

Dicendum ergo breviter ad quaestionem quod forma denarii et similiter cuiuslibet numeri qui vere numerus est, est aliquid in re extra intellectum, licet hoc difficile sit imaginari secundum quod alibi exposuimus.

18

<AD ARGUMENTUM>

Falsum ergo supponit primum argumentum cum dicit quod decem unitates in denario in nullo uno sunt unitae secundum rem.

QUAESTIO 7

UTRUM INTELLECTUS CREATUS SE IPSUM ET EA QUAE PER ESSENTIAM EORUM SUNT IN IPSO INTELLIGAT PER SE ABSQUE OMNI SPECIE REI INTELLECTAE VEL PER ALIQUAM SPECIEM EIUS QUA INFORMATUR

Sequitur de pertinentibus ad diversa genera creaturarum. Ubi primo quaerebantur quaedam pertinentia ad omnes creaturas intellectuales. Secundo quaedam pertinentia ad omnes creaturas corporales. Tertio quaedam specialiter pertinentia ad creaturas incorporeas, scilicet ad angelos. Quarto quaedam specialiter pertinentia ad creaturas intellectuales corporeas, scilicet ad homines.

Circa primum istorum quaerebantur primo quaedam pertinentia ad intellectum intellectualis creaturae, secundo quaerebantur quaedam

alia pertinentia ad eius voluntatem. Et circa primum istorum quaerebatur unum de intelligendo se ipsas et duo alia de intelligendo Deum. Illud unum erat utrum intellectus creatus se ipsum et ea quae per essentiam eorum sunt in ipso intelligat per se absque omni specie rei intellectae vel per aliquam speciem eius qua informatur.

Quod non nisi per species, arguitur per hoc quod dicit PHILOSOPHUS in III^o De anima «*Intellectus cognoscit se sicut alia a se*», et loquitur de illis aliis quae sunt extra ipsum. Illa autem non cognoscit nisi per illorum species; ut enim dicit ibidem, «*lapis non est in anima, sed species lapidis*». Ergo etc.

Contra: intellectus intelligit rem per id quod penes se habet de re, ita quod tanto verius intelligit rem, quanto verius habet esse apud intellectum. Cum ergo verius sit esse apud intellectum per suam essentiam quam per suam speciem, verissime ergo intellectus se ipsum et quae per essentiam suam sunt apud ipsum et substantiam illorum existentem apud se ipsum intelliget et non per aliquam speciem eorum.

<SOLUTIO>

Quaestio ista non solum est de ipso humano vel angelico intellectu intelligendo se et alia creata quae sunt in ipsa per essentiam, sed etiam de intelligendo Deum visione beata, in qua per essentiam ipse est in intellectu sicut in cognoscente et intelligente. Sciendum est ergo hic in principio quod QUORUNDAM erat opinio de intellectu quocumque creato quia ex se solum in potentia est ad actum intelligendi quodcumque, propter quod oportet ipsum determinari per aliquid ad illud quod debet ab ipso intelligi, quo de potentia intelligente fiat actu intelligens, etiamsi illud sit intelligibile primum quod Deus est, ita quod sine illo determinante nullo modo quidquam potest intelligere, et hoc quemadmodum oculus corporis colorem praesentem in luce sine aliquo determinante ipsum, ut specie aliqua qua informatur ad colorem videndum, ipsum videre non posset omnino. Et, ut dicunt, per huiusmodi determinans intelligibile coniunctum est intelligenti, sicut et visibile videnti, et est forma quodammodo intelligentis et unum cum ipso et simile ei. Tale autem determinans, ut dixit illa opinio, non est nisi species intelligibilis informans intellectum et impressa ipsi ut subiecto, sicut species coloris se habet ad oculum.

Idcirco ergo dicunt tenentes eam non solum quod intellectus non intelligit neque se neque alia quae sunt praesentia ei per essentiam sine huiusmodi specie media, sed etiam quod nec Deum in visione gloriosa

videt aut intelligit sine huiusmodi specie media, quam, ut dicunt, res ipsa intellecta, maxime cum Deum videndo intelligit, ex se ipsi menti imprimit et disponit ipsam ad intelligendum sive videndum. Sed tamen dicunt quod specialiter in videndo Deum species illa ex se non sufficit ad hoc nisi cum hoc sit praesens ipsa res visa vel intellecta, sicut oculus corporis informatus specie coloris non potest videre nisi sit coloratum praesens. Et dicunt specialiter de huiusmodi specie quae est impressa a Deo ad intelligendum ipsum quod per ipsam fortificatur aspectus ipsius intellectus ut dirigatur in Deum tamquam in obiectum, et ut intelligatur Deus non naturaliter, ut quod non possit latere intellectum huiusmodi specie informatum, sed quod solum intelligatur aut videatur secundum quod vult, et in quantum vult, et quando vult. Et cum hoc etiam dicunt quod illa species de Deo non est tamquam obiectum, ut in eam dirigatur aspectus, quia talis visio Dei non esset nisi aenigmatica et per theorias. Unde dicunt in summa quod illa species Dei non sufficit repraesentare essentiam divinam sicuti est, licet Deo assimilet quantum possibile est creaturam Deo assimilari, quoniam ipsa divina essentia omnino est simplex et in ea sua essentia est suum esse, quod est fundamentum omnium attributorum divinorum et emanationis personarum et ratio intelligendi creaturas omnes et ordinem omnium saeculorum, et quod ideo illa species deficit divinam essentiam, sicut est, repraesentare.

Et videtur ista opinio confirmari per hoc quod dicit AUGUSTINUS IX^o De Trinitate, cap. 9^o: «*Quemadmodum cum per sensum corporis discimus corpora fiat aliqua similitudo in animo nostro quae phantasia memoriae est*», et infra post aliqua interposita «*ita cum Deum novimus*», et infra: «*Verbum est fitque aliqua Dei similitudo*», ubi continuo subdit AUGUSTINUS: quod «*species coloris in anima melior est quam in ipso corpore, in quantum in meliore natura est, illa vero quae Dei inferior est, quia in inferiore natura est, et cum mens ipsa se novit, aequalis est, quia neque inferioris essentiae notitia est, sicut corporis, neque superioris sicut Dei*». Haec sunt fundamenta rationum, ut credo, ponentium neque Deum neque se ipsum neque aliquid quod in eo praesens est per essentiam posse intelligi a quocumque intellectu creato nisi per suam speciem informantem intellectum.

Cuius contrarium opinamur esse verum. Unde ad evellenda fundamenta opinionis illius, maxime circa Dei visionem per essentiam nudam, primo supponendum est quod semper dignius est et melius ponere per pauciora et minora quae possibile est poni per illa quam per plura. Superfluum enim «*est fieri per plura quod potest fieri per unum aut per pauciora*», sicut dicit PHILOSOPHUS in I^o Physicorum, commendando in hoc dicta EMPEDOCLES super dicta aliorum et hoc maxime verum est in operibus naturae et gratiae, ubi agens primum, quod Deus

est, est summa ratio, cuius nihil est agere superflue aut in vanum. Secundo supponendum est quod licet pluribus modis utitur AUGUSTINUS hoc nomine 'species', ut infra dicemus, ista tamen opinio loquitur solummodo de specie impressiva impressa intellectui, ut forma subiecto.

Quibus suppositis, discurrendo per singula dicta in fundamentis EORUM, dicimus primo ad primum articulum quia bene verum est quod potentiam intellectus oportet determinari ad intelligibile ad hoc ut ipsum intelligat, et quod hoc fit semper per speciem intelligibilis informantem intellectum, quando res intellecta per essentiam absens est intellectui, quemadmodum contingit de lapide quod non intelligitur nisi per lapidis speciem, cuius non est ratio nisi quia per suam essentiam absens est intellectui. Unde in III^o De anima, ubi sumitur radix ponendi intellectum per speciem determinari, quia scilicet *«anima est quodammodo ea quae sunt intelligibilia, scilicet per intellectum, et sensibilia per sensum»*, dicit PHILOSOPHUS quod *«necesse est quod aut ipsa res sit in anima aut species eius; ipsae quidem res non sunt in anima ut lapides»*; unde necesse est quod species rerum sint in anima. Sed hoc intellige de specie impressiva quoad sensitivam partem et de repraesentativa quoad intellectivam, ut infra dicetur. Ubi ergo contingit quod res per suam essentiam est in intellectu aut praesens ei, multo melius potest eum ad se intelligendum determinare per suam praesentiam quam per suam speciem informantem. Unde et si veritas rei vel vera entitas eius non esset alia quam illa quam habet apud intellectum, tunc ipsa species rei in intellectu esset ipsa veritas rei per essentiam, ut *si balneum non esset in materia*, verum balneum esset in anima, ut dicit COMMENTATOR super XII^{um} Metaphysicae. Sicut ergo nunc species balnei in anima est ratio et dispositio sufficienter determinans intellectum ad intelligendum balneum quod est extra, sic si ipsa esset vera essentia balnei apud intellectum, se ipsa determinaret sufficienter intellectum ad intelligendum se ipsam, dum tamen esset intellectus dispositus ad intelligendum quae sunt in ipso aliter quam per species a phantasmatibus; qualem dispositionem habebit intellectus noster separatus vel in glorificatione etiam coniunctus. Sed de intellectu secundum hunc statum non est hic quaestio.

Unde intellectui creato cuicumque existenti in statu tali quo natus est intelligere absque speciebus a phantasmatibus, dicimus quod sufficit interior praesentia intelligibilis, scilicet ut intelligatur absque omni alia specie determinante. Unde AUGUSTINUS VIII^o De Trinitate, cap.^o 7^o dicit de cognitione Dei: *«Potes iam notiozem Deum habere quam fratrem, plane notiozem quia praesentiozem, notiozem quia interiorem»*. Unde tunc omnino non videbimus Deum per aliquam coniunctionem qua inhaerebit nobis ut forma intellectus, secundum quod dicit dicta opinio,

scilicet quia nobis inhaerebit per aliquam speciem sui, tamquam naturae inferiori, sed quia nos inhaerebimus ipsi tamquam naturae superiori, dicente AUGUSTINO II^o De Trinitate cap.^o 10^o: «*Qui credunt digni habebuntur perducī a fide ad speciem, id est ad visionem, quo producens dictus est tradere regnum Deo et Patri*», et sequitur: «*Tunc eos sibi illic faciens inhaerere ubi est aequalis Patri*». Et constat quod hoc est in puritate essentiae suae. Unde et generaliter de cognitione intellectus nostri de se ipso et illorum quae incorporaliter sibi sunt praesentia dicit IX^o De Trinitate cap.^o 3^o: «*Mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensum corporis colligit sic et incorpor earum per semet ipsam, ergo et semet ipsam per semet ipsam novit, quoniam est incorporea*». Et ut dicit in capitulo proximo sequenti, «*neque ex alia natura est eius cognitio cum ipsa cognoscit se*».

Et per hunc modum similiter dicimus ad omnes alios sequentes articulos dictae opinionis, videlicet quod intellectum coniunctum est intelligenti verius per essentiae praesentiam quam per aliquam eius speciem, et est forma illius non inhaerens ut subiecto ad aliquam actionem eliciendum in aliud vel circa aliud, sed est forma ipsi obiecta ut cognoscenti ad intellectum movendum ad se percipiendum. Et per hunc modum unum ex eis fit, ut ex intelligente et intellecto, id est ut ex movente et moto, non autem ut ex forma et subiecto. Et quia actus intelligendi elicitus in intelligente ex tali unione informatur secundum speciem et formam non impressivam, sed expressivam talis obiecti, et ipse actus informat intellectum tamquam operatio intrinseca ei inhaerens, ac per hoc ipsum intellectum assimilat sibi intelligentem. Quod intellexit IOANNES, cum dixit I^{ae} Ioannis 3^o «*Cum autem apparuerit, similes ei erimus*», et in quo et quomodo subdit: «*Quoniam videbimus eum sicuti est*». Non dicit quia specie eius inferiori se informati erimus. Unde ad istam similitudinem in anima nostra nihil sufficit nisi ipsa sola praesens divina essentia, dicente AUGUSTINO in X^o De Trinitate cap.^o 5^o: «*Nec ipsa sibi nec ei quicquam sufficit recedente ab ea illo qui solus sufficit*». Et per hunc modum determinans intellectum ad intelligibile et informans ipsum tamquam similitudo intellecti et species eius, potius poni debet huiusmodi actus qui consistit in notitia de re intellecta quam aliqua alia species ab ipso impressa. Unde actus videndi quo oculus percipit extra rem visam obiective perfectius assimilat oculum rei visae quam species rei impressa ei, quia species ista non informat neque assimilat oculum nisi sub ratione speculi. Actus vero ille informat et assimilat oculum sub ratione cognoscentis et sic specie illa principalis informatur et assimilatur rei visae organum quam vis visiva, in actu autem videndi contingit e converso. Et quod Deus praesens animae per essentiam ut obiectum manifestans nude essentiam suam immediate

videatur absque omni specie impressiva praeter actum videndi, si tamen ille 'species' poterit dici, patet ratione alia quam induximus super hoc alias in quadam quaestione de veritate Dei incidenter ad dissolutionem cuiusdam argumenti, quae ibidem diffusius est tractata. Et erat ratio illa quod si species aliqua a Deo intellectui beato impressa esset quae esset ratio videndi ipsum per essentiam, illa species necessario haberet repraesentationem eius quod de Deo per ipsam videtur. Quod omnino est impossibile propter infinitatem illius quod intellectus beatus videt de Deo, sive visum illud sit ipsa divina essentia sive quodcumque aliud ratione ab ipsa differens, ut ratio alicuius attributi vel emanationis personalis aut persona aut personalis proprietatis aut huiusmodi, ut sic non tantum sit impossibile dicere quod species illa non est repraesentativa Trinitatis personarum in unitate essentiae, immo etiam impossibile est dicere quod sit repraesentativa unitatis essentiae ut ipsa essentia primo cognita per speciem ulterius cognoscatur Trinitas per ipsam, quia Trinitas in essentia fundatur. Quod etiam ex hoc patet apertum esse impossibile, quia Trinitas non fundatur in essentia nisi ratione infinitatis essentiae. Si ergo Trinitas cognoscitur per essentiam ut ipsa cognita est per speciem, per speciem igitur finitam cognoscetur essentia secundum rationem suae infinitatis, quod est omnino impossi-²³bile. Nec est in hoc aliqua differentia sive hoc fiat naturaliter sive voluntarie Deo se manifestante, sive etiam non nisi Deo praesente ut obiecto cognito, dum tamen ponatur Deus cognosci per huiusmodi speciem ut ipsa sit ratio cognoscendi, secundum quod species in oculo est ratio videndi hominem qui voluntarie repraesentat se conspectui hominis, etiam si ponatur quod voluntarie speciem suam illi imprimat.

Et cum hoc ad idem est ratio alia ducens ad impossibile. Si enim species Dei informans intellectum esset ratio intelligendi ipsum ullo modo, ut per hoc intellectus esset assimilatus Deo sicut visus colori per speciem coloris, tamquam ratio videndi nudam Dei essentiam et assimilandi ei quantum creatura potest assimilari, tunc necessario ista species plus esset repraesentativa de Deo ex eis quae sunt in eius natura et essentia, quam sit aliqua creatura alia, aut etiam imago Dei in homine aut in angelo, et sic potius deberet dici imago Dei quam creatura intellectualis homo vel angelus. Quare cum secundum AUGUSTINUM «homo eo imago Dei est quo capax eius est», per intellectum scilicet, aut capax esse potest, tunc ergo illa species plus capax Dei esset quam aliqua alia creatura quantumcumque intellectualis, et sic necessario illa species esset creatura intellectualis.

Et iterum, si talis esset illa species, tunc plus aut tantum repraesentaret de illis quae sunt supernaturaliter cognoscibilia de Deo quam ex

creaturis, aut per fidem in aenigmate cognoscitur aut possibile est cognosci de ipso. Et ita cum illa species in intellectu unius beati visibilis esset obiective ab intellectu naturali alterius beati pura naturali cognitione, in illa ergo plus vel tantum cognosceret de Deo pura naturali cognitione ex supernaturaliter cognoscendis per fidem quam modo cognoscatur per fidem, et hoc est impossibile, scilicet quod alicuius creaturae naturalis cognitio possit attingere ad illa quae sunt purae cognitionis fidei, et sic illa species quae esset uni ratio videndi divinam essentiam nudam in se, esset alii ut theophania in qua videretur de Deo quod nunc a nobis cognoscitur de ipso per fidem. Quod tamen ILLI negant omnino, secundum quod istam rationem alias induximus in quaestione iam dicta.

Per quod patet aperte quia impossibile est omnino ponere aliquam speciem repraesentantem aliquid eorum quae in nuda divina essentia videntur, quia in rerum natura non potest esse neque est creatura receptibilis effigiei quae repraesentare illud potest, dicente AUGUSTINO VIII^o De Trinitate cap.^o 6^o: «*Homo qui creditur iustus, ex ea forma et veritate diligitur quam cernit et intelligit ille apud se qui diligit. Ipsa autem forma et veritas non est quo aliunde diligitur*». Et tunc sequitur quod intendimus: «*Non enim invenimus aliquid tale praeter ipsam, ut eam cum incognita est credere²⁴ diligamus ex eo quod iam tale aliquid novimus; quidquid enim tale aliquid aspexeris, ipsa est, et non est quidquam tale, quoniam sola ipsa talis est qualis ipsa est*». Si autem speciem haberet in intellectu, planum est quod ei esset similis, ut per speciem huiusmodi eam incognitam credamus ex eo quod iam tale est non ipsa, ut non ipsa sola esset quale ipsa est, etsi non esset omnino tale. Si ergo species aliqua Dei ponatur in intellectu beato, nullo tamen modo poni potest ut ratio cognoscendi, neque ut sufficiens neque ut insufficiens neque omnino ut intellectum in obiectum dirigens. Quare nullo modo est ratio assimilandi, quia in hoc species est ratio cognoscendi quod est ratio assimilandi, quia e contra quod non est ratio assimilandi, non est ratio cognoscendi. Deus enim creaturas per ideas ut per species non cognoscit, nisi quia sunt relationes assimilandi sibi creaturas, quibus et ipse est eis similis, et cognoscit eas tamquam similis. Sed non est praedicta species impressiva ullo modo ponenda in ipso intellectu ad videndum Deum, ut dispositio, nisi propter rationem cognoscendi et assimilandi, quia aliter nihil faceret ad actum intelligendi gloriosum, nisi forte ponatur propter mentem elevandam et fortificandam, quod tamen sufficienter facit lumen gloriae. Nullo ergo modo potest poni talis species in intellectu beato nisi ponatur aliquid quod pertinet ad lumen gloriae intellectum elevans, ut dispositio quaedam sanitatis in oculo mentis ad videndum Deum. Maxime autem non debet poni ad

intelligendum Deum eo quod summe praesens est et intimus creaturis, propter quod se ipso intelligitur, ut dictum est.

Et propter eandem causam, ut etiam dictum est, mens se cognoscens sine omni specie media se cognoscet. Unde dicit AUGUSTINUS X^o De Trinitate cap.^o 7^o: «*Non se tamquam sibi desit mens requirat. Quid enim tam cognitioni adest quam id quod menti adest? Aut quid tam menti adest quam ipsa mens?*» Et etiam sequitur in cap.^o 9^o: «*Cognoscit se ipsam, nec ob aliud quam eo quod sibi praesens est*». Unde et si mens se specie sua cognosceret, illam speciem in se ipsa sicut in speculo spirituali reciperet, ut non solum species illa esset ratio tamquam medium ad cognoscendum se, sed etiam posset esse obiectum cognitum in quo se cognosceret. Quod aperte negat AUGUSTINUS in libro eodem cap.^o 3^o, ubi quaerit: «*Cur mens una cum alias mentes novit, se non novit, cum se ipsa nihil potest esse praesentius?*» Et quasi prava responsione data, ut statim prosequitur, quod hoc contingit in mentibus sicut in *oculis corporis*, ubi unus oculus videt alios, non autem se ipsum nisi in speculo alio a se, illam statim improbat, quia tunc nec mens omnino posset se videre nisi ut in speculo, sicut nec oculus corporis se potest videre. Quod statim probat esse falsum dicens: «*Nec ullo modo putandum in rebus incorporeis contemplandis tale aliquid adhiberi ut mens tamquam in speculo se noverit*», et hoc sive in speculo alio a se sive quod ipsa est. Praeterea si in se ipsa ponatur huiusmodi species, in ipsa cognoscibilis est, sicut obiectum et in illa ipsa mens, sicut in speculo per suam imaginem. Sed tunc de ipsa specie quaero utrum mens illam cognosceret per se ipsam secundum suam essentiam aut per aliam quae est species speciei. Si per aliam cum illa, eadem ratione esset cognoscibilis ab intellectu. Si non nisi per aliam, ibit processus in infinitum. Ergo si per se ipsam, et hoc non nisi quia est praesens in anima, quare ergo mens non se ipsam per se ipsam cognoscet cum sit sibi praesens? Si dicatur quod species est praesens secundum rationem informantis, non sic mens ipsa, hoc non refert, quoniam una mens non potest esse alteri praesens nisi per suam speciem in notitia eius. Et tamen quaerit AUGUSTINUS, ut iam dictum est, cum alias mentes novit, «*cur se non novit, cum se ipsa nihil potest esse praesentius*», ita quod quia mens sibi praesentior est per identitatem essentiae quam mens alia praesens eidem per informationem speciei, sententia AUGUSTINI est proculdubio quod si

aliam mentem potest nosse per hoc quod aliquo modo possit esse praesens apud eam, multo fortius et se ipsam, cum ipsa sibi ipsi alio modo est magis praesens. Et quod haec sit sententia AUGUSTINI videbitur in dissolutione argumenti. Si vero adhuc ponatur quod speciem illam qua se ponitur cognoscere intelligibilia, cognoscat per aliam speciem, ut per illam quae est in memoria, tunc quaero idem de illa quae est in memoria. Ipsa enim cum sit creatura aliqua, constat quod sit intelligibile quid obiective. Aut ergo per se ipsam aut per aliam. Si dicatur quod per se ipsam, tunc eadem ratione, ut iam dictum est, mens sine omni specie cognoscet se ipsam. Si dicatur per aliam, tunc quaero in quo formatur. Manifestum enim est, quoniam neque in ipsa intelligentia neque in memoria, quoniam iam utrumque eorum specie informatum est, et omnes huiusmodi species sunt eiusdem rationis et plura numero eiusdem rationis, ut plures albedines in eodem subiecto vel plures species eiusdem coloris in eodem oculo. Sic ergo de divina essentia praesente intellectui creato, ut visibile per essentiam et de ipso intellectu sibi praesente per substantiam, ponimus quod sine omni specie media cognoscuntur ab 26 intellectu.

Simili modo ponimus hoc idem de omni quod per suam essentiam praesens est in intellectu quocumque modo. Et ponimus omnia necessaria ad cognitionem et intellectum impleri per solam rei essentiam, propter quae videbatur ILLIS ponenda species per ipsam enim essentiam rei praesentem intellectui determinabitur ad ipsam intelligendam melius quam per speciem inhaerentem, ut dictum est. Dum tamen intellectus sit in tali dispositione quod absque sensu res per essentiam videre poterit, tunc nihil aliud ex parte videntis requiritur nisi quod ad visibile se convertat quadam spiritali et incorporea conversione, ut dicit AUGUSTINUS de cognitione mentis a se ipsa, XIV^o De Trinitate cap.^o 6^o. Tale enim quod est praesens per suam essentiam intellectui, similiter magis est coniunctum ei, ut forma eius existens in ipso, non ut in subiecto, tamquam forma inhaerens impressiva et informans ad actum essendi, sed ut obiectum in cognitivo tamquam forma exemplaris expressiva sive repraesentativa, praesens et movens ad actum intelligendi. Et hoc est essenziale ad hoc quod aliquid sit sibi ratio intelligendi, et est perfectionis et in cognoscente et in cognito, et est modus intelligendi quo Deus intelligit se ipsum se ipso et per consequens se ipso omnia alia a se, ut alias habet determinari. Quod autem in creaturis requiritur species alia a re, ut ratio intelligendi sive repraesentativa sive ut

impressiva, hoc est imperfectionis ex parte intelligentis, quia scilicet essentia eius non est ratio exemplaris in cognoscendo omnia alia a se, sed sui ipsius solum, sicut est divina essentia quae non solum est aliorum ratio in cognoscendo per hoc quod est ratio exemplaris in cognoscendo se, sed etiam in essendo, in quantum est principium essendi omnia alia a se. Similiter est imperfectionis ex parte intellecti, quia scilicet ipsum non potest esse per suam essentiam in intellectu. Et ideo utrumque eorum secundum hoc, quantum est ex se, prius est in potentia respectu utriusque, hoc ut intelligat, illud ut intelligatur; deinde fiunt in actu cum hoc actu intelligit, illud vero cum actu intelligitur. Et secundum primum modum utrumque eorum est alterum eorum in potentia, in actu vero secundum alium. Et secundum hunc modum etiam fiunt unum intellectus et intellectum, scilicet per actum intelligendi existentem in intellectu informatum per essentiam intelligibilis, ut est forma et ratio intelligendi se ipsum in intelligente. Et hoc est quod dicit PHILOSOPHUS in III^o De anima: «*Omnia ea quae sunt quodammodo est anima. Est enim scientia scibilia quodammodo, sensus autem sensibilia. Secantur igitur scientia et sensus*» secundum divisionem entium. Ubi dicit COMMENTATOR: «*Quemadmodum enim sensus et intellectus aut sunt in potentia aut actu, similiter sensibile et intelligibile, et si sentiens fuerit in potentia, sensatum erit in potentia, et si fuerit in actu, sensatum erit in actu. Similiter est de intellectu cum intellecto. Necesse est igitur ut illa pars animae est illa pars entium. Res enim quarum differentiae sunt eadem, sunt eadem in illo modo secundum quem habent easdem differentias. Intellectus ergo est intellectum et sensus est sensatum*». Secundum hunc etiam modum intelligens et intellectum sibi assimilantur et hoc per actum intelligendi potius quam per aliquam informationem speciei impressivae. Illa enim assimilatio quae fit ex speciei informatione, inest secundum actum absque actuali consideratione, ut patet de assimilatione memoriae sensitivae per speciem impressam ad id cuius est, qualis non est in vi intellectiva. Memoria enim intellectiva, si tamen sit proprie loquendo ponere eam, assimilatur rei per notitiam habitualement quam tenet et quae eam informat, etiam cum mens nihil actu intelligat. Unde est in potentia respectu illius notitiae quae actualiter informat intelligentiam, a qua proprie dicitur intellectus esse in actu, secundum quod dicit PHILOSOPHUS in III^o De anima quod «*nihil est actu eorum quae sunt ante intelligere*». Et per hoc etiam intelligere debemus ex dicto modo intelligendi impleri ceteras condiciones quae ad actum intelligendi requiruntur, ut patet etiam ex supra determinatis. Falsum ergo est quod dicit dicta opinio quod illa omnia non habent fieri in intelligente nisi per speciem impressivam, immo fiunt per essentiam intelligibilis informantem actum intelligendi et per hoc ipsum

intelligentem, ut est forma expressiva exemplaris, licet non ut forma inherens, secundum quod alibi de cognitione Dei hoc specialiter exposuimus.

Ad intellectum igitur dictae auctoritatis AUGUSTINI et consimilium, et etiam ad ampliorem notitiam totius libri De Trinitate, maxime a libro IX^o et deinceps, oportet hic scire quod AUGUSTINUS utitur secundum tres significationes nominibus istis quae sunt ‘species’, ‘similitudo’, quae inducunt obscuritatem in libris eius.

Uno enim modo appellatur ‘species’ forma cuiusque rei naturalis quam habet in se ipsa et secundum hoc ‘species’ dicitur forma divinae essentiae, secundum quam visio nuda et aperta divinae essentiae et aliorum per ipsam dicitur cognitio sive visio per speciem, sive facie ad faciem. Unde super illud I^{ae} <Ad> Corinthios 13: «*Videmus nunc per speculum et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*», dicit AUGUSTINUS I^o De Trinitate cap.^o 8^o: «*Omnes iustos quibus nunc regnat ex fide, perducturus est ad speciem, quam visionem dicit Apostolus ‘facie ad faciem’*». De qua specie dicit libro II^o cap. 19^o: «*Illa est species quae rapit omnem animam rationalem desiderio suo. Sed dum peregrinamur a Domino, per fidem ambulamus, non per speciem*». Eodem modo appellatur ‘species’ forma rei corporalis extra intellectum. Unde AUGUSTINUS libro III^o De Trinitate cap.^o 3^o: «*Est certe in corpore humano quaedam moles carnis, species, et ordo*». Et secundum hunc modum etiam omnis forma rei naturalis ‘species’ appellari potest generaliter, sed specialiter forma specialissima, de qua dicit AUGUSTINUS VIII^o De Trinitate cap.^o 6^o: «*Cur diligimus Paulum? Numquid propter humanam speciem quam notissimam habemus?*»

Secundo modo dicitur ‘species’ similitudo formae rei naturalis, informans impressivè partem sensitivam, non dico intellectivam. Unde dicit AUGUSTINUS libro X^o cap. 8^o: «*Imagines in parte quadam sunt animae quam habent et bestiae*», scilicet in sensitiva et exteriori particulari, et etiam in qualibet alia interiori. In sensu enim particulari visus huiusmodi forma est a re extra. Quod aperte probat AUGUSTINUS XI^o De Trinitate, cap.^o 2^o per totum. Quod etiam fiat a sensu in memoria et a memoria in acie intelligentiae, aperte dicit in fine eiusdem capituli, et de illis tribus simul, cap.^o 3^o per totum, ubi aperte tangit istum modum speciei et praecedentem, cum dicit: «*Pro illa specie quae sentiebatur extrinsecus, succedit memoria retinens illam speciem quam per corporis sensum condidit anima*». Item cap.^o 8^o: «*Sensus accipit speciem ab eo corpore quod sentimus et a sensu memoria, a memoria vero acies cogitantis*». Item cap.^o 9^o: «*In hac igitur distributione cum incipimus a specie corporis et pervenimus ad speciem quae est in intuitu cogitantis, quatuor species reputantur quasi gradatim natae altera ab altera, secunda de prima, et tertia de secunda, quarta de tertia; ab specie quippe*

corporis quod cernitur exoritur quae fit in sensu et ab hac est quae fit in acie cogitanti». Et hoc totum intelligendum est de sensitiva parte. Huiusmodi enim species ulterius nullam sibi similem speciem impressivam format in parte intellectiva, nec de hoc AUGUSTINUS aliquid exprimit, sed potius contrarium exprimit, cum dicit X^o De Trinitate cap.^o 5^o, loquens de tota anima nostra: «Nec secum potest introrsum tamquam in regionem incorporeae naturae ipsa corpora inferre, imagines eorum convolvit et rapit factas in semet ipsa de semet ipsa, dans eis formandis quiddam substantiae suae. Servat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum iudicet, et hoc est magis mens, id est rationalis intelligentia. Nam illas partes animae quae corporum similitudinibus informantur, etiam cum bestiis nos communes habere sentimus».

Et clarum est quod hic similitudinem et imaginem accepit pro specie hoc secundo modo dicta. Et libro XIII^o cap.^o 1^o in fine, «Habet memoria nostra imaginem suam incorporalem, sed corpori similem. Sed de his imaginibus corporum incorporalibus, habentibus tamen similitudinem corporum et ad vitam exterioris hominis pertinentibus, iam satis locuti sumus. Nunc autem agimus de homine interiori, et eius scientia», quasi intelligat quod ad ipsum non pertinent imagines corporum. Sed de hoc forte alias erit sermo.

Tertio modo dicitur ‘species’ res cognita, ut obiective existens est in cognoscente ut est cognoscens dans formam actui intelligendi, ²⁹ autem ut forma impressiva inhaerens intelligenti, de qua dicit AUGUSTINUS VIII^o De Trinitate cap.^o 5^o et similiter de specie primo modo dicta: «Cum alicuius species vel loci vel hominis vel cuiuslibet corporis eadem occurrit oculis nostris quae occurebat animo cum prius eam quam videremus cogitabamus, non parvo miraculo movemur». Cum occurrit scilicet tamquam obiectum visus exterius, ecce species in re extra. Cum eam prius cogitabamus, ecce eadem in notitia mentis. Unde sequitur ibidem: «Et tamen firmissime credimus quod secundum speciem generalemque notitiam, quae certa nobis est, cogitamus». Ecce quomodo istam speciem appellat ‘notitiam’, et hoc non nisi quia dat formam actui cognoscendi. Et huiusmodi notitia habet esse et in memoria et in intelligentia, ut in cap.^o eodem: «Habemus quasi regulariter infixam naturae humanae notitiam, secundum quam quidquid tale aspicimus, statim hominem esse cognoscimus». Ecce notitia ut est in memoria. Sequitur continuo de eadem ut est in intelligentia: «Secundum hanc notitiam cognitio nostra informatur et secundum species et secundum genera rerum vel natura insita vel experientia collecta». Specialiter autem secundum hunc modum dicitur species notitia positiva ex opposito notitiae privativae, de qua dicit AUGUSTINUS IX^o De Trinitate cap.^o 10^o: «Omnis secundum speciem notitia similis est ei rei quam novit. Est enim et alia notitia quae est secundum privationem».

‘Similitudo’ seu ‘simile’ dicitur pluribus modis. Uno enim modo dicitur ‘similitudo’ species creaturae quae est species primo modo praedicto. Sed hoc modo dicitur omnis species creaturae ‘similitudo’ respectu modi illius speciei quo forma divina ‘species’ dicitur, cuius omnis forma creaturae similitudo quaedam est, non proprie et absolute species, secundum quod dicit AUGUSTINUS XI^o De Trinitate cap.^o 5^o: *«Quid non pro suo genere, ac pro suo modulo habet similitudinem Dei?»* Et hoc modo in similitudine creaturae ministrare per angelos ostendit se Deus patribus et adhuc nobis ostenditur in sacramentis. De qua similitudine dicit AUGUSTINUS I^o De Trinitate cap. 8^o: *«Tunc revelabitur a Filio Pater cum evacuaverit omnem principatum et potestatem, ut non sit necessaria dispensatio similitudinum»*. De quibus etiam dicitur in persona angelorum, Canticorum 1^o: *«Similitudines aureas faciemus tibi cum distinctionibus argento, quousque rex in cubiculo suo est»*. Quod antequam fiat, *«videmus nunc per speculum in aenigmatibus»* et in similibus.

Secundo modo dicitur ‘similitudo’ species secundo modo dicta, et ideo in sola sensitiva secundum praedicta. De huiusmodi similitudine dicit AUGUSTINUS X^o De Trinitate cap.^o 5^o: *«Nec secum potest introrsus»*, ut supra. De hac etiam similitudine in pluribus auctoritatibus AUGUSTINI praedictis habita est mentio. 30

Tertio modo dicitur ‘similitudo’ notitia tertio modo dicta, de qua dicit AUGUSTINUS XI^o De Trinitate cap.^o 3^o: *«Voluntas aciem recordantis cum convertit ad memoriam, ut ex eo quod illa retinuit ista formetur, fit in cogitatione similis visio»*. Et IX^o De Trinitate cap. 10^o: *«Omnis secundum speciem notitia similis est rei quam novit»*. Unde appellans formam rei extra ‘speciem’, iuxta secundum modum praedictum, dicit in cap. 11^o: *«Habet ergo animus nonnullam speciei notae similitudinem»*. Ex quo concludit quidem quod ILLI pro se solent inducere. *«Quocirca in quantum Deum novimus, similes simus»*, et infra: *«Notitia placita verbum est, fitque aliqua Dei similitudo»*, quod est illud quod supra allegatum est. Et est luce clarius quod sumit ibi ‘similitudinem’ in ista tertia significatione et praecipue pro notitia quae verbum est in intelligentia formata de notitia qua Deum novimus in memoria et hoc in speciebus creaturae. Unde et continuo subdit: *«Illa tamen notitia inferior est quia in inferiore natura est»*. Et haec quam sic habemus de Deo in praesenti per fidem et per aenigmata creaturarum est notitia qua ei assimilamur diminute, sed illa qua intelligemus ipsum per suam essentiam in futuro, multo perfectior erit, quia *«facie ad faciem»*, iuxta illud quod dicitur I^{ae} I o a n n i s 3^o: *«Fratres, scimus quoniam nondum apparuit quod erimus, cum autem apparuerit, similes ei erimus»*. Et quare? *«Quoniam videbimus eum sicuti est»*. Et hoc est quod dicit AUGUSTINUS loquens de ista notitia quae verbum Dei est, accepta a

creaturis, quae est similitudo in nobis, qua ei in praesenti assimilamur, XV^o De Trinitate cap.^o 16^o: «*Cum tanta sit nunc in isto aenigmate dissimilitudo Dei et verbi Dei, in qua tamen nonnulla similitudo comperta est, illud quoque fatendum est, quod etiam cum similes ei erimus quando eum videbimus sicuti est. Quod utique qui dixit hanc proculdubio quae nunc est dissimilitudinem attendit. Nec tunc naturae illius erimus aequales*», et infra: «*Tamen cum hoc fuerit, formata erit creatura quae formabilis fuit, ut nihil iam desit eius formae, ad quam pervenire deberet*». Quod intelligo quoad actum actualis notitiae intellectus non alicuius speciei impressae ad ipsum actum eliciendum. Sic ergo patet quod illa auctoritas AUGUSTINI nihil valet ad EORUM propositum probandum, scilicet quod aliqua species secundo modo speciei vel similitudo penes secundum modum similitudinis sit in nobis de Deo, nec hoc invenietur, ut credo, in aliquo dicto AUGUSTINI.

Patet etiam per idem ad aliud de triplici specie dicendo quod similiter AUGUSTINUS non loquitur ibi nisi de specie tertio modo et similitudine tertio modo, quae est ipsa notitia in cognoscente. Unde speciem huiusmodi vel similitudinem corporis in anima quam dicit meliorem esse quam in re, exprimit IX^o De Trinitate cap.^o 11^o nomine 'phantasiae' vel 'imaginationis' cum dicit: «*Cum per sensum corporis discimus corpora, fit aliqua similitudo in animo nostro quae phantasia memoriae*» 21. «*Non enim omnino ipsa corpora in animo sunt cum ea cogitamus, sed eorum similitudines. Melior est tamen imaginatio corporis in animo quam illa species corporis, in quantum haec in meliore natura est*».

Et est hic advertendum quod corporum similitudo duplex sit in nobis: una quae est species secundo modo et similitudo secundo modo, informans animam impressivae; altera quae est notitia et similitudo tertio modo, et species tertio modo quae est forma rei quae est extra expressiva. De prima similitudine falsum esset illud dictum AUGUSTINI: «*Et quemadmodum cum per sensum*» etc., et similiter illud: «*Itaque cum Deum novimus*», etc. Non enim est omnino simile, ut patet ex dictis. Sed de secunda similitudine simile est, et sic intelligitur dictum EIUS, quod satis insinuat ex eo quod dicit: «*quae phantasia*» et quod dicit: «*cum ea cogitamus*» et quod dicit: «*imaginatio corporis*». Haec enim tria notitiam actualem exprimunt. Speciem vero similitudinem Dei in anima, quam dicit inferiorem, exprimit cum dicit in eodem cap.^o: «*Illa tamen notitia inferior est, quia in inferiore natura est*». Speciem vero mentis et similitudinem de se ipsa, quam dicit esse aequalem, exprimit continuo cum dicit: «*Cum se mens ipsa novit, est eadem notitia verbum eius ut sit omnino aequale, quia neque inferioris essentiae notitia est sicut corporis neque superioris sicut Dei*». Ecce quam manifeste exprimit quod de similitudine, quae consistit in notitia actuali non de alia, dictum suum intelligit. Quod etiam idem magis expressit

libro eodem cap.^o 4^o dicens: «*Notitia si minor est quam est illud quod noscitur, et plane nosci potest, perfecta non est*». Quod intendit pertinere ad notitiam quam habet mens de Deo. «*Si autem maior est, iam superior est natura quae novit quam illa quae nota est, sicut maior est notitia corporis quam ipsum corpus quod ea notitia notum est. Mens vero cum se ipsam cognoscit, non se superat, quia ipsa cognoscit, ipsa cognoscitur*».

Ecce quod magna ignorantia et incuria in perscrutando verba AUGUSTINI fecit credere AUGUSTINUM verbis praedictis voluisse ponere triplicem speciem seu similitudinem a triplici re menti impressam, ut formam inhaerentem sive impressivam, cum tamen nomen 'speciei' nullibi expressit nisi solummodo cum loquebatur de notitia corporis, et revera illud EIS fuit causa erroris.

<AD ARGUMENTA>

Ad illud quod arguitur quod «*intellectus cognoscit se sicut et aliam*», dicendum quod intellectus humanus, de quo procedit obiectio, duplicem habet statum: unum separatum a corpore, in quo intelligit sicut angelus seu intelligentia, non nisi per se ipsum illa quae sunt apud ipsum per eorum essentiam; alium vero coniunctum corpori, in quo habet esse secundum duos status, quorum unus est naturalis, alter supernaturalis. Secundum statum naturalem, in quo non distinguo inter statum naturae institutae per innocentiam et naturae destitutae per peccatum, quia ad propositum non differt, secundum inquam statum naturae communiter acceptae non intelligit nisi abstractione a sensibilibus et per sensuum adminiculum. Secundum statum supernaturalem, qui est status gloriae, praeter dictum modum intelligendi adminiculo sensuum, habet duos alios modos intelligendi ad modum angelorum: unum in Verbo, alterum in propria rerum natura absque omni sensuum adminiculo, quia corpus gloriosum in nullo actu intelligendi erit animae in nocumentum, sed magis in promotionem. Secundum illum modum cognoscendi animam coniunctam pure naturalem tractat AUGUSTINUS quaestionem de intellectu sive mente, quomodo se cognoscet, utrum per se ipsam solam vel per aliquid aliud medium. Et quaerit X^o De Trinitate cap.^o 3^o utrum mens se desiderat nosse. Et quaerit utrum noscat tamquam omnino incognitam. Et arguit quod necessario novit se cum se quaerit nosse, usque ad cap.^{um} 5^{um}, sed non cogitat se implicata nimis speciebus sensibilibus, licet sit sibi praesens, ut sic non oportet ipsam quaerere se tamquam absentem, sed intentionem suam quae per alia vagatur figere in se, ut se praesentem discernat ab aliis quae novit, ut tractat usque ad

QUAESTIO 7

ultimum cap.^{um} libri Xⁱ. Et revertitur ad eandem materiam libro XIV^o cap.^o 5^o, determinans quod licet se non potest ignorare, non tamen propter phantasmatum impletionem potest se cogitare, ut *«de illa suus formetur obtutus. Sed tamen novit se tamquam ipsa sibi sit memoria sui, sicut multarum disciplinarum peritus ea quae novit eius memoria continentur, nec est inde aliquid in conspectu mentis eius, nisi unde cogitat, cetera in arcana quadam notitia sunt recondita, quae memoria nuncupatur»*. Ex quo concludit in cap.^o 6^o: *«Mens ergo, quando se cogitatione conspicit, intelligit se et recognoscit, gignit intellectum et cogitationem suam. Res quippe incorporea intellecta conspicitur et intelligendo cognoscitur, sed ante sibi nota erat quemadmodum notae sunt res quae memoria continentur, quoniam dicimus hominem nosse litteras cum de litteris non cogitat»*. Et in hoc finit sententiam suam in hoc 6^o cap.^o Et est plane dicendum quod nullam actualem notitiam de se habet secundum statum naturae, et quod amplius est, nec habere potest nisi per species suorum effectuum, qui sunt vivere et intelligere, quam notitiam determinat in libro X^o cap.^o 4^o. Quod tamen possit haberi a se, satis aperte insinuat, maxime libro XIV^o cap.^o 10^o, ubi dicit quod *«quando ad se ipsam cogitatione convertitur, fit trinitas, in qua et verbum iam possit intelligi»*. Aperte etiam insinuat ex hoc quod dicit quod ipsa est memoria sui, quod nullam speciem habet in memoria, quae est species impressiva, sive etiam quae est notitia et species expressiva, differens a sua essentia, sicut contingit cum intelligit ea quae sibi sunt absentia per essentiam, et similiter contingit ex parte intelligentiae, ut patebit in quaestione sequenti.

QUAESTIO 8

UTRUM BEATUS VIDENS SEU INTELLIGENS DEUM NUDE PER ESSENTIAM
SUAM FORMET IN SE VERBUM DE DEO

Sequuntur quaestiones duae circa intellectuales creaturas in intelligendo Deum. Quarum prima pertinet ad statum gloriae, utrum beatus videns seu intelligens Deum nude per essentiam suam formet in se verbum de Deo. Secunda vero pertinet ad statum naturae, utrum aliquis intellectus creatus ex puris naturalibus possit videre seu intelligere nude divinam essentiam.

Circa primum, quod intellectus intelligens Deum format verbum de ipso, arguitur: quia *«verbum»* secundum AUGUSTINUM IX^o De Trinitate *«est cum amore notitia»*; intellectus videns sive intelligens Deum format in se de eo notitiam cum amore, ut patet; ergo etc.

Contra: verbum intellectus ab intellectu concipitur et est idem secundum formam cum eo de quo concipitur vel unum eorum est

expressa similitudo alterius, ut patet de circulo quem concipit in intellectu suo et quem ad illum describit in materia extra. Si ergo verbum formaret intellectus in se de Deo, illud esset idem in forma cum Deo vel unum eorum esset exemplaris forma alterius. Hoc autem non potest esse, quia si essent idem in forma, forma autem deitatis non est nisi unica et singularis, ut in quaestionibus de unitate Dei declaratum est, ergo 'Deum' conciperet mens humana de Deo. Quod omnino est impossibile, quia nullo modo cadit in ipso aliqua distinctio propter nostrum conceptum, et semper debet esse distinctio aliqua verbi ad id de quo concipitur. Si autem forma concepta de Deo est ratio exemplaris, ergo Deus haberet similitudinem creatam in illo verbo non minus expressam quam esset illa impressiva quam iam in quaestione praecedenti reprobavimus.

<SOLUTIO>

Dicendum ad haec quod videns sive intelligens intellectu glorioso nudam divinam essentiam intelligit id quod est Deus, sive quod quid est eius, quod est omnino simplex et purum esse eius, cui non potest aliquid aliud esse simile, aut tamquam species sive forma impressiva et ratio cognoscendi, ut patet ex quaestione praecedenti, neque similiter sicut forma expressiva qua obiective cognoscatur, quemadmodum forma hominis, ut quidditas et essentia, obiectum est intellectus ut cognitum in ipso, et ut ratio cognoscendi omne quod nobis occurrit, an scilicet sit homo vel non, ut dictum est secundum AUGUSTINUM in quaestione praecedenti. Et huiusmodi forma habet esse in intellectu ut cognitum in cognoscente, non ut in subiecto, secundum quod dicit COMMENTATOR super III^{um} De anima: «*Intellectus materialis et intentio intellecta componuntur, et quod componitur ex eis non est aliquod tertium aliud ab eis, sicut est de compositis ex materia et forma*». Et sic forma ista et illa, de qua mentio est in quaestione, modo contrario quasi se habent ad intellectum. Illa enim habet esse in cognoscente non ut cognitum, sed ut accidens in subiecto, et haec forma in cognoscente habet esse ut cognitum et habet in eo esse suum diminutum. In re autem extra habet esse perfectum, licet sit eadem ratio formalis eius, ut in intellectu est et in re extra.

Nec potest aliqua talis forma concipi de divina natura. Primo, quia talis forma non est nisi ratio universalis in anima, ut dicit COMMENTATOR super III^{um} De anima, quae habet determinari per particularia; deitas autem rationem universalis habere non potest, ut habet declarari in quaestionibus de totalitate Dei. Secundo non concipi-

tur in intellectu de Deo forma talis, quia est creatura aliqua et expressiva eius cuius est, sed nulla potest esse expressiva Dei, ut pertractat argumentum ad hanc partem, et hoc propter easdem rationes propter quas in praecedenti quaestione negavimus speciem impressivam in intellectu de Deo. Est enim talis forma quasi pictura rei extra in acie intelligentiae, licet ut obiectum cognitum, quemadmodum est alia forma impressiva. Et sunt necessario quando sunt de eodem simillimae inter se et cum forma quae est in re extra, ut ambae vere possent dici imago et similitudo eius, ita quod qui videt aliquam rem in sua propria forma extra, si posset videre aliquam illarum secundum modum quo se habet in intellectu, expresse perciperet similitudinem eorum inter se, et ad formam quae est in re extra. Quo supposito sciendum quod nihil existens in nobis ‘verbum’ dici potest nisi intelligentia actuali notitia et determinata fuerit informata, dicente AUGUSTINO XV^o De Trinitate cap.^o 15^o: *«Quae semper sciuntur, tamen quia non semper cogitantur, quomodo de his dicatur verbum sempiternum, cum verbum nostrum nostra cogitatione dicatur, invenire difficile est»*. Et sequitur: *«Nisi forte dicendum est ipsam possibilitatem cogitationis, quoniam id quod scitur, etiam quando non cogitatur, potest tamen cogitari verbum esse perpetuum. Sed quomodo est verbum quod nondum in cogitationis intelligentia formatum est? Quomodo erit simile scientiae de qua nascitur, si eius formam non habet?»* Et sequitur: *«Quid est formabile nondum formatum, nisi quiddam mentis nostrae quod hac atque illac volubili quadam motione iactamus, et tunc fit vere verbum quando id ad id quod scimus pervenit, atque inde formatur eius omnimodam similitudinem capiens, ut quomodo res quaecumque scitur sic etiam cogitetur»*. Et sequitur in cap.^o 16^o: *«Cogitatio quippe nostra perveniens ad id quod scimus, atque inde formata verbum nostrum verum est»*; sed nondum perfectum, quia nec perfecte formatum, quousque viderimus Deum sicuti est et ab essentia sua absque volubili cogitatione formetur. De qua subdit: *«Cum haec fuerit formata, erit creatura quae formabilis fuit, ut nihil iam desit eius formae ad quam pervenire debet»*. Ecce expressa sententia AUGUSTINI quid appellet ‘verbum’, quoniam formatam notitiam in intelligentia de re cuius notitiam habemus in memoria. In qua notitia intelligentiae est duo considerare, scilicet ipsum noscendi sive intelligendi sive cogitandi actum, et id quo informatur. Quorum primum, ut iam dixit AUGUSTINUS, ex se non habet rationem verbi nisi in potentia. Quod ergo habet rationem verbi, hoc non est nisi ratione eius quo informatur, non sicut forma in cognoscente, sed sicut obiecto cognito. Nec restat dubitatio super eo nisi quid debeat dici ‘verbum’, an tantum illa duo sic ut informans et informatum constituent rationem verbi, ita quod neutrum secundum se possit dici ‘verbum’, an ipsum informans secundum se possit dici ‘verbum’ et propter illud etiam informatum, et est illud informans res intellecta

existens obiective in intelligente, ut forma expressiva, non impressiva, dicente AUGUSTINO X^o De Trinitate cap.^o 12^o: *«Inquisitio est appetitus inveniendi. Ubi, nisi in ipsa notitia? Ibi enim quasi expressa formantur»*, veluti lux spiritualis intus lucens et manifestans se intellectui. Sed quod istud secundum se 'verbum' dicatur bene exponit AUGUSTINUS cum dicit VIII^o De Trinitate cap.^o 6^o de verbo in vi sensitiva: *«Carthaginem»*, inquit, *«cum eloqui volo, apud me ipsum quaero ut eloquar et apud me invenio phantasiam Carthaginis, sed eam per corpus accepi memoriaque retinui, ut apud me invenirem de illa verbum cum eam vellem dicere quod in animo meo cerno»*. Et libro IX^o cap.^o 10^o dicit de verbo intellectus: *«Quod novi et definitio quid sit interpretantia, hoc est verbum eius»*. Et nascitur verbum hoc seu concipitur de notitia latente in memoria quae est sicut parens eius, dicente AUGUSTINO XV^o De Trinitate cap.^o 10^o: *«Cum verum loquimur, id est quod scimus loquimur, ex ipsa scientia quam memoria tenemus nascitur verbum, quod eiusmodi sit omnino cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur»*.

Sed quia in hoc verbo et in scientia seu notitia de qua nascitur, magna adhuc latet quaestio, ut ipsam determinemus, sciendum quod intellectus noster de se nudus est sicut tabula complanata et est sicut materia carens omni informatione notitiae sive scientiae et secundum actum et secundum habitum, antequam moveatur ab obiecto quod ~~est~~ universale et quod quid est de re comprehensa sub ratione singularis ab imaginativa existente in actu, a qua abstrahitur secundum modum inferius in quadam alia quaestione exponendum. Et secundum quod ibi declaratur, actum intelligendi secundum intellectum possibilem praecedit actio intellectus agentis denudantis obiectum imaginatum in phantasmate a condicionibus particularibus, et per hoc proponentis illud intellectui possibili ut sit praesens ei et per suam praesentiam actu moveat ipsum et eliciat ex ipso actum intelligendi terminatum ad ipsum sicut ad obiectum a quo informatur, ex cuius perceptione sub ratione veri concipitur amor eius in voluntate sub ratione boni. Et per hoc obiectum id ipsum perficit mentem secundum tres potentias suas. In quantum enim habet esse praesens intellectui possibili, ut intelligenti in potentia, perficit memorativam intellectualem; in quantum vero immutat ipsum eliciendo actum intelligendi terminatum ad id ipsum, ut est praesens in memoria, est perfectio intelligentiae; in quantum vero sub ratione boni movet ad actum amoris voluntatem, immo potius voluntas per actum amoris movetur in ipsum, est perfectio volentis coniungentis intelligentiam per actum intelligendi ipsi memoriae, ne scilicet avertat aciem ab aspectu eius quod conspicit praesens in memoria. Illud autem obiectum universale, ut est praesens memoriae et perfectio eius secundum unum modum scientiae sive notitiae, dicitur esse notitia habitualis

existens in memoria. Et id ipsum, in quantum actu movet intelligentiam et ad ipsum actus intelligendi terminatur, secundum alium modum notitiae dicitur esse notitia actualis in intelligentia. Et quia fit in intelligentia per hoc quod prius natura, etsi non tempore, habet esse, ut dictum est, praesens in memoria, unde movet intelligentiam, ideo dicit AUGUSTINUS quod est notitia de notitia et est id ipsum re ut est in *memoria*, *parens* respectu sui ipsius, ut est in *intelligentia*, velut proles et verbum. Tertio autem modo dicitur 'notitia' ipse actus intelligendi qui etiam quandoque ab AUGUSTINO dicitur 'verbum', sed hoc non nisi in quantum informatur obiecto quod proprie habet rationem verbi, ut iam dicitur. Hoc igitur modo informatis per notitiam et actum intelligendi memoria et intelligentia, nondum habetur proprie scientia, neque in habitu in memoria neque in actu in intelligentia, quia notitia illa solummodo simplicium est comprehensio, in qua non perficitur nisi id quod verum est sub ratione universalis, quemadmodum percipitur a sensu et ab imaginativa sub ratione particularis, non autem ipsa veritas, ut saepius in aliis quaestionibus exposuimus. Scientia autem proprie dicta non consistit in perceptione eius quod est verum, quia sic esset in cognitiva sensitiva, sed solum in perceptione veritatis. Unde ex dicta perceptione simplex notitia habetur quae est principium adgenerandi scientiam ³⁷ intellectu, nulla autem scientia neque in habitu neque in actu; immo si scientia habeat fieri in intelligentia, hoc fit per eius frequentes operationes intellectuales sive scientiales, quibus quasi ex doctrina acquirit sibi habitus virtutum contemplativarum, sicut per frequentes operationes electivas boni voluntas acquirit sibi habitus virtutum moralium.

Est igitur sciendum quod duplex est operatio intellectus nostri scientialis sive acquisitiva scientiae, secundum quod determinat BOETHIUS in principio *Topicorum* suorum dicens: «*Omnis ratio disserendi*», etc. quarum una definitiva ad cognoscendum quod quid est de incomplexo, et hoc via divisiva secundum artem traditam in *II^o Posteriorum* et in libro *Divisionum* BOETHII. Alia vero syllogistica ad cognoscendum propter quid est de complexo, et hoc via argumentativa secundum artem traditam in tota nova logica. Ex quibus duabus operationibus intellectus terminantur quattuor quaestiones scientiales propositae a PHILOSOPHO in principio *IIⁱ Posteriorum*: «*Si est, quid est, quia est, propter quid est*». Cognito enim quid est, cognoscitur si est, et habito propter quid est, habetur quia est, ut determinat PHILOSOPHUS ibidem. Habita igitur in principio praedicta notitia simplicis intelligentiae qua ab intellectu comprehenditur id cuius est quod quid est, ut puta sol, eclipsis, luna, terra et cetera huiusmodi, quae naturaliter comprehendimus ex sensu sine studio et ulla investigatione, statim vis

intellectiva comprehensa admiratur et format sibi quaestiones de incompleto, ut quid est sol, quid est eclipsis, et cetera huiusmodi. Et si percipit ex sensu eclipsim inesse soli, statim quaerit causam, scilicet propter quid sol eclipsatur, et *propter* huiusmodi admirari statim *incipit philosophari*. Et primo discurrendo et pertractando universale communissimum via divisiva per differentias usque ad speciem, invenit notitiam eius quod quid est de unoquoque, quam format sibi in verbo quod intellectuali operatione sua concipit et dicit intellectu componente cum hoc, puta 'homo est animal rationale'. Deinde discurrendo per ea quae media invenit inter praedicatum et subiectum, cum concipit, quia sol eclipsatur, via artis syllogisticae inveniendū medium quod est causa inhaerentiae praedicati ad subiectum, concipit notitiam quae est propter quid, quam format in verbo quod concipit intellectuali operatione et dicit intellectu componente quod sol eclipsatur, quia luna directe inter nos et ipsum interponitur. Et se habet talis operatio intellectus intelligentis vel cognoscentis verum scientificum de eo quod quid est vel propter quid ad generandum in ipso intellectu habitus contemplativos sive speculativos, sicut se habet operatio voluntatis eligentis bonum de eo quod est operabile ad generandum in se habitus morales, ita quod sicut ante primum actum electionis boni nihil est in voluntate de habitu moral^{is}, sed per huiusmodi actum primum incipit fieri in ipsa voluntate dispositio quaedam ad habitum moralem, quae per frequentes actiones consimiles intenditur seu augmentatur et firmatur, et demum fit habitus, sic ante primum actum intellectus scientificum cognoscentis verum secundum iam dictum modum, nihil est in intellectu omnino neque in eius memoria de habitu aliquo speculativo scientiali neque ulla scientia omnino, sed per huiusmodi actum primum incipit fieri in intellectu dispositio quaedam ad habitum scientialem, quae per frequentes actiones intellectuales intenditur seu augmentatur et firmatur, et per hoc demum fit habitus.

Et hoc est quod dicit PHILOSOPHUS in II^o Ethicorum; loquens de habituum virtutis generatione dicit: «*Duplici autem virtute existente, hac intellectuali, hac autem morali, quae quidem intellectualis plurimum ex doctrina habet et generationem et augmentum, ideoque experimento indiget et tempore, moralis vero ex more fit*». Ubi dicit COMMENTATOR: «*Propriis enim operationibus habet habitum advenientem*».

Et ideo sicut habitus moralis in voluntate nihil aliud est nisiabilitas quaedam acquisita per frequentes voluntatis operationes in eligendo bonum operabile, per quam inclinatur in modum naturae ut expedite et de facili et delectabiliter eligat in operandis quod bonum est, sic habitus intellectualis sive scientialis in intellectu nihil aliud est quam

habilitas quaedam in intellectu acquisita per frequentes intellectus operationes in concipiendo intellectu componente verum speculabile, ut non intelligamus habitum scientiae quasi collationem plurium propositionum quae sunt principia vel conclusiones, sed id per quod intellectus inclinatur in modum naturae ut expedite et de facili concipiat in pertractando quod verum, sive quod quid est sive propter quid est. Et per hoc in ipso habitu scientifico virtute sunt omnes conceptus et de principiis et de conclusionibus, et ex ipso eliciuntur. Et propter hoc huiusmodi habilitas in intellectu dicitur scientia in habitu, et quia mansiva est, cum ex eo vel secundum eum non in actu considerat, dicitur esse in intellectu quoad potentiam eius memorativam. Et cum ex ipsa elicitur actualis consideratio et conceptus verbi in intelligentia, dicitur procedere sive nasci verbum sive notitia in intellectu de notitia quae est in memoria, qualis est ipsa quae est in memoria. Unde praeter dictos tres modos notitiae in comprehensione simplici, quae non potest dici proprie scientia, sunt alii tres modi notitiae quae proprie dicenda est scientia. Unus enim modus notitiae quae est scientia est habitus intellectualis latens in memoria intellectuali. Alio modo verbum conceptus ex illo in intelligentia. Et tertio modo ipse actus intelligendi quo concipitur, qui non potest dici verbum nisi ea ratione qua verbo conceptus informatur, ut iam amplius dicitur.

Recapitulando igitur dico quod primo modo notitia in intellectu dicitur obiectum universale, ut praesens intellectui et perfectio memoriae, et non est in intellectu nisi de notitia praecedente in imaginativa. Ista autem notitia sicut obiectum movet aciem intelligentiae ad se conversae et elicit ex ea actum intelligendi, qui etiam dicitur notitia alio modo et notitia de notitia. Et terminatur actus iste in obiectum ipsum ut in comprehensum ab intelligentia, et sic illud obiectum dicitur esse notitia in intelligentia et procedens secundum dictum modum a notitia quae praecessit in memoria. Et sunt istae notitiae non scientiales nec possunt dici scientiae, sed cum intellectus illustratur tali modo, incipit negotiari et discurrere et pertractare secundum actum intelligendi ad cognoscendum de unoquoque quid et propter quid. Cum est in pertractando et discurrendo, actus sui vagi sunt et informes, nec dicuntur esse notitiae neque etiam possunt aliquo modo dici verbum, secundum quod determinat AUGUSTINUS. Sed cum post perscrutationem concipit verbum veritatis de eo quod quid est vel propter quid est, ille actus intelligendi dicitur notitia scientialis, et similiter ipse conceptus ad quem terminatur ut ad obiectum, qui est verbum veritatis. Nec est aliqua harum notitiarum ex aliqua notitia alia praecedenti in actu vel in habitu. Immo sicut in concipiendo verbum praedictum simplicis intelligentiae

intellectus agens ponit ut praesens memoriae obiectum universale incomplexum, ex quo sicut ex notitia memoriae procedit duplex notitia intelligentiae, scilicet ipse actus intelligendi et ipsum obiectum perceptum, sic in concipiendo istud verbum scientiale intellectus componentis ipse intellectus sui investigatione habet ut praesens in memoria illam notitiam ut obiectum universale complexum, ex quo sicut ex notitia memoriae procedit duplex notitia scientialis in intelligentia, scilicet ipse actus intelligendi complexus et ipsum obiectum ut verbum conceptum, quod adhuc praecedit omnem habitum scientiae, sed est primum principium adgenerandi secundum dictum modum habituum scientiae, ex quo ulterius pro tanto quod est generatus absque alio discursu eliciuntur actus intelligendi quibus verba scientifica eliciuntur ex scientia quae latet in habitu memoriae, secundum quod dicit AUGUSTINUS in auctoritate praemissa: «*Cum verum loquimur*» etc. Et sic necessario duplex genus verbi concipitur in intellectu antequam possit concipi verbum ex habitu scientiali, immo etiam antequam habeat generari.

Et secundum hos modos AUGUSTINUS varie loquitur de verbo et de scientia sive notitia, ut patet perscrutanti librum eius *De Trinitate*. Tale ergo verbum conceptum non ab existente realiter, sed solum ⁴⁰ cognitum in intellectu, non formatur nisi de re quae est aliquid extra intellectum per essentiam secundum esse perfectum, praeter illud quod est in intellectu secundum esse diminutum, quemadmodum forma domus est aliquid in materia praeter hoc quod est aliquid in intelligentia. Generatur enim domus a domo, *domus* in materia *a domo* quae est in anima, et similiter *sanitas de sanitate*, ut dicit PHILOSOPHUS in VII^o *Metaphysicae*. Unde si domus non haberet esse nisi in anima, tunc vera domus esset illud quod est verbum ‘domus’ in anima, ut essent idem re verbum et id cuius est, differentia sola ratione. Aut non posset dici verbum omnino, ut secundum hoc forma illa secundum id quod est secundum se, quidditas quaedam esset et res vera, verbum autem secundum rationem qua cadit in actuali consideratione intellectus. Et sicut esset de domo si secundum perfectum esse essentiae suae esset in anima, consimiliter dicendum esset de omnibus quae per praesentiam essentiae suae actione visionis secundum id quod sunt in esse singulari, quod in intellectu non formant in se aliquod verbum differens re ab eo cuius est secundum dictum modum, sed si aliquo modo dicatur verbum de eo esse in intellectu, illud solum differt ratione ab eo cuius est, ut secundum hoc quemadmodum mens, cum non cogitat se, nullum habet habitum notitiae sui in vi memorativa quae est alia ab ipsa, immo ipsa sibi memoria est, secundum quod dictum est secundum AUGUSTINUM

in praesenti quaestione; haec ipsa est sui ipsius notitia per essentiam existens in sua memoria, qua, ut dictum est supra secundum AUGUSTINUM, novit se semper etsi non semper cogitat. Similiter mens, cum se singulariter secundum actum cogitat, nihil habet singularis notitiae de se in vi intellectiva quae est alia a sua essentia, immo ipsa sibi est actualis notitia sive verbum in intelligentia, nisi sit actus intelligendi, ita quod illa quae sunt per essentiam in anima vel per existentiam singularia in re extra ipsi intellectualiter praesentia secundum statum quo nata est intelligere absque sensuum adminiculo, non habent in anima speciem impressivam de secundo modo speciei, de qua processit praecedens quaestio, neque speciem expressivam de tertio modo speciei, de qua est praesens quaestio, sed solummodo speciem repraesentativam, quae vere se ipsam immediate intellectui repraesentat, nisi quod ipsa singularia extra animam actualiter sub propria forma intellecta habent speciem ipsius universalis, quae est ratio intelligendi unumquodque singulare, ita tamen quod nullius ipsorum est proprium verbum, sed tantum naturae communis. Cum ergo, ut habitum est in praecedenti quaestione, Deus cum videtur visione beata, videtur per praesentiam suae essentiae, in tali visione sive intellectu de ipso nullo modo concipitur verbum quod proprie dicitur ‘verbum’, scilicet notitia aliqua expressiva eius alia ab ipso, sed ipsemet sive sua essentia est intelligenti verbum sola ratione differens, qua in se est esse quoddam subsistens, in intellectu vero, ut informat actum intelligendi, verbum est. Immo talis visio Dei esset visio eius in theophania. Illa enim forma concepta vera essentia Dei non esset, sicut nec forma quae est extra, ut est in mentis contuitu, est re id quod extra est, sed similitudo eius, quae licet in se sit universalis, tamen nata est esse ratio cognoscendi illam in particulari intellectuali visione, in qua multo clarius et perfectius cognoscitur res ipsa obiecta intellectui quam visione illa in qua obicitur ei in sua specie universali expressiva, et differt tantum cognitio una intellectualis ab altera, quantum differt cognitio imaginaria alicuius absentis et eius visio oculo corporis. Sic ergo loquendo de verbo proprie dicto de illis quae mens intelligit per praesentiam eorum, nullum format in se verbum re aliud ab illis. Quia tamen illa intellecta per se informant actum intelligendi sicut faciunt per suum verbum illa quae non sunt per essentiam suam praesentia menti, appellando actum intelligendi sic informatum verbum, bene potest dici quod mens de eis quae praesentia sunt ei per eorum essentiam concipit verbum. Quod tamen dici non debet, quoniam verbum in creaturis debet esse proportionale Verbo increato quod concipitur de mente paterna intellectuali operatione, quae tamen non est de ratione Verbi, quia essentialis est et tribus personis

communis. Similiter neque de ratione verbi est actus dicendi quo verbum producit, sed solum ipsum verbum productum sive conceptum per actum dicendi fundatum in actu intelligendi. De essentia ergo verbi creati non est actus intelligendi nisi in quantum ipso informatur. Unde de tali verbo debet dictum AUGUSTINI intelligi quando dicit quod mens verbo suo se intelligit, aut Deus aut aliquid talium, secundum quod de tali verbo dicit AUGUSTINUS XV^o De Trinitate cap.^o 10^o: «*Formata cogitatio ab ea re quam scimus verbum est quod in corde dicimus*». Hoc verbum in quantum est actus informatus per obiectum est species de tertio modo speciei, et tale verbum formatur in intellectu de omni eo quod ab ipso percipitur sive per speciem suae praesentiae sive per speciem universalis notitiae. Tale ergo verbum dicimus formari de Deo in visione beata per speciem suae essentiae et ab ipsa, et hoc verbum dicimus esse speciem qua Deus formaliter videtur et qua intellectus creatus Deum videns informatur et ei summe assimilatur et in imagine naturali reformatur, ut iam dicitur. In visione autem de Deo in praesenti per speciem creaturae et aenigma fidei, similiter formatur verbum de eo proportionale illi speciei obiectae a qua formatur et est diminuta Dei similitudo respectu illius, secundum quod dicit AUGUSTINUS XV^o De Trinitate cap.^o 16^o comparans verbum illud ad istud: «*Cum tanta* ⁴² *nunc in isto aenigmate dissimilitudo Dei et verbi Dei in qua tamen nonnulla similitudo comperta est, illud quoque fatendum est, quod etiam cum similes ei erimus quando eum videbimus sicuti est, quod utique qui dixit, hanc proculdubio quae nunc est dissimilitudinem attendit, tamen tunc erit similitudo non omnino aequalis*». Quoniam verbum omne creaturae de quocumque ante formabile quam formatum, solus autem Deus habet verbum non formabile antequam formatum sed semper actu formatum, in quo ratio verbi in creaturis naturaliter deficit a perfectione Verbi in Deo, secundum quod dicit AUGUSTINUS XV^o De Trinitate cap.^o 15^o: «*Si potest esse in animo nostro aliqua scientia sempiterna et sempiterna non potest esse eiusdem scientiae cogitatio, et verum verbum nostrum intimum nisi cogitatione nostra non dicamus, solus Deus intelligatur habere Verbum sempiternum sibi coaeternum. Quod in forma Dei sic est, ut non ante fuerit formabile postquam formatum, nec aliquando esse possit informe*». «*Cogitatio quippe nostra*», ut dicit in cap.^o 15^o, «*perveniens ad id quod scimus atque inde formata, verbum nostrum verum est*». Unde etsi fortassis in aperta Dei visione, ut dicit ibidem: «*Non erunt volubiles cogitationes nostrae ab aliis in alia euntes et redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul aspectu videbimus, tamen cum hoc fuerit, si et hoc fuerit, formata erit creatura quae formabilis fuit, ut nihil iam desit eius formae ad quam pervenire deberet. Sed tamen aequanda non erit illi simplicitati, ubi non formabile aliquid formatum vel reformatum est, sed forma neque informis, neque formata*». Unde

communiter loquendo de huiusmodi similitudine, sive ut perfecta est videndo Deum per speciem suam sive ut imperfecta est videndo ipsum per speciem creaturae et aenigma fidei, de huiusmodi verbo et similitudine Dei exponendum est illud AUGUSTINI libro IX^o De Trinitate cap.^o 10^o, de quo sermo habitus est in praecedenti quaestione: «*Cum Deum novimus, verbum est fitque aliqua Dei similitudo*».

Quia sermonem de verbo incepimus ex abundanti, ut sermonem de hoc completum proponamus, sciendum quod dicitur verbum non sola notitia quae est forma obiecta intellectui nec ipsa notitia quae est actus eius informatus per obiectum, sed et ipsa potentia intellectiva ut informata est per actum informatum ab obiecto, et tale verbum est pars imaginis in nobis. Licet enim intelligentia, ut potentia est absoluta, non oriatur a memoria, neque voluntas ab ambobus, quantum tamen ad rationem intelligendi actualiter et volendi, intelligentia oritur a memoria, quia non est in creaturae intelligentia notitia actualis, quin procedat de notitia habituali latente in memoria vel habente vicem eius. In beata enim visione ipsamet divina essentia, quia, ut dictum est, verbum omne creaturae formabile est priusquam formatum est in actu, erit nobis perfectio in memoria per suam praesentiam, et informando actum intelligendi per suam speciem quae ipse est, erit perfectio nobis ⁴¹ intelligentia, et ligando aciem intelligentiae cum memoria ne recedat ab actuali intelligentia, erit nobis immediata perfectio, sicut amor in voluntate, secundum quod dicit AUGUSTINUS in Sermon e de imagine: «*Sicut Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus, est non tres dii sed unus Deus habens tres personas, ita anima intellectus, anima voluntas, anima memoria non tres animae, sed una anima tres habens dignitates*». «*Atque in his tribus eius imaginem gerit mirabiliter noster interior homo in natura sua. Ex his iubemus Deum intelligere, nec sufficit intellectus nisi fiat voluntas in amore, immo nec haec duo sufficiunt nisi memoria addatur, qua semper in mente intelligentis et in voluntate diligentis maneat Deus, ut nullum possit esse momentum quo praesentem eum non habeat*».

<AD ARGUMENTUM>

Per haec patent obiecta. Si enim in primo obiecto sumatur notitia pro re ipsa ut obiective cadit in cognitione, sic de Deo et eis quae per suam essentiam sunt cognita, concipitur verbum non re differens a cognito, sed ratione tantum. Et hoc modo non est inconveniens mentem creatam concipere divinam essentiam, scilicet quoad actum cognoscendi ipsam, licet non quoad actum essendi eius in se. Si vero

sumatur notitia pro actu cognoscentis ut informatur obiecto cognito, hoc modo re differt a cognito et concipitur de divina essentia, non tamen ad modum verbi primo modo dicti.

QUAESTIO 9

UTRUM ALIQUIS INTELLECTUS CREATUS EX PURIS NATURALIBUS POSSIT
VIDERE SEU INTELLIGERE NUDE DIVINAM ESSENTIAM

Circa secundum arguitur quod ex puris naturalibus ab intellectu creato possit videri nuda divina essentia, quoniam quidquid est in Deo, Deus est.; ergo idea creaturae in Deo est divina essentia. Creatura autem est similis suae ideae; et simile habet cognosci per simile. Cum ergo intellectus creatus ex puris naturalibus potest cognoscere nude creaturam, ergo et ideam eius, et sic divinam essentiam.

Contra: Tunc ex puris naturalibus posset creatura esse beata, quia nuda visio divinae essentiae facit beatum.

<SOLUTIO>

44

Dicendum ad hoc quod nulla vis pure naturalis, sive activa sive passiva, neque in agendo in aliud neque in recipiendo in se actionem alterius potest se extendere ultra limites suae naturae. Unde cum actus cognitionis contingit secundum quod cognitum habet esse et recipi in cognoscente, et hoc secundum modum non cogniti sed cognoscentis, cognoscibile ergo quod natum est esse in cognoscente limitato secundum modum limitationis suae quam habet in cognoscendo, ab illo potest cognosci; et quod omnino excedit modum limitationis suae in cognoscendo, nullo modo habet ab ipso cognosci; et hoc ideo, quia non est natum esse in ipso secundum modum limitationis suae in cognoscendo. Verbi gratia, virtus sensitiva quia habet limitatum modum in cognoscendo, scilicet per organum corporeum, cognoscere habet illa quae specie corporali habent esse in cognoscente, ut sunt sensibilia in materia singulari individuali existentia, non autem illa quae sine specie corporali habent esse in cognoscente, ut sunt universalia rerum sensibilibus, quae nata sunt esse in intellectu nostro, ut noster est coniunctus secundum statum sibi naturalem, eo quod non est virtus organica, per organum tamen universalium rerum sensibilibus receptiva, et ideo habent intelligi ab illo, non autem illa quae sine adminiculo sensuum habent esse in intellectu, ut sunt quidditates rerum immaterialium, quae

habent intelligi ab intellectu superiori angelico, eo quod omnino abstractus est a materia. Quia tamen limitatus est naturaliter secundum magnitudinem determinatam virtutis cognitivae receptivae alterius per cognitionem, ne sine aliqua informatione a cognito aliquid possit cognoscere, eo quod nuda essentia sua non est ratio formalis alicuius alterius naturae a se (hoc enim solius divinae essentiae proprium est), illud ergo quod omnino excedit virtutem eius nullo modo potest cognoscitivum creatum illud capere in se per cognitionem, cuiusmodi est divina essentia nuda, quia, ut supra ostensum est, nullam potest habere speciem sibi similem qua informetur intellectus creatus ad se naturaliter intelligendum tamquam principium proximum intra eliciens actum intelligendi circa praesens intelligibile, sicut species praesentis rei in oculo elicit actum quo naturaliter illam videt, ita quod necesse est hoc videri ab illo. Quia ergo divina substantia nuda plus excedit in infinitum in intelligendo capacitatem supremi intellectus creati quam excedant quidditates rerum immaterialium capacitatem intellectus nostri coniuncti ad capiendum ipsas per cognitionem ex puris naturalibus eius, etiam absque omnis speciei informatione, nullo igitur modo ab intellectu quocumque creato potest intellectualiter videri ex puris naturalibus nuda divina essentia.

45

Ad cuius intellectum sciendum quod sicut est in sensibili respectu sensus naturalis optime dispositi quod aliquando est aliquid sensibile virtute quod tamen est insensibile actione — secundum enim quod dicit PHILOSOPHUS in *De sensu et sensato*, «*decimum millesimum milii fallit visum*», et hoc propter suam parvitatem in quantitate molis; color enim non est oculo visibilis actione nisi sub aliqua determinata quantitate molis, licet ex se virtute visibilis sit si esset limpeditas visus sufficiens ad ipsum discernendum; facit enim se in visum ut sit *visus quamvis* circa ipsum fallatur, tamen *supervenit*, ut dicit PHILOSOPHUS —, sic suo modo est in intelligibili respectu intellectus naturalis creati optime dispositi quod aliquando est aliquid intelligibile virtute, quod tamen est inintelligibile actione, et hoc propter suam parvitatem in simplicitate virtutis. Intelligibile enim non est intelligibile ab intellectu creato nisi sub determinata quantitate virtutis secundum simplicitatem perfectionis in esse. Unde propter simplicitatem nimiam perfectionis in esse suo quidditativo excedit universale rerum sensibilibus notitiam sensus et universale rerum immaterialium notitiam intellectus coniuncti. Nunc autem in infinitum parvitas simplicitatis divinae essentiae in perfectione plus excedit supremum intellectum creatum qui posset esse, quam excedat simplicitas quidditatis rerum immaterialium intellectum nostrum coniunctum et quam quantitas centesimi millesimi milii excedat

visum, quia posset augeri usque ad gradum finitum acumen visus secundum proportionem gradus finiti quo illud milii excedit in parvitate illud quod visibile est actione et ab illo videri posset iam factum proportionale. Augmentando autem in infinitum acumen intellectus creati numquam posset ascendere ut fieret proportionale simplicitati infinitae divinae essentiae, quia simplicitas divinae essentiae excedit in infinitum in simplicitate simplicitatem cuiuslibet intelligibilis in creaturis, non autem parvitas millesimi milii exceditur in infinitum a quocumque maxime visibili. Illud enim minimum saepius multiplicatum quandoque excedet maximum. Simplicitas autem creaturae aucta in infinitum numquam proportionale tamquam naturaliter cognoscens attinget simplicitatem divinae essentiae. Propter quod dicendum est absolute quod divina essentia naturaliter invisibilis est a quolibet intellectu naturali, ex puris naturalibus dico, et hoc non solum amplius quam minimum milii sit in vidente ab oculo nostro specie sua quam facit in oculum, etsi per illam non videatur, immo adhuc multo amplius quam sit invisibile ab ipso absque omni specie.

<AD ARGUMENTUM>

46

Ad obiectum in oppositum quod creatura est similis suae ideae, dicendum quod verum est, sed est simile omnino improporcionale et a remotis, quod non est natum ducere in nudam notitiam suae ideae, et ita neque divinae essentiae. Simile autem non ducit in notitiam similis, nisi sit omnino proportionalis, sicut est species coloris in oculo colori extra. Sed tale simile ad cognoscendum divinam essentiam impossibile est inveniri in creaturis, ut patet ex determinatis in duabus quaestionibus praecedentibus.

QUAESTIO 10

UTRUM CARITAS DIFFERAT A GRATIA

Sequuntur quaestiones pertinentes ad voluntatem creaturae intellectualis. Et sunt duae. Quarum una pertinet ad quendam eius habitum, utrum caritas re differat a gratia. Alia pertinet ad eius actum, utrum Deus a creatura intellectuali dilectione pura naturali possit diligere super omnia alia.

Circa primum arguitur quod non, quia tunc potest gratia inesse sine caritate, et sic creatura damnari cum gratia aut glorificari sine caritate.

Contra est quod gratia perficit substantiam animae, caritas autem potentiam.

<SOLUTIO>

Dicendum ad hoc quod quaestio de identitate reali vel diversitate gratiae cum aliquo habitu vel virtute nullam habet dubitationem quoad habitus acquisitos, quia illi habentur absque gratia et praecedere ipsam possunt et acquiri ex puris naturalibus, gratia autem omnis habetur per infusionem. Quoad habitus autem infusos, cuiusmodi sunt fides, spes et caritas, non obstat illud quod obstat in acquisitis quin possint esse re idem cum gratia, eo quod ex puris naturalibus nullus eorum potest acquiri, sed ex solo dono habentur, et ideo necessario gratiae quaedam sunt.

Propter quod est opinio quod gratia et virtus infusa sint idem, ita quod gratia sit una numero perficiens substantiam animae unam numero et eadem re cum triplici habitu existente in tribus potentiis, sicut et ipsae tres potentiae sunt eadem cum ipsa substantia animae.

Sed hoc ponitur dupliciter: uno modo quod gratia una et eadem numero secundum omnem et eundem gradum intensionis existens in essentia animae diffundit se secundum tres habitus in tres potentias, quemadmodum in generatione iridis lux una et eadem existens in tota substantia nubis, secundum quod nubes est, simpliciter et absolute diffundit se per diversas partes nubis diversimode dispositas in rore protenso humido et sicco secundum diversas species coloris.

Alio modo quod gratia una et eadem numero existens in essentia animae sese habens secundum diversos gradus sicut completum et incompletum, intensum et remissum, diffundit se per diversas potentias secundum diversos habitus, ut dicamus quod una et eadem gratia numero in essentia animae nata sit primo esse sub aliquo gradu incompleto et remisso naturae seu essentiae eius, et secundum quod est in tali gradu, habet se diffundere in potentiam unam sub ratione fidei, deinde vero augmentata in alio gradu habet se diffundere in potentiam aliquam sub ratione spei, adhuc autem amplius augmentata sub tertio gradu determinato habet se diffundere sub ratione caritatis, ita quod quaelibet harum virtutum habet gradum determinatum in minus, ita quod in minori non

posset in suum actum et ita neque habere rationem virtutis, licet sub isto perfecto gradu primo infundatur et ita simul tres virtutes dictae.

Prima istarum opinionum non potest stare duplici ratione: prima, quia cum gratia existens in potentia aequaliter nata est se diffundere, licet diversimode, per potentias semper uniformiter existentes in essentia animae, sicut lux existens in essentia nubis per partes eius diversimode dispositas, si ergo est in essentia animae, necessario diffundit se simul in tres virtutes, ita quod necessario simul habent esse gratia et tres virtutes. Si ergo una virtus deficiat, ut caritas, in aliqua potentia animae, necesse est deficere gratiam in eius essentia, et per consequens alias virtutes, ut fidem et spem; consequens falsum est, ergo et antecedens, nisi dicatur quod fides et spes manent solum secundum aliquem actum credulitatis acquisitum ex consuetudine, ut isti habitus fidei praecedentes et similiter spes, et nullo modo secundum essentiam habitus infusi, ut fides et spes nullos habitus remanentes sine caritate ponant, quod non tenet Ecclesiae unitas. Secunda ratio est quia tunc aequaliter fides et spes essent virtutes gratuitaes sicut caritas nec possent esse informes sicut neque caritas.

Secunda opinio, ut forte videbitur alicui, non potest stare, quoniam tunc caritas non corrumpetur simpliciter, sed solummodo ⁴⁸ per gratiae diminutionem. Sed hoc non valet, quoniam simpliciter corrumpitur sub ratione qua caritas. Licet enim non corrumpatur quoad essentiam gratiae, corrumpitur tamen secundum gradum illum in quo secundum infimum esse suum habet fundari in gratia, et non per continuam diminutionem a gradu perfectiori caritatis augmentatae usque ad corruptionem illius gradus. In caritate enim ultra gradum illum secundum quem primo fundatur caritas in gratia non recipit gratia diminutionem propter naturam caritatis, in qua secundum rationem caritatis non cadit diminutio, licet cadat augmentum, quod explicare non pertinet ad propositam quaestionem.

Adhuc forte dicet aliquis quod illa opinio stare non potest, quoniam magis et minus in eodem non differunt specie, immo nec numero. Si ergo fides et spes non differant in caritate nisi secundum magis et minus, non sunt habitus differentes specie neque etiam numero. Quod similiter non valet, quoniam habitus illi non solum fundantur in gratia super magis et minus, sed super determinatos gradus in quibus stant magis et minus, et secundum hoc penes diversos respectus quibus respicit gratia diversos actus eliciendos circa obiectum quod Deus est secundum diversas rationes. Quae sunt ‘supernaturale verum’, quod est credendum, et ‘supernaturale arduum’, quod est sperandum, et ‘supernaturale bonum’, quod est diligendum, ita quod, licet quantum est

de ratione gratiae absolute et magis et minus in ea simpliciter neque specie neque etiam numero differrent illi habitus, tamen quantum est de ratione graduum super quos fundantur in gratia, citra quos nullo modo possent in suos actus, ut fides in actum supernaturaliter credendi, et spes supernaturaliter sperandi, et caritas in actum supernaturaliter diligendi, et quantum est ex ratione diversitatis actuum suorum et rationum quas respiciunt in obiecto, ut dictum est, bene differunt specie, ut sic quemadmodum anima eadem est ad tres potentias specie differentes secundum diversitatem actuum et rationum in obiecto secundum speciem — *«potentiae enim distinguuntur per actus et actus per obiecta»*, secundum PHILOSOPHUM in II^o De anima et determinavimus hoc alias in quadam quaestione de Quolibet —, sic gratia eadem est ad tres virtutum habitus specie differentes secundum diversitatem actuum et rationum in obiecto secundum speciem. Nec solum secundum hoc, ne ponamus habitus esse solummodo respectus quosdam, sicut posuimus alias potentias animae, sed secundum diversos gradus absolutos secundum quos diversimode fundantur in essentia gratiae, ut secundum hoc huiusmodi habitus aliquid habeant absolutum et aliquid respectivum quibus differunt, ita tamen quod illud absolutum in eis est quasi materiale, respectivum vero quasi formale. Unde et dicit PHILOSOPHUS in VII^o Physicorum quod *«virtutes et malitiae ad aliquid sunt»*.

Aliter igitur dictae opinioni obviandum est, videlicet quod si ita esset, ut dicit illa opinio, cum gratia secundum omnes gradus suos manet in patria, manerent ergo in ea fides et spes sicut et caritas, et si non ratione sui respectus ad obiectum mediantibus suis actibus, qui ibi esse non poterunt, quoniam non est fides nisi non visi, neque spes nisi non habiti, in patria autem simul erit obiectum visum et habitum, manerent tamen ratione sui esse absoluti in essentia gratiae secundum proprios gradus, et sic verius manerent quam deficerent; quod non credimus esse tenendum, quoniam tunc mens in patria notitiam fidei suae et spei per eorum essentiam haberet, non per verbum sive notitiam conceptum de eis ex memoria, differens ab ipsa eorum essentia, et formaretur de fidei notitia, memoria et amore imago eadem in patria quae et nunc habetur in nobis. Quando enim, ut dicit AUGUSTINUS XIV^o De Trinitate cap.^o 2^o, *«ad speciem nos per fidem perductos esse gaudebimus, neque fides erit qua credantur quae non videntur, sed species qua videantur quae credebantur. Tunc ergo etsi vitae huius mortalis transactae meminerimus et credidisse nos aliquando recoluerimus, in praeteritis et transactis reputabitur fides, ac per hoc etiam trinitas quae nunc in eiusdem fidei praesentis memoria, intuitu, dilectione consistit, tunc transacta reperiatur non permanens»*. Et sequitur in cap.^o

3º: *«Quae vero tunc erit quando eam recordabimur in nobis fuisse, non esse, alia profecto erit. Hanc enim quae nunc est facit res ipsa praesens et animo credentis affixa, ad illam quae tunc erit, faciet rei praeteritae imago recordantis memoria derelicta».*

Aliae autem sunt duae opiniones dictis duabus contrariae, quod gratia et caritas et omnino virtus sunt re diversa. Sed una illarum dicit quod caritas et gratia — dico gratum faciens, de qua est sermo — semper simul sunt, possent tamen ab invicem separari Deo agente, ut homo posset esse in caritate sine gratia et e converso, et quod in utroque statu inventus glorificaretur.

Alia vero est huic contraria dicens quod, licet fides et spes propter earum imperfectionem possint esse sine gratia, caritas tamen propter eius perfectionem necessariam habet connexionem cum gratia, ut non possit esse sine gratia nec gratia sine ipsa.

Contra utramque opinionum simul arguitur per illud quod dicit AUGUSTINUS in sermone De laude caritatis: *«Radix omnium bonorum est caritas»*. Sed non potest esse omnium radix essendo in potentia, quia bonum quod est in potentia fluit a bono quod est in substantia et non e converso; ergo oportet quod caritas sit in essentia animae. Sed in essentia animae existens non est nisi gratia, quia ⁵⁰ habitus non ponitur nisi in potentia, nullo etiam modo ponitur in essentia nisi ponendo eam idem esse quod est gratia; ergo etc. Praeterea AUGUSTINUS dicit in eodem sermone quod est *«vita morientium»*, sed constat quod illud quod est vita spiritualis proprie in anima est quasi actus primus. Caritas ergo habet rationem primi, sed non secundi quod est in potentia, quia in ea est principium operandi et ita actus secundi. Caritas ergo non solum habet esse in potentia animae, sed etiam in eius essentia; in illa autem non est per essentiam nisi gratia ut prius; ergo etc.

Contra primam illarum opinionum aperte est dictum APOSTOLI Iª <Ad> Corinthios XVº: *«Si linguis hominum loquar»* etc.; sine caritate ergo nullo modo est salus. Ponere ergo per gratiam sine caritate posse perveniri ad salutem, omnino impossibile est. Unde AUGUSTINUS De verbis domini sermone XLIXº exponens illud *«Si linguis»* etc., dicit: *«Adde caritatem, prosunt omnia, detrabe caritatem, nihil prosunt cetera»*. Idem in Epistola ad Sixtum: *«Caritas est sine qua nemo bene vivit»*. Error est ergo omnino quod sine caritate pervenitur ad regnum, immo sine caritate nec hic potest homo quidquam boni. Quod si ita sit quod caritas facit ut cetera prosint, et nihil sine caritate prodest, gratia autem, qualitercumque in nobis est, non potest, etiamsi sola esset, nisi prodesse, impossibile est ergo ponere gratiam esse aliud quam caritatem.

Forte dices quod APOSTOLUS et AUGUSTINUS loquuntur de caritate in comparatione ad alias virtutes non separando ab ipsa gratiam, quia inseparabilis est. Contra: etiamsi inseparabilia essent, differrent tamen virtute et actione <ac>si essent diversa re. Quod ergo cetera prodescent, quae per se non possent prodesse, aut hoc agit sola caritas aut sola gratia aut ambae. Non sola gratia, quia tunc illud non attribueretur caritati, quia nec caritas prodesset ex se plus ceteris, licet in se esset plus ceteris ab eo quo prodesset. Si ambo, aut ergo utrumque eorum ad illud sufficit ex se aut neutrum sine altero. Si secundo modo, ergo neutrum esset donum perfectum et utrumque eorum secundum se nihil prodesset, sed si quid prodesset, sumeret ex alio et essent mutuo in hoc utrumque causa utriusque, quod est impossibile. Quod etiam est aperte contra AUGUSTINUM, qui comparans caritatem non solum ad ceteras virtutes, sed ad dona generaliter, dicit in Epistola ad Iuliana: *«Ipsa caritas in omnibus donis Dei sic excellit ut etiam Deus dicta sit, qua una impletur in nobis, si quid divinae legis impletur»*.

Si vero utrumque eorum sufficit sine altero ad omne bonum perficiendum, alterum ergo superfluit, quod non iudicat recta ratio. Propter quod in operibus Dei hoc ponendum non est, quia *«quidquid recta ratione ponendum est Deum fecisse fatendum est»*, ut vult AUGUSTINUS III^o De libero arbitrio. Nullo ergo modo poni debet gratia esse aliquid aliud re a caritate, quamquam poni debet re differre a quacumque alia virtute, quia sine illa informes manent et mortuae. Est enim vita spiritualis secundum quod est gratia in essentia animae et forma virtutum, secundum quod est caritas in voluntate; et ut est perfectio substantiae, dat quasi actum primum, qui est esse, ut autem est perfectio potentiae, quasi dat actum secundum, qui est operari operationem propriam sibi. Cum enim omnia operatione propria determinantur, secundum quod dicit PHILOSOPHUS in I^o Politicae et in IV^o Meteororum, ita videlicet quod quaelibet res naturalis in esse naturae ab eodem ut a propria forma duo habeat, actum scilicet primum, qui est esse secundum rationem illius formae, et actum secundum, qui est operari operationem aliquam sibi debitam secundum illam, ut non possit una actio esse ab uno et alia ab alio, quemadmodum grave ab eodem habet esse in specie gravis et moveri ad locum gravis, non ab alio et alio, consimiliter igitur oportet quod sit vere naturali in esse gratuito, quo sumus quodammodo divinae naturae supernaturaliter conformes, quod scilicet uno et eodem habeat quod sit in esse gratuito et quasi generatum in esse supernaturali, sicut erat primo generatum in esse naturali, et similiter operari operationem illi debitam, scilicet actionem gratuitam, ut in hoc non sit simile de actionibus virtutum

acquisitarum et virtutum infusarum. Virtutes enim acquisitae perficiunt in esse naturae secundum operationem propriam quae debetur naturae secundum suam speciem, non dico eliciendo ipsam principaliter, sed solummodo ut prompte et faciliter eliciatur. Anima etiam humana per suas potentias elicit omnes actus humanos, sed habitus virtutum acquisitarum inclinant potentias ut faciliter et expedite eos eliciat. Et quia non eodem est ordo ad actum et ad actus facilitatem et expeditionem propter naturae indifferentiam et indeterminationem, ideo oportet quod virtutes acquisitae sint aliae a forma rei qua constituitur in esse et cuius est proprias rei actiones elicere, ut sic necesse sit virtutes acquisitas esse dispositiones et perfectiones alicuius naturae praesuppositae ad cuius actus ordinantur. Et secundum hoc definit PHILOSOPHUS virtutem cum dicit in II^o Ethicorum quod *«virtus est quae habentem perficit et opus eius bonum reddit»*. Virtutes vero infusae perficiunt in esse gratuito non secundum gradum operationis propriae qui debetur rei secundum suam speciem, sed secundum gradum quo est supra naturam speciei, ut cum illis forma naturalis, quae est anima hominis, operationes suas eliciat in quantum gratuita sunt, ita quod virtutes infusae non sunt causa ad disponendum naturam ut faciliter illas operationes eliciat, sed ut simpliciter secundum gradum illum eas eliciat, eo quod sine illis omnino elicere non posset. Nunc autem id quod sic ordinatur ad actum primum quod sine ipso omnino elici non possit, debet esse, sicut dictum est, id ipsum quod dat actum primum et esse cui correspondet ille actus secundus. Propter quod debet esse id ipsum re quod in gratuitis perficit animam, secundum quod substantia est, dando ei actum primum in esse supernaturali et secundum quod potentia est, dando ei actum secundum in esse supernaturali, scilicet operari supernaturaliter ne sic virtutes infusae non sint dispositiones et perfectiones alicuius rei praesuppositae et constitutae in esse gratuito, ad cuius actionem secundam ordinantur, sicut virtutes acquisitae sunt dispositiones naturae praesuppositae et constitutae in esse naturae, immo quod virtus infusa secundum rem non est ut dispositio alicuius constituti praec constituti in esse gratuito, sed ut forma dans ipsum esse gratuitum, quemadmodum dicitur virtus rei ipsa ultima perfectio rei in natura et forma sua essentiali, secundum quod dicit PHILOSOPHUS in VII^o Physicorum: *«Unumquodque tunc maxime perfectum est cum attingit virtuti propriae, et tunc maxime est secundum naturam»*, hoc est secundum aliam translationem: *«in fine dispositionis naturalis»*, et dat exemplum: *«sicut circulus tunc maxime est secundum naturam, cum maxime circulus est»*. Et virtus isto modo est perfectio simpliciter, quia dat esse primum; virtus vero modo praecedenti dat esse secundum. Et ideo secundum quod dicit PHILOSOPHUS ibidem, *«est perfectio quaedam»*, et

secundum hoc virtus infusa non disponit in respectu ad aliud esse praeexistens per aliud a quo differt secundum rem nisi ad esse naturae, ita quod secundum illud quod est in se, est perfectio simpliciter in esse gratuito, ipsum dans sive constituens. Est autem perfectio aliqua eius quod praesupponitur in esse naturae ipsum supernaturaliter et in esse et in operari perficiens. Et quod amplius est, si virtutes infusae non perficerent in ordine ad quoddam esse gratuitum praestitutum ab alio secundum rem, quemadmodum perficiunt virtutes acquisitae, tunc sicut non possunt esse neque manere virtutes acquisitae, nisi existente et manente illa natura in ordine cuius perficiunt, sic neque virtutes infusae possent esse aut manere neque aliqua earum, nisi existente et manente illa natura in ordine cuius perficiunt, ut cum virtutes acquisitae, quia perficiunt in ordine ad lumen naturale, quod praesupponunt tamquam re differens ab eo, nullo modo possunt esse aut manere in anima, nisi existente in ea et manente illo lumine, neque aliqua illarum, si similiter virtutes infusae perficerent in ordine ad aliquod lumen gratiae re differens ab eis, tunc similiter non posset aliqua virtus infusa esse vel manere in anima sine illo lumine. Consequens falsum est, quia sine lumine gratiae gratum facientis, quae proprie gratia dicitur, bene manent fides et spes. Non ergo habent istae virtutes aliud re praesuppositum³⁴ in ordine cuius perficiunt, nisi puram naturam animae. Virtutes ergo infusae, in quantum virtutes sunt, non oportet quod aliquid re differens ab eis aliud a natura animae praesupponant in ordine cuius perficiunt, sicut neque praesupponunt aliud virtutes acquisitae, ut secundum hoc nulla sit differentia inter eas. Et secundum hoc nullum restat dubium de differentia gratiae gratum facientis ad alias virtutes a caritate quin re differant. Patet etiam ex iam dictis quod nullo modo debet poni re differre a caritate eo quod actus eliciendus a caritate est proprius actus rei constitutae in esse gratuito, quod non habet elicere natura rei nisi per formam illam qua constituitur in tali esse gratuito, ita quod si caritas ponatur differre secundum rem a gratia, non erit ad eliciendum illum actum cum sola natura rei, sed ipsa natura rei adiuta gratia supernaturaliter eliceret ipsum et caritas esset solummodo ad ipsum faciliter et expedite eliciendum; et sic oporteret ponere quod caritas esset habitus et dispositio quaedam in aliqua <potentia>, non solum in potentia animae, sed etiam in aliquo quod esset potentia ipsius gratiae, quia principium actionis ad faciliter eliciendum non est nisi ut dispositio in potentia principaliter elicientis, quod patet de virtutibus acquisitis, quae sunt in potentiis animae. Et sic caritas non esset solum in anima aut in aliqua potentia animae, ut in subiecto, sed in ipsa gratia aut in aliqua potentia

eius, ut necesse habeamus ponere caritatem habere potentiam sicut et animam, quae omnia absurda sunt.

Ad propositam ergo quaestionem decidendam dicimus quod gratia proprie loquendo, quae est gratum faciens, non solum gratis data, de qua intelligo quaestionem, sic donum Dei est ordinatum ad gratificandum sibi intellectualem naturam et voluntatem liberam, et hoc ut per eam sit digna vita aeterna. Caritas autem viae proprie ut caritas principium est actionum quibus natura Deo grata habet promereri vitam aeternam, ut ex hoc, secundum quod processit secundum argumentum, gratia ut gratia dicatur esse in essentia, ut essentia est Deo gratificanda, caritas vero dicatur esse in potentia, ut potentia est, quae habet extendi in opus. Nunc autem ita est quod secundum eundem modum debent perfectiones se habere ad invicem et perfectibilia. Cum igitur, secundum quod alias determinavimus in quadam quaestione de Quolibet, anima et suae potentiae re idem sunt, ita quod nulla substantia spiritualis et suae potentiae naturales re differunt, sed quod potentia nominat ipsam essentiam sub ratione cuiusdam respectus ad actionem, cum essentia ratione qua essentia dicit quid in se et absolute, secundum hoc ergo dicendum est quod gratia et caritas non differunt re, immo id ipsum quod in ipsa essentia est gratia in quantum consideratur absolute sub ratione essentiae, id ipsum est caritas in ea in quantum consideratur sub ratione potentiae; et hoc ideo, maxime quia in actu gratificandi conveniunt et similiter eliciendi actum gratum, ut dictum est. Unde et caritas secundum suum nomen dicitur a ‘caros’ Graece, quod est ‘gratia’ Latine, ut sicut non est aliud sed idem re essentia in se et extensa in operatione, sic est eadem perfectio eius re differens solum ratione in statu utroque, ne sit necessarium propter hoc aliquam realem differentiam inter gratiam et caritatem fingere. «*Virtus*» enim secundum PHILOSOPHUM est quae «*habentem perficit, et opus eius bonum reddit*», non alia et alia, sed una et eadem. Et consimiliter dicendum est de fide et spe quod si ex se sunt gratiae gratis datae non gratum facientes, licet sine illis nullus possit gratificari, in quantum sunt gratiae, sunt in essentia animae, in quantum virtutes sunt in potentiis.

<AD ARGUMENTA>

Et per hoc patent obiecta.

QUAESTIO 11

UTRUM DEUS A CREATURA INTELLECTUALI DILECTIONE PURA
NATURALI POSSIT DILIGI SUPER OMNIA ALIA

Circa secundum arguitur quod Deus non possit diligere super omnia dilectione naturali, quia dicit PHILOSOPHUS in *Ethicis*: «*Amicabilia ad alterum procedunt ex eis quae sunt amicabilia ad se ipsum*»; sed origo amicitiae semper magis diligitur; ergo dilectio semper maior est cuiuscumque ad se ipsum quam ad alterum, et sic plus quam se ipsum nullus potest diligere Deum.

Contra: Bonum per se et naturaliter est diligibile; ergo magis bonum magis, et maxime sive summe bonum maxime sive summe est diligibile naturaliter. Deus est bonum huiusmodi et naturali dilectione diligitur bonum secundum quod naturaliter est diligibile; ergo etc.

<SOLUTIO>

Hic oportet primo videre quid sit dilectio sive amor; secundo qui sunt gradus dilectionis sive amoris; tertio quae sit differentia dilectionis naturalis et liberalis sive voluntariae; et ex hoc quarto quomodo sunt duae species dilectionis; quinto oportet videre modos diligendi; et tunc demum per singulos discurrere ut videamus quo vel quibus eorum Deus diligere vel non diligere possit super omnia.

Circa primum sciendum quod amor seu dilectio est inclinatio vel motus in bonum. Bonum est enim proprium obiectum dilectionis, ita quod omnis dilectio est boni et quod nihil diligitur nisi bonum et quod omne bonum quantum est ex se diligibile est, ita quod dilectio simpliciter sit motus sive inclinatio in bonum, dicente AUGUSTINO super Psalmum IX: «*Amore movetur tamquam ad locum*», ita quod semper moveatur in ipsum, nisi habet impedimentum motus. Quod non est nisi unicum in dilectione pure naturali, quae est absque cognitione et non est nisi appetitus quidam naturalis; illud autem est contrarium prohibens, secundum quod terrae nascens naturali amore inclinatur in actum pullulandi et germinandi, quod est bonum suum et opus suae perfectionis, sed quandoque impeditur calor vivificus, quo actum huiusmodi habet exsequi, per frigus contrarium. Similiter grave naturali dilectione inclinatur deorsum, tamquam ubi esse est sibi bonum et perfectum, sed impeditur a detinente sursum et motum eius prohibente. In dilectione vero quae est per cognitionem est duplex impedimentum motus, scilicet ignorantia boni in quod esset movendum — dilectio enim per cognitionem non movetur nisi in cognitum vel apprehensum,

secundum quod determinat AUGUSTINUS IX^o De Trinitate, ut iam dicitur —, vel violentia aliqua metus aut timoris aut alicuius alterius quae impedit motum exteriorum, licet non motum desiderii interiorum, qui est vel in bonum non-habitu, ut adipiscatur, vel in bonum habitu; et hoc vel fruibile, ut eo delectabiliter fruatur, vel usibile, ut ad operandum vel obtinendum id quo fruendum est, eo utatur, secundum quod patet ex definitionibus ‘frui’ et ‘uti’.

Et secundum hoc sunt diversi gradus dilectionis quibus motus fit in bonum dupliciter: vel per impetum naturae, cui non potest resistere motum, vel per libertatem electionis. Motus in bonum primo modo est dilectionis naturalis ut naturalis est, tam in inanimatis et insensibilibus, in quibus dilectio naturalis nihil aliud est quam naturalis inclinatio sive appetitus in sibi bonum et conveniens, quam in animatis sensibilibus irrationabilibus, ut in brutis, in quibus motus naturalis licet sit cum aliqua praecedenti cognitione, tamen, ut vult IOANNES DAMASCENUS, in suis appetitibus plus aguntur quam agant. Unde de appetitu duplici naturali in istis dicit COMMENTATOR super finem Iⁱ Physicorum: *«Appetitus alius est naturalis sine sensu, ut appetitus plantarum ad nutrimentum, et alius cum sensu, ut appetitus animalium ad nutrimentum»*. Motus in bonum per libertatem electionis est dilectionis liberalis vel deliberativae, et ~~est~~ solum in moventibus se et appetentibus aliquid per liberum arbitrium in omnibus talibus. Et quia motus dilectionis naturalis est per impetum naturae, dilectio naturalis est quasi pondus naturaliter inclinans ad motum, quemadmodum grave inclinat deorsum. Et ideo AUGUSTINUS naturalem dilectionem comparat ponderi, cum dicit <ultimo> libro Confessionum: *«Amor meus pondus meum, eo feror quocumque feror»*. Motus autem dilectionis liberalis est quasi pes voluntarie se extendens ad processum et ad prosequendum bonum conveniens. Et ideo AUGUSTINUS liberalem dilectionem comparat pedi, secundum quod dicit AUGUSTINUS super illud Psalmi IXⁱ: *«Comprehensus est pes eorum»*: *«Pes animae recte intelligitur amor»*. Ex quo patet quod dilectio naturalis et deliberativa differunt sicut impetuosa et liberum ad motum.

Patet etiam quomodo sunt duae species dilectionis distinctae penes modos inclinationis et motus in bonum. De illa autem quae naturalis est absque cognitione, neque de illa quae naturalis ex cognitiva sensitiva, sed de illa quae naturalis est ex cognitione rationali sive intellectiva, quae appellatur dilectio voluntatis ut natura est, et per hoc etiam de illa quae est voluntatis, est praesens quaestio pertractanda, ut libera vel deliberativa. Cuius species et modos oportet subdistinguere non penes modum movendi se in bonum ut in obiectum, quia ille non est nisi unicus, scilicet per impetum, sed penes modos boni in quod

voluntas movetur ut natura. Et est huiusmodi distinctio necessaria ad propositum, quia comparatio in diligendo aliquid naturaliter super alia diversatur secundum diversitatem bonorum quae diliguntur naturaliter, et secundum rationes diligibilis in eis et modos diligendi, ut patebit in proseguendo.

Sciendum igitur, cum nihil diligitur sive amatur per se nisi bonum simpliciter dilectione naturali — natura enim non est nisi ad bonum simpliciter —, licet voluntas ut libera se habeat indifferenter ad bonum simpliciter et apparens, quod bonum simpliciter naturaliter diligibile ab aliquo duplex est: aut bonum simpliciter et absolute, quod simpliciter diligitur naturaliter quia bonum simpliciter, aut bonum simpliciter sibi, quod diligitur naturaliter quia est bonum quod ipse est qui diligit. Et utrumque horum potest diligi dupliciter: vel afficiendo vel appetendo. Primo modo diligitur bonum quod ipsum est, et dicitur dilectio beneplacentiae. Secundo modo diligitur aliquid ad hoc ut sit illi bonum, et dicitur dilectio complacentiae. Omnis enim creatura intellectualis voluntaria voluntate naturali sive ut natura est, diligit bonum quia bonum in illo sibi complacendo, sic diligit etiam esse suum et naturam suam, diligit etiam utrumque utrique bonum volendo.

Cum igitur quaeritur utrum dilectione naturali Deus possit dilig⁵⁷ super omnia, diversimode respondendum est secundum diversas species dilectionis naturalis et diversa bona diligenda naturaliter. Sed quia tali dilectione voluntatis, scilicet etiam naturalis ut natura est, nihil potest diligi nisi cognitum, dicente AUGUSTINO VIII^o De Trinitate cap.^o 5^o: «*Quis diligit quod ignorat? Sciri enim aliquid et non diligi potest; diligi autem quod nescitur, quaero unde possit*», et libro X^o cap.^o 1^o: «*Quod quisque prorsus ignorat, amare nullo modo potest*». Deus igitur si diligitur, hoc est secundum quod cognoscitur et scitur.

Sed cognitio de Deo duplex est: una in particulari, qua cognoscitur quod sit singularitas quaedam quae est ipsum necesse esse absolute, et hoc ex creaturis secundum modum quem exposuimus in quaestionibus de esse et unitate Dei; aut qua cognoscitur cum hoc quod sit finis beatificans creaturam intellectualem, et hoc vel *nunc per fidem* et *in aenigmate* vel in vita gloriosa ab omnibus beatis per speciem nudae essentiae suae secundum modum quem iam supra exposuimus.

Alia vero est cognitio qua cognoscitur Deus in naturali in quibusdam generalibus suis attributis quae sunt verum, bonum et huiusmodi, et hoc vel in specie creaturae vel in ipsa luce ipsius divinae essentiae, quae praesidet menti in qua discernitur omne quod verum esse et bonum dignoscitur secundum quod exposuimus in quaestionibus de modo sciendi.

De cognitione siquidem Dei in particulari vel per fidem vel per speciem propriam vel per speciem creaturae nihil ad propositum, quia omnis talis cognitio dirigit solummodo dilectionem deliberativam qua diligendus est Deus in speciali, sicut illa cognitio est in speciali, de qua non erat principalis intentio quaestionis, de hoc tamen infra aliquantulum videbitur, non autem naturaliter, nisi in quantum ipsa dilectio naturalis et ab illa praesupponatur, perficitur per deliberativam; sed solummodo ad propositam quaestionem pertinet cognitio Dei in creaturis aut in se ipso, quae dirigit dilectionem pure naturalem, qua cognoscitur in universali. Deus solummodo, ut dictum est, sicut et dilectione pure naturali non habet diligere nisi dilectione in universali — eodem enim cursu currunt dilectio et cognitio circa Deum —, et sic de dilectione qua Deus diligitur in universali solummodo habet locum quaestio. Dilectione enim in particulari nullo modo diligitur pura naturali dilectione, et sic in particulari dilectione nulla pure naturali potest Deus diligere super omnia, sed in universali quadam dilectione naturali super omnia diligere potest, et quadam alia non, ut iam dicitur.

Si ergo quaestio de dilectione Dei naturali super omnia alia intelligatur de dilectione beneplacitiae, cum huiusmodi dilectione diligatur bonum simpliciter quia bonum, et nullum bonum participatum⁵⁸ diligitur nisi quia in ipso est participata aliqua ratio boni simpliciter, quae perfecte habet esse in solo primo bono, quod Deus est, gratia cuius illud bonum participatum bonum diligitur tamquam gratia eius quod est in se, per se et primo dilectum, et cuius cognitione bonum participatum cognoscitur esse bonum, tamquam illo quod in se est per se et primo cognitum, ut patet plane ex dictis AUGUSTINI quoad cognitionem veri VIII^o De Trinitate cap.^o 3^o et libro IX^o cap.^o 6^o et 7^o, et quoad amorem boni libro VIII^o cap.^o 4^o et 6^o, vera est autem illa regula generalis: «*si simpliciter ad simpliciter*», etc., et similiter illa: «*propter quod unumquodque tale et illud magis*», idcirco igitur absolute dicendum est quod dilectione naturali beneplacitiae Deus diligitur a quacumque voluntate intellectualis creaturae naturaliter super omnia alia, in quantum scilicet est bonus simpliciter, et quia bonus est et ratio diligendi omnis alterius boni et bonum universale, cuius quodcumque aliud bonum est quasi pars, et sic quilibet diligit magis bonum quod Deus est, et quia bonum est dilectione naturali complacentiae, quam bonum quod ipsemet diligens est et quia ipse illud est; quoniam non diligit bonum quod ipse est et quia ipse est, nisi quia habet aliquam rationem boni simpliciter, quae primo diligitur, et in illa bonum quod Deus est, ita quod in bono simpliciter, quia bonum nullo modo potest habere displicentiam. Potest enim contingere quod sibi non complaceat in suo bono propter

displacentiam annexam ei alicuius quod odit sibi adesse, et propter illud occidit se, secundum quod dicit PHILOSOPHUS in IX^o *Ethicorum*: «*Quibus multa et dura operata sunt et propter malitiam odiuntur, fugiunt vivere et interimunt se ipsos*», idem in III^o *Politicae*: «*Inest aliqua boni particula, et secundum ipsum vivere solum si non diris secundum vitam excedatur valde. Palam autem quo perserverant multa mala sustinentes multi hominum inviscati ad vivere tamquam existente quodam solacio in ipso et dulcedine naturalis*».

Sed est advertendum quod dilectio dicta naturalis qua Deus diligitur super omnia est valde imperfecta et habet perfici per dilectionem deliberativam, quae sequitur cognitionem Dei in creaturis in speciali. Et hoc quoad bona moralia, et cum informata fuerit caritate quoad bona gratuita, secundum quod dicit AUGUSTINUS VIII^o *De Trinitate* cap. 4^o: «*Tunc voluntas naturae congruit ut perficiatur in bono animus, cum illud bonum diligitur conversione voluntatis. Unde est et illud quod non amittitur nisi aversione voluntatis*». Sic ergo patet quod dilectione naturali beneplacentiae Deus naturaliter diligitur super omnia. Cum enim post Deum diligit quaelibet natura se super alia a se, quia bonum alterius non est ratio boni quod ipse est, necesse est quod diligendo dilectione naturali complacentiae Deum supra se diligit etiam post Deum dilectione complacentiae se super alia a se. Et ulterius quia in dilectione amicitiae et benevolentiae nihil diligitur nisi secundum rationem alicuius complacentiae, sequitur quod plus diligit Deum naturali dilectione complacentiae quam etiam diligit se aut alium dilectione amicitiae aut benevolentiae.

Sed utrum dilectione naturali amicitiae et benevolentiae Deus diligitur super omnia, non est ex hoc manifestum, quia nec est in se manifestum utrum tali dilectione absolute diligendus sit. Et est dicendum quod cum «*amicitia*» secundum PHILOSOPHUM «*quaerit aequalitatem*» et «*nimia distantia*» amicitiam corrumpit, proprie loquendo Deus nullo modo diligendus est dilectione amicitiae, quia non decet eum. Sic ergo proprie loquendo dilectione deliberativa amicitiae nulla creatura diligit Deum, quare multo fortius nec dilectione naturali amicitiae, cum dilectio deliberativa perficiat naturalem, et ita nec dilectione amicitiae proprie dictae diligitur Deus naturaliter super omnia. Nec sequitur propter hoc quod dilectio naturalis amicitiae est perversa et per caritatem non perficietur sed destruetur, immo et ipsam manentem in statu suo perficit etiam illa quam habet homo ad se ipsum respectu aliorum, quoniam ordinata caritas a se ipso incipit. Deo autem propter eminentiam bonitatis suae debetur maior dilectio quam sit amicitiae proprie dictae, et hoc quemadmodum secundum PHILOSOPHUM felicitati non debetur laus, sed honor, quod est aliquid maius. Et sic dilectio amicitiae et

naturalis et deliberativa recta est, non perversa, in non diligendo plus quod non tenetur omnino huiusmodi dilectione diligere. Non enim omnibus eadem et *aequalis* debetur dilectio ut amicis, cognatis, *parentibus et diis*, ut expresse dicit PHILOSOPHUS. Et sic caritas dilectionem amicitiae non destruit, sed perficit ubi eam invenit, scilicet in hominibus, ut ille qui diligebatur dilectione pure naturalis amicitiae vel deliberativae, diligatur et caritative ad maius bonum quam diligere posset amicabiliter sine caritate, ut dicit AUGUSTINUS VIII^o De Trinitate cap.^o 6^o reducendo dilectionem amicitiae ad dilectionem caritatis: *«Qui amat homines, aut quia iusti sunt, aut ut iusti sint, amare debet. Sic enim et se ipsum amare debet, aut quia iustus est, aut ut iustus sit. Sic enim diligit proximum suum sine ullo periculo»*. Et dicit in III^o libro De Academicis cap.^o 10^o: *«Mecum est familiarissimus amicus meus non solum probabilitate humanae vitae,»* – ecce dilectio amicitiae – *«verum etiam de religione ipsa concordat, quod est veri amici manifestum indicium. Sic quidem amicitia rectissime atque sanctissime definita est rerum humanarum et divinarum cum benevolentia et caritate consensio»*.

Et secundum hoc ad quaestionem, quantum pertinet ad hanc speciem dilectionis, dicendum quod dilectione naturali amicitiae, ut est proprie dicta amicitia, Deus non diligitur super omnia, quia nec decens est ut sic diligatur, scilicet quasi par et aequalis, sicut nec debet diligi dilectione utilis, sed fruibilis. Si vero quaestio intelligatur de dilectione naturali benevolentiae, dicendum quod cum ista dilectio, si proprie accipiatur, conspiciat bonum quod quis vult sibi et alteri, quod non est ipse aut quod non habet in se, et talis dilectio vere pedissequa est dilectionis amicitiae proprie dictae. Sicut enim dilectione amicitiae diligit primo et per se se ipsum et extendit ex se huiusmodi dilectionem ad alium, sicut dictum est, diligendo primo bonum quod ipse est in natura et essentia sua et deinde bonum quod est alius, sic dilectione benevolentiae primo vult sibi bonum quod non est ipse, deinde alteri. Unde dicit PHILOSOPHUS: *«Omnis intellectus eligit optimum sibi»*, ubi dicit COMMENTATOR: *«per se naturaliter»* proprie loquendo, sicut Deo non debetur dilectio amicitiae, sic nec benevolentiae. Quodammodo tamen debemus Deo dilectionem benevolentiae et amicitiae, quoniam secundum superabundantiam in omni modo dilectionis debemus habere ad Deum dilectionem benevolentiae, scilicet volendo ei bonum, immo optima bona, et hoc vel volendo ipsi bonum quod ipse est, scilicet volendo eum esse summum bonum, vel volendo ei bonum quod non est ipse, non quia aliquibus bonis aliis a se egeat, sed quia decet ut omnis creatura ea ei ascribat et exhibeat, et in eis pro susceptis beneficiis debitum pro posse reddat. Et similiter diligendus est superexcellenti amicitia; propter quod dicit PHILOSOPHUS VIII^o Ethicorum in fine

loquens de amicitia analogiae, quae est secundum superabundantiam, secundum quod in se comprehendit dilectionem benevolentiae: «*Possibile amicitia requirit, non secundum dignitatem, non enim est possibile in omnibus, quemadmodum in his quae ad deos et parentes. Nullus enim secundum dignitatem aliquando retribuet, secundum potentiam autem famulans epheices esse videtur*». Tali ergo naturali dilectione amicitiae et benevolentiae Deus diligitur super omnia.

Universaliter enim quidquid recta ratione consiliata plus diligibile est aliis in quocumque genere dilectionis, hoc plus diligit voluntas naturalis ut natura est, et hoc inclinatione naturali absque omni motu inclinante in illud, dum diligibilis nullam penitus habet notitiam, et inclinatione flexa in motum secundum gradum et modum cognitionis, dum aliquam notitiam diligibilis accepit, ita quod appetitus naturae ut *natura est semper est in melius simpliciter*, cui si voluntas deliberata concordaret, semper quod melius est eligeret et magis diligeret, ad quod etiam eam dirigit caritas perducendo eam perfecte ad id in quo natura se inclinatur, sed motu proprio perducere non potest. Et secundum hoc dicendum est in summa quod non solum dilectione deliberativa informata caritate Deus a creatura intellectuali diligitur super se et super omnia alia, verum etiam dilectione beneplacientiae naturali, non solum pro statu naturae integrae, sed etiam nunc corruptae. In quocumque enim statu natura habeat esse, semper eodem motu naturalis dilectionis fertur in Deum sive in bonum secundum quod bonum, licet ex quacumque corruptione naturae aliquantulum in suo motu remittatur ne ita perfecte vel intense in bonum simpliciter feratur, et in hoc etiam dilectione amicitiae supereminens, scilicet diligendo in Deo bonum quod ipse est, plus quam in se ipso quod ipse est, et plus quia Dei bonum est quam quia sui ipsius bonum est, ita quod si oporteret alterutrum ipsorum detrimentum pati, potius vellet detrimentum boni quod ipse est quam quod Dei est, et se opponeret inferenti nocumentum bono quod Deus est quam bono quod ipse est, et optaret salvari bonum quod Deus est quam bonum quod ipse est. Et similiter super omnia diligitur dilectione benevolentiae, scilicet volendo Deo et appetendo optima bona et potiora quam sibi ipsi secundum modum iam dictum. Unde si esset etiam possibile dilectione recta voluntatis deliberativae Deum diligere dilectione amicitiae proprie dictae aut per se dilectione utilis aut delectabilis, secundum hos etiam modos aut quoscumque alios, si essent plures, consimiliter de eisdem modis dilectione pure naturali diligeretur super omnia, ita quod si sit aliqua dilectio, qua non diligitur super omnia, hoc non contingit nisi quia illo modo non est diligibilis, et hoc aut propter excellentiam, quia dilectio illa non attingit ad tam arduum ut est dilectio

amicitiae, proprie dictae, aut propter indecentiam, quia indignum est Deum huiusmodi dilectione diligere, ut est dilectio delectabilis vel utilis, aut quod magis impossibile est dilectione cupiditatis alicuius. Ex quo patet quod si omnis dilectio deliberativa dilectioni naturali congrueret, sicut congruit in omni statu in quo natura est sine peccato, ordinata semper esset et Deum super omnia diligeret. Propter quod dixit TULLIUS in libro I^o De Officiis in persona philosophorum: «Propositum nostrum est secundum naturam vivere», quod revera bonum erat et ad gratiam caritatis ordinans. Sed propositum perfectissimum est secundum caritatem vivere, quod est bonum christianorum. Cum vero depravata per vitium naturae non congruit, tunc illo vel illis fruitur quae sunt obiecta sui peccati. Et ideo dilectione deliberativa pro tali statu Deum super illa diligere non potest, et hoc, quia deliberativa dilectio determinata sequitur notitiam determinatam illorum, qua stante in actu non potest Deum diligere super illa nisi retrahendo ab illis amorem, ut diligat ea sub Deo. Super omnia vero alia, quibus per talem fruitionem non inhaeret, dilectione deliberativa sicut et naturali Deum diligere potest.

Sic ergo absolute concedendum quod Deus naturaliter diligitur super omnia. Sed dilectione aliqua, scilicet dilectione amicitiae sed & benevolentiae proprie dicta, quae circa Deum non se extendunt, diligit unusquisque se ipsum super cetera. Unde voluntas rationalis in omnibus actionibus suis, etiam quando videtur bona aliqua proicere et mala sustinere, hoc facit propter sibi optimum quod eligit, secundum quod dicit PHILOSOPHUS in IX^o Ethicorum: «*Omnis intellectus eligit optimum sibi. epieices autem oboedit intellectui. Verum enim est quod de studioso dicitur, et amicorum gratia multa agere et patriae etsi oporteat mori. Proicit enim pecunias et honores et totaliter circumpugnabilia bona, procurans sibi ipsi bonum*».

<AD ARGUMENTA>

Sic ergo patent obiecta.

Primum enim bene probat quod «*dilectione amicitiae proprie dictae non potest Deus naturaliter diligere super omnia*», quia nec tali amicitia aliqua creatura intellectualis potest aut debet Deum diligere. Indignum enim est ei huiusmodi genus amicitiae, ut dictum est, sicut et quod diligatur dilectione utilis aut delectabilis; quamvis enim et ex ipso habent esse omnia utilia et ex ipso et in ipso omnia delectabilia, perversa tamen est dilectio qua principaliter propter utilitatem vel delectationem diligitur;

solum autem propter se ipsum diligendus esset etsi nihil inde aliud boni nobis proveniret.

Argumentum in oppositum bene procedit secundum praedicta.

QUAESTIO 12

UTRUM POST RESURRECTIONEM ERUNT ALIQUA INDIVIDUA COMPOSITA
IN ISTO MUNDO INFERIORI

Sequitur de pertinentibus communiter ad omnes creaturas corporales. Circa quod primo quaerebatur unum pertinens ad compositum ex materia et forma; secundo alia quaedam pertinentia ad principium formale in ipso. Primum erat utrum post resurrectionem aliqua erunt individua composita in isto mundo inferiori. Et arguitur quod sic, quia tunc esset frustra cum nihil inhabitaret.

Contra. In Psalmo dicitur: «*Dies formabuntur, et nemo in eis*».

<SOLUTIO>

63

Ad istam quaestionem ex cursu rerum naturalium nihil certi respondere possumus. Sicut enim esse suum et modum essendi in natura sua res naturales non habent ex se ipsis, sed ex mera Dei voluntate, dicente AMBROSIO in Hexameron: «*Voluntas Dei natura rei*», sic defectum a suo esse vel modo essendi in natura sua, ut alium quam modo habent aliquando recipiant, non expectant nisi secundum meram dispositionem voluntatis Dei. Propter quod philosophi ex eis quae iam videbant circa statum et dispositionem creaturarum, ratiocinantes super futuro consimilia fore, temerariam proferebant sententiam de rerum naturalium permanentia et duratione perpetua ante et post in statu in quo nunc sunt, dicente PHILOSOPHO in libro De plantis: «*Mundus nec cessavit nec cessabit generare animalia et plantas et cunctas suas species*», et in IX^o Metaphysicae: «*Et omnino sol semper agit et stellae, et totum caelum, et non est timendum quod quiescat in aliqua hora*». Quia ergo in proposita quaestione sensus non dirigit, nec ratio quid sit sentiendum ostendit, hoc solummodo in ea ponendum est quod fides catholica ex canonica auctoritate demonstrat iuxta illud quod dicit AUGUSTINUS III^o De Trinitate cap.^o 11^o: «*Existit auctoritas divinarum scripturarum, unde mens nostra deviare non debet, nec relicto solidamento divini eloquii per suspicionum suarum abrupta praecipitari, ubi nec sensus corporis regit nec perspicua ratio veritatis elucet*».

Ad huius autem quaestionis determinationem viam nobis ostendit auctoritas multiplex. Quarum una est expressa Isaia e ultimo: «*Sicut caeli novi et terra nova quae ego facio stare coram me dicit dominus, sic stabit semen vestrum*», ubi Glossa interlinea quae est quasi titulus huius partis libri Isaiae usque in finem, dicit sic: «*Haec usque ad finem libri pertinent ad diem iudicii*». Unde claret quod dictum hoc pertinet ad dispositionem rerum naturalium et universaliter mundialium in die iudicii, de qua formata est praesens quaestio. Unde nusquam in Scriptura fit mentio expressa de hac materia, nisi ubi est sermo de die iudicii, ut Matthaei XIV^o et Lucae XXI^o: «*Caelum et terra transibunt*» et Apocalypsi XXI^o: «*Vidi caelum novum et terram novam. Primum enim caelum et prima terra abiit et mare iam non est*», ubi dicit Glossa: «*In hac septima visione agit de innovatione elementorum et glorificatione sanctorum*». Et II^{ae} Petri ultimo: «*Adveniet autem dies iudicii ut fur, in quo caeli magno impetu transient, elementa vero calore solventur, terra autem et quae in ipsa sunt exurentur*». Et sequitur post pauca: «*Properantes in adventum diei per quem caeli ardentes solventur et elementa ignis ardore tabescent. Novos vero caelos et novam terram secundum ipsius promissa expectamus*». Ex quibus patet responsio ad quaestionem non solum de mixtis compositis ex elementis, ut mineralibus, plantis, et animalibus, sed etiam de corporibus simplicibus, elementaribus et caelestibus. Praedictas enim auctoritates plures glossae exponunt ad litteram.

Quantum ergo ad propositam quaestionem de mixtis dicendum secundum sententiam beati PETRI quod ipsa omnia cum terra exurentur et per hoc omnes species mineralium, plantarum et brutorum redigentur in primam materiam unde formata erant; et hoc ideo, quia non erat esse eorum neque continua generatio nisi propter hominem et usum eius. Unde illud Deuteronomii IV^o: «*Non vidistis aliquam similitudinem in die qua locutus est dominus vobis in Horeb de medio ignis; ne forte decepti faciatis vobis sculptam imaginem, aut similitudinem masculi vel feminae, similitudinem omnium iumentorum quae sunt super terram, vel avium sub caelo volantium, atque reptilium quae moventur in terra, sive piscium qui sub terra moventur in aquis, ne forte oculis elevatis ad caelum videas solem et lunam et astra caeli, et errore deceptus adores ea quae creavit Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quae sunt sub caelo*». Propter quod etiam dixit PHILOSOPHUS in II^o Physicorum: «*Utimur tamquam propter nos omnibus quae sunt. Sumus enim quodammodo et nos finis*». Unde quia mixtorum illorum generatio non erit futura, cessabit motus corporum caelestium et elementorum et transmutatio eorum, et generaliter omnis status eorum per quem ordinabantur ad generationem. Quod intellexit IOANNES cum dixit: «*Primum caelum et prima terra peribunt et mare iam non est*», Glossa: «*secundum primum statum, quia status ille qui*

prius erat, amplius non est necessarius». Non peribunt ergo secundum suam substantiam, sed manebunt innovati. Unde sequitur ibidem: «*Ecce nova facio omnia*», Glossa: «*superius dicta*». Unde super illud praedictum Petri: «*Caeli magno impetu transiunt*», dicit Glossa: «*in aliam formam*». Unde sequitur: «*Novos caelos*», etc., ubi dicit Glossa: «*Priora deficient*». Intellige non secundum essentiam aut formam substantialem, sed secundum dispositionem accidentalem, secundum quod ibidem dicit alia Glossa: «*Novos caelos, non ait alios, sed veteres et antiquos in melius commutandos*». Unde super illud praedictum in Matthaeo dicit Glossa: «*Caelum et terra transibunt*» secundum imaginem, manent in aeternum secundum essentiam, et super idem in Luca: «*Innovabuntur deposita priori forma, permanente autem substantia*».

Et quia, ut dictum est, tunc motus omnis deficiet et «*tempus sequitur motum*», tunc deficiet et tempus secundum illud Apocalypsis XI: «*Iuravit angelus per viventem in saecula, quia tempus amplius non eris*». Super quo dicit BEDA in originali: «*Tempus impiorum in aeternum erit, sed mirabilis saecularium temporum varietas in novissima tuba cessabit*». De modo mutationis praedictae erat opinio quaedam quod ignis conflagrationis alius erit ab igne qui est elementum, et duo elementa, scilicet aquam et ignem, omnino destruet, alia vero duo, scilicet terram et aerem, purgabit, secundum quod dicit quaedam Glossa super illud praedictum Petri: «*Elementa*», inquit, «*quatuor quibus mundus consistit ille maximus ignis absumet. Nec cuncta in tantum consumet ut non sint, sed duo ex toto consumet, duo vero in meliorem restituet faciem*». Et quod duo restituenda intelligat terram et aerem, duo vero consumenda intelligat aquam et ignem, manifeste explicat alia Glossa ibidem, assumens illud Psalmi 101: «*Initio tu, domine, terram fundasti et opera manuum tuarum sunt caeli. Ipsi peribunt*», etc., quae dicit sic: «*Constat pro certo, quia consumpsit per ignem, mox abeunte igne gratiorem resument speciem*». «*De igne et aqua nihil tale habemus quin potius habemus in Apocalypsi: 'Et mare non est'. Et in Prophetis: 'Lux lucernae non lucebit tibi amplius'*», et sumit ibi Glossa 'caelum' pro elemento aeris, secundum quod exprimit Glossa super illud: «*Caelum et terra*» in Matthaeo dicens: «*Caelum aereum a quo aves caeli*». Et ad hoc adducit auctoritatem Petri dicens: «*Unde Petrus: 'Caeli autem qui nunc sunt et terra eodem verbo repositi sunt igni reservati', aperte docens, quia non alii caeli sunt igne perituri quam aqua periti, id est inania et nebulosa. Aqua enim diluvii quae tantum cubitis quindecim cacumina montium transcendit, ultra aeris aetherisque confinia non pervenit*». Cui etiam concordat Glossa super praedictum versiculum Psalmi cum hoc exprimens caelos veros superiores omnino esse perituros, quae dicit sic: «*De caelis proximis terrae hoc constat*» quod peribunt secundum qualitatem, et adducit eandem auctoritatem

Petri quae iam posita est, sed addit: «*De superioribus autem caelis caelorum non est certum, sed si manent, non in se sed in Deo manent*». Sed, ut credo, non obstantibus opinionibus Glossarum alias catholico modo exponendarum, melior et communior opinio est et verior, ut partes omnes essentiales mundi corporalis, ut omnia corpora caelestia et quatuor elementa manebunt secundum suam substantiam, et secundum qualitates suas mutabuntur in melius, ut elementa quatuor in statum incorruptibilitatis et immutabilitatis, secundum quod super illud I^{ae} <Ad> Corinthios VII^o: «*Praeterit figura huius mundi*», dicit Glossa: «*id est pulchritudo, non substantia quotidie senescit, et tandem in iudicio mundanorum ignium conflagratione peribit, non substantia, sed figura, atque ipsa substantia eas qualitates habebit quae corporibus immortalibus mirabili mutatione convenient*». Et ideo non dixit «Mundus non transibit», sed «figura», quia substantia non peribit, sed qualitas. Unde quod dicit alia Glossa super canonicam Petri: «*Et mare non est*», expositum est 'iam' secundum Glossam super illud. Et quod dicit de Isaiae LX^o: «*Lux lucernae*» etc., secundum aliam translationem, ubi habet nostra translatio: «*Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem*», scilicet: «*hic visibilis*»; «*neque splendor lunae illuminabit te*» Glossa: «*quam modo cernimus, quia fulgebunt iusti sicut sol*», vel potius, ut sequitur in littera, quia «*Dominus erit in luce sempiterna*», et hoc quoad iustorum illuminationem spirituales, de qua dicitur Apocalypsis XXI^o: «*Civitas non eget sole neque luna ut luceant in ea, nam claritas Dei illuminabit eam*», ubi dicit Glossa: «*Hic egent ad servitium dei sole et luna, ibi non*». Unde quia tunc non erit indigentia lucis solis et lunae, videtur dicere Glossa super illud dictum Isaiae quod nec tunc lucebunt, sed ab omni officio lucendi et movendi cessabunt, quae dicit sic: «*Caeli terraeque, solis atque lunae cessabit officium*». Sed tamen videtur melius dicendum quod manebunt lucentes ad decorem et ornatum universi, sicut manebunt substantialiter ad integritatem perfectionis, secundum quod dicitur Isaiae XXX^o: «*Erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis erit septemplex*», ubi dicit Glossa: «*Non est mirum si luna solis fulgorem recipiat, quia fulgebunt iusti sicut sol*». Secundum hoc ergo patet quid fide tenendum de eis quae erunt in mundo inferiori post resurrectionem et post diem iudicii.

<AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quia «*tunc erunt omnia illa frustra*», dicendum quod verum est in statu quo prius erant serviendo generationi per sua officia, sed non erunt frustra quantum ad suam substantiam

propter perfectionem universi, sicut non erunt frustra aliqua membra in beatis, ut genitalia et quaedam alia quae ad sua officia exercenda non erunt disposita. Bestiae autem, terrae nascentia et mineralia non solum quoad eorum aliqua officia sed etiam quoad eorum substantias non sunt nisi ad usum aliquem hominis viatoris, ut dictum est. Ideo homine omnino translato a statu viatoris, nullo modo debent illa manere.

Ad oppositum, quod *«dies formabuntur et nemo in eis»*, Glossa exponit omnino spiritualiter, vocando dies formatos a Christo post suam ascensionem apostolos ad illuminandum corda hominum, non ad credendum in ipsos et confitendum, sed in Christum, cuius luce spirituali formati. Dictum est enim quod omnis temporum vicissitudo cessabit.

QUAESTIO 13

UTRUM IN QUIDDITATE RERUM SENSIBILIIUM MATERIALIUM CADUNT PLURES FORMAE SUBSTANTIALES RE DIFFERENTES

Sequuntur quaestiones pertinentes ad principium formale compositi ex materia et forma, et hoc in quantum habet esse in composito. Et erant tria. Unum erat de eius unitate, utrum in quidditate rerum sensibilium materialium cadunt plures formae substantiales re differentes. Secundum de eius inchoatione, utrum in materia sit ratio seminalis, quae est formae inchoatio. Tertium de eius completionem, utrum forma substantialis recipiat magis et minus.

Circa primum arguitur quod in quidditate rerum sensibilium materialium cadunt plures formae substantiales re differentes.

Et arguitur quod sic, quia in VII^o Metaphysicae dicitur quod *«omnis definitio habet partes»* et quod *«partes definitionis sunt partes formae»* et *«eadem definitionis et esse rei»*. Hoc autem non esset nisi essent plures formae cuiuslibet talium.

Contra: ex materia et forma fit unum sicut ex eo quod est in potentia et quod est in actu, ita quod materia sit potentia et forma sit actus, qui est causa unitatis in composito, sicut et esse. Si ergo essent plures formae in eodem, et ita plures actus, essent plura in actu et in esse, non unum, quod falsum est, dicente BOETHIO: *«Omne quod est ideo est quia unum numero est»*.

<SOLUTIO>

Cum secundum PHILOSOPHUM in principio IIⁱ De anima «*triplex sit substantia, materia, scilicet forma, et compositum*», «*nobis autem manifesta sunt, et certa magis mixta et composita*», ut dicit in I^o Physicorum, et ut dicit post principium VIIⁱ Metaphysicae: «*manifesta est materia quoquo modo, in forma vero est maximus error*», et praecipue temporibus istis de gradu formarum substantialium quoad numerum earum et ordinem in eodem, super quo mota est proposita quaestio, et similiter quoad articulos duarum quaestionum proximo sequentium de principiis seminalibus formarum et de magis et minus in eisdem, idcirco ergo eas prosequemur non brevi sermone quid nobis visum sit respondendum ad eas proponendo, sed sermone exquisito pro posse nostro quid in ea ab aliis sentiri cognoscere potuimus pertractando, et primo circa iam propositam quaestionem hoc ordine. Primo enim perscrutabimur positionem ponentium gradus plurimos et pluralitatem formarum substantialium in omnibus rebus materialibus cum rationibus eorum. Secundo perscrutabimur positionem removentium gradus et pluralitatem formarum ab omnibus, similiter cum eorum rationibus et defensionibus. Tertio declarabimus secundum intentionem nostram in quibus poni debet gradus et pluralitas formarum et in quibus non, et quare et quomodo. 68

Circa primum ergo sciendum quod sicut in formis separatis a materia quot sint, et quomodo haec quidem sit prima, haec autem secunda, hoc PHILOSOPHUS perscrutatus est ex numero et ordine motuum caelestium, ut determinatur in XII^o Metaphysicae, simili modo PONENTES numerum et gradum et ordinem formarum materialium in eodem, hoc ponunt moti ex numero, gradu et ordine actionum formarum materialium. Formae enim proprium est agere, unde etiam forma dicitur actus ab agendo et formas nobis occultas cognoscere non possumus nisi ex actibus earum nobis manifestis. Agit autem forma naturalis et materialis triplicem actum, tamquam principium eius et origo. Primo enim agit dando actum essendi composito se ipsa informando materiam. Unde PHILOSOPHUS vocans formam substantiam dicit in II^o De anima: Causa ipsius esse in omnibus substantia est et ab hoc actu forma ipsa nominatur perfectio sive *quod quid est* in re. Secundo agit dando generaliter actum operandi composito, diffundendo per ipsum suam virtutem ad manifestationem alicuius effectus, et ab hoc actu dicitur '*natura*' in V^o Metaphysicae et II^o Physicorum, et '*virtus*' sive '*potentia*' compositi in II^o De generatione. «*Materiae enim pati est et moveri, movere autem et facere alterius potentiae*», ut dicitur ibidem. Unde unaquaeque res sicut habet propriam formam, sic habet propriam operationem ei debitam. Secundum enim quod dicitur in fine

IVⁱ Metheorum, «*universa sunt determinata operatione*». Tertio agit forma dando composito specialiter actum intelligendi, id est ut ipsum intelligatur per abstractionem, transferendo scilicet per adiutorium intellectus agentis se ipsam in animam sub ratione universalis. Unde dicitur in VII^o Metaphysicae: «*Res totalis aggregata, verbi gratia, iste circulus aut aliquid particularium cum recedunt a sensu, non manifestantur, sed cognoscuntur sermone universalis*», ubi dicit COMMENTATOR: «*Id est per formam*», et secundum hoc forma nominatur ‘species’, ‘idea’, ‘exemplar’, ‘ratio’, aut ‘paradigma’.

Est autem positio PONENTIUM gradus formarum in omnibus talis, videlicet quod in qualibet re naturali et individuali sunt plures formae naturales substantiales *ordinem et colligantiam naturalem ad invicem* habentes, simul per suam substantiam existentes in eodem, *quarum* illa quae est ultimo adveniens *completiva* est entis illius, et hoc secundum ALIOS ex EIS tamquam formalis et completiva respectu praecedentium, sed secundum ALIOS tamquam illa ex qua cum aliis praecedentibus resultat *una forma, quae non est simplex, sed ex illis multis composita*, alia ab omnibus aliis componentibus eam, quae est forma totius compositi et materiae et omnium illarum formarum ex quibus componitur. Et per hunc modum secundum ILLOS quodlibet ens naturale individuum unum est ab una forma perfectiva totius, sub qua tamen plures aliae continentur. Et hoc declarant primo ex operatione formae prima quam agit in composito per suam essentiam; secundo ex secunda, quam agit per suam virtutem; tertio ex tertia, quam agit per suam abstractionem.

Ex prima operatione sic. Cum enim, ut dicunt, forma per suam essentiam dat esse naturale composito, aliud ergo et aliud esse naturale in composito erit ab alia et alia forma. Sed in quolibet composito naturali, ut dicunt, videmus plura esse naturalia alia et alia. Verbi gratia, quodlibet individuum naturale habet esse simplex quo ens est et non substantia aut accidens, et quo substantia est et non corporea aut incorporea, et esse corporis quo corpus est, a quo non habet esse corpus simplex aut mixtum, et praeter hoc habet esse quo est corpus simplex, ut elementum vel mixtum, ut compositum ex elementis, et mixtum habet aliud esse quo est mixtum simpliciter, aliud vero quo est mixtum hoc, ut vegetabile, et aliud quo est vegetabile hoc, ut sensibile, et aliud quo est sensibile simpliciter quam quo est rationale. Unde dicunt quod sicut in corpore animalis plures sunt partes materiales, ut membra figuris suis distincta, plures materias partiales habentes sibi proprias, quarum nulla est altera, sicut neque unum membrum est alterum, tamen constituunt omnes materiae illae per compositionem unam materiam compositam totius corporis, sicut et ipsa membra *unum corpus per ordinem et*

colligantiam quam habent ad invicem naturalem, non simplex sed compositum, sic et in eodem corpore plures sunt formae essentialiter differentes, tamen *per colligantiam et ordinem naturalem* quem habent *ad unam* simplicem completivam illarum, vel ad invicem in constituendo unam compositam ex simplicibus resultantem. Et hoc, ut dicunt, quemadmodum contingit in homine quod ex rationali adveniente sensitivo et vegetabili et organico mixto *resultat humanitas*, quae est una forma in homine composito ex multis et perfectio totius.

Ex secunda operatione autem formae declarant idem sic. Cum enim, ut dicunt, forma per suam virtutem composito dat operari, alia et alia operatio naturalis in composito erit ab alia et alia forma, quia cuilibet formae determinatur propria virtus et propria operatio secundum illam, dicente PHILOSOPHO in I^o Politicae: «*Omnia propria virtute et operatione determinantur*», licet hoc non sit aeque manifestum in omnibus, ut dicitur in fine IVⁱ Meteororum. Unde, ut determinatur ibidem, «*per huiusmodi operationes iudicatur unumquodque quando existit, ut ignis vel aqua, caro aut nervus, seu aes vel argentum, et cetera huiusmodi. Quae enim possunt facere, sui ipsius opus est singulum, quemadmodum oculus videns, quod vero non potest, aequivoce, quemadmodum mortuus aut lapideus*». Sed in quolibet composito naturali videmus plures operationes naturales; verbi gratia, 74 lapide praeter operationem quae ei convenit ratione qua mixtum est et lapis simpliciter qua communicat cum alio lapide, sicut communicat cum eo in forma ratione qua talis lapis est a propria forma specifica. Convenit ei enim talis operatio et alia quam communicat alio lapidi. Isti enim convenit quod attrahat ferrum, illi vero quod fugat venenum, aut aliquid huiusmodi. Et similiter homo ratione qua vegetabile, vegetat, sentit vero ratione qua sensibile, et intelligit ratione qua rationale. Ergo, ut dicunt, in quolibet tali erunt plures formae a quibus procedunt huiusmodi plures operationes.

Ex tertia operatione formae declarant idem sic. Cum enim, ut dicunt, forma per suam abstractionem dat composito ut intelligatur ab intellectu abstrahente, alia et alia abstractio formans alium et alium conceptum mentis erit ab alia et alia forma; sed a quolibet composito naturali videmus plures fieri abstractiones, quibus alii et alii conceptus de eodem formantur in intellectu, ut de homine quod sit substantia, quod corpus, quod animatum et cetera huiusmodi; ergo oportet quod in quolibet tali sint plures formae, a quibus fiunt plures huiusmodi operationes et formantur plures conceptus et plures praedicationes essentielles, in quibus praedicatum 'forma' est respectu subiecti. Quod etiam, ut dicunt ad confirmationem opinionis suae, videtur velle PHILOSOPHUS cum dicit in VIII^o Metaphysicae quod eadem sunt partes

definitionis et esse rei. Partes enim definitionis secundum eundem sunt huiusmodi formae abstractae tamquam differentiae aggregatae generi ad constituendum formam speciei. «*Differentia enim est qua abundat species a genere*».

Alia quaedam consimilia sunt et authentica, quibus similiter solent opinionem suam fulcire, de quibus erit sermo inferius.

Ista sunt fundamenta, ut credo, PONENTIUM gradus formarum in omnibus compositis naturalibus, licet forte sint rationes plures aliae apparentes ad idem quas non oportet recitare, sed in perscrutatione elidere.

Et est advertendum quod ponit ISTA POSITIO circa pluralitatem rerum naturalium principaliter duo, scilicet aut pluralitatem formarum omnino simplicium et in sua simplicitate manentium, aut compositionem unius ex omnibus illis. Non enim potest poni quod aliqua forma composita ex pluribus sit omnino prima et primo adveniens materiae, vel omnino ultima vel media per ordinem, et immediationem se habens ad alias simplices. Quod patet de forma illa quae ponitur primo advenire materiae. Si enim illa forma non est simplex, sed composita ex aliis, una primo adveniret materiae, et alia secundo. Si omnes formae sunt in materia secundum gradus, quaero de illa prima utrum sit simplex aut composita. Si simplex, habeo propositum, scilicet quod prima forma primo adveniens materiae, simplex est omnino in natura formae, et sic illa quae ex hac cum alia componitur, non est prima. Si vero sit composita, hoc non est nisi ex aliis duabus ad minus, quarum una primo, alia secundo advenit materiae. Et est quaestio eodem modo de ista prima, utrum sit simplex aut composita, et procedetur in infinitum ex parte ante in causis formalibus, quod est contra PHILOSOPHUM in II^o Metaphysicae, aut erit status in prima simplici et incomposita. Eadem ratione probatur quod forma prima post istam primam et similiter proxima sequens eam necessario simplex est et incomposita. Si enim illa forma proxima sequens primam formam iam datam non est simplex, sed composita, hoc est ad minus ex duabus, quarum una primo adveniret, altera vero secundo; aliter enim non esset gradus et ordo in eis. Et tunc quaero de illa prima utrum sit simplex aut composita, et est idem processus ut prius. Forma ergo adveniens immediate post primam formam necessario est simplex et incomposita. Et eadem ratione quaelibet posteriorum, si pertractetur eadem ratio usque ad formam ultimo advenientem, et similiter si mille ponantur intermediae. Et eadem ratione etiam illa forma ultima necessario est simplex et incomposita, quia aliter erit procedere in infinitum ex parte post in formis ultimis, sicut et ex parte ante in formis primis, ut patet pertractanti.

Quamquam ergo formae plures secundum gradum et ordinem se habentes ponantur esse in eodem, omnes tamen necesse est esse simplices in natura et essentia sua, et hoc sive fuerint extremae sive mediae. Si vero sit aliqua forma composita in sua essentia ex aliis formis, oportet quod non sit una ex illis quae secundum gradum et ordinem per im-mediationem se habent in eodem, sed quod sit composita ex omnibus eis quae secundum ordinem se habent, vel ex quibusdam aliis ordinem inter se non habentibus. Et hoc non potest intelligi nisi dupliciter: aut quod illae formae simplices in illa forma composita integrae non maneant, sed solum secundum virtutes suas licet remisse, sicut formae elementorum in forma mixti manere dicuntur a QUIBUSDAM; aut quod maneant integrae in ea. Et hoc dupliciter: aut tamquam plura, quorum primum se habet ut potentia et sequens ut actus, et tunc ex eis fiat unum per informationem ut ex potentia et actu. Sed hoc iterum contingit intelligi dupliciter: uno modo quod illud unum contineat in sua essentia illa composita, nec sit in re aliquid extra illa, quemadmodum compositum ex materia et forma nihil est rei praeter materiam et formam, sed solummodo continens ea per informationem et compositionem. Alio modo, ut sit forma alia praeter illas ad invicem compositas, nullam earum continens in natura sua et essentia, sed ex ~~72~~ resultans, quemadmodum si ex sensibili et rationali compositis in homine resultet humanitas, et sit forma tertia, alia omnino per essentiam ab ambabus illarum, secundum quod dicunt ALIQUI, ut sic in universo quattuor modis imaginetur forma composita ex formis.

Si primo modo esset una forma composita ex pluribus, hoc esset per earum corruptionem et illius generationem, sicut contingit in generatione mixti ex elementis. Sed cum una forma generatur quae est perfectio materiae et compositi subsistentis per aliarum corruptionem in materia, illae non sunt dicendae esse vel fuisse umquam formae illius compositi, cuius forma illa generata est perfectio, sed magis compositi corrupti unius vel plurium, quemadmodum contingit cum corrumpuntur formae elementorum et ipsa elementa, quando ex eis generatur mixtum in forma mixti. Propter pluralitatem ergo formarum ex quibus una dicitur componi, quae est perfectio individui subsistentis, continens alias virtute solum, nullo modo possunt dici plures formae secundum gradus et ordinem esse in eodem, sicut neque in mixto dicuntur esse plures formae propter formas elementorum ex quibus generatur mixtum.

Si vero secundo modo ponatur una forma composita ex pluribus, ut quarum una se habet ad alteram sicut potentia ad actum, et sit de essentia compositae ex eis, quemadmodum unum corpus ex pluribus

membris, cum prima illarum necessario primo adveniat materiae ut suo fundamento, quam alia advenit ei, illa prima cum materia facit compositum et hoc aliquid, et sic quaelibet alia forma ei accidentaliter advenit, nec potest facere unum per se et per essentiam cum ea.

Non restat ergo eis nisi tertius modus et ille, ut credo, est in quo confidunt, scilicet quod ex pluribus formis componatur tertia, quae per essentiam omnino differt ab illis. Sed apparet statim quod illa forma tertia, ex quo alias non includit in sua essentia, est aequae simplex cum qualibet earum, et sic non fit ex eis nisi per generationem et illarum corruptionem; non enim est ponere formam consequentem compositum manens nisi secundum rationem et intellectum, ut infra videbitur.

Sic ergo patet quod impossibile est aliquam formarum substantialium, quae est substantialis perfectio materiae, ponere esse compositam in aliquo individuo materiali. Si ergo ponatur gradus formarum substantialium in aliquo, oportet quod ille ponatur in formis omnino simplicibus, ita quod ultima earum sit completa et perfectio materiae et omnium praecedentium et totius compositi. Unde falsum est quod dicunt quod formae simplices colligatae constituunt unam compositam, qualis est humanitas in homine ex colligantia sensibilis et rationalis, quae est perfectio totius, ut infra videbitur.

Nec valet simile quod adducunt de diversis partibus integralibus corporis constituentibus unum corpus compositum et de diversis partibus materiae constituentibus unam materiam totius, quoniam diversae partes corporis et diversae materiae partes sub ipsis colligantiam habent et continentur in composito sub una forma totius, secundum quod vult PHILOSOPHUS in fine Iⁱ De anima. Quas quidem partes necesse est ponere diversas propter diversas operationes animae, in quibus utitur eis ut organis appropriatis diversis operibus et diversis partibus animae. Propter nullam autem necessitatem operationum necesse est ponere diversas formas in eodem praeterquam in homine, ut in sequentibus videbitur.

Et quod assumunt quod «humanitas in homine est forma totius resultans in homine ex sensibili et rationali», dicendum quod hoc per errorem dictum est. Est enim quaedam forma quae est principium individui compositi et altera pars compositum ipsum, quoniam homo in esse naturali componitur ex corpore et anima, quae est forma eius naturalis, de qua nobis est sermo ad praesens. Et est forma quae est quidditas et essentia rei, quae etiam dicitur universale abstractum in anima ab individuis, ut sunt species vel genus, quae sunt forma consequens individuum compositum per abstractionem. Unde ex hac anima

et hoc corpore componitur iste homo, ut Callias, et ex illa anima et illo corpore componitur ille homo, ut Socrates, a quibus abstrahitur homo simpliciter dictus, qui dicitur species et forma universalis maxime secundum considerationem metaphysici, ut patet ex supra determinatis in quadam alia quaestione. Quae tamen in conceptu intellectus dicit aliquid compositum secundum considerationem physici ex corpore et anima simpliciter, sicut dicit iste homo ex hoc corpore et ex hac anima, ut vult PHILOSOPHUS in VII^o *Metaphysicae*, secundum considerationem metaphysici ex genere et differentia, secundum quod expositum est supra in dicta quaestione. Haec autem forma dupliciter potest nominari, vel sub ratione concreti praedicabilis de individuis, aut sub ratione abstracti ab eis. Primo modo significatur hoc nomine ‘homo’, secundo modo hoc nomine ‘humanitas’, et ambo scilicet ‘homo’ et ‘humanitas’ idem significant, scilicet compositum ex materia et forma sub ratione universalis. Non ergo humanitas est forma consequens aliquam formarum compositionem in materia, quae sit principium dans esse et perfectionem materiae et supposito, sed est forma consequens totum individuum compositum per abstractionem, tamquam quidditas et essentia eius complectens in se individui compositi et materiam et formam sub ratione universalis, ut supra est expositum. Aliter autem⁷⁴ ponendo essentiam, quae consequitur totum compositum, falsa imaginatio est et figmentum.

Quod vero nituntur arguere pluralitatem formarum in eodem ex pluralitate actuum formae, nullam habet efficaciam. Omnem enim operationem attribuendam formae in composito per plures formas aequae convenienter possumus ponere per unam simplicem etiam in homine, nisi in ipso aliud repugnaret, ut infra videbitur. Quod autem potest fieri per unum, *«natura numquam agit per plura, quia nihil agit frustra, neque deficit in necessariis»* secundum PHILOSOPHUM. Sed in hoc erant decepti, putantes quod diversitas actuum non esset nisi ex diversitate rerum procedens. Quod enim omnes operationes in triplici genere operationum praeassumpto, quae attribuuntur pluribus formis a PONENTIBUS gradus formarum in quolibet naturali, possunt fieri per unam formam simplicem, declaratur sic. Forma quae secundum se substantia quaedam est sive essentia, licet ab ea actio vel opus immediate elicatur, tamen non dicit rationem principii alicuius actionis aut operationis in quantum substantia est vel essentia, quia ut ‘substantia’ vel ‘essentia’ nominatur, quid absolutum dicit. Ratio autem ‘principii’ addit super eam rationem ‘respectus’ ad opus quo dicitur virtus, ut ista tria considerentur in unaquaque re: substantia, qua in se aliquid est; virtus, qua est principium operis elicivum; et ipsa operatio elicitiva. Nunc

autem ita est quod in omnibus materialibus formis habentibus diversos gradus perfectionis in diversis et diversas virtutes perfectionibus illis respondentibus quibus sunt diversarum operationum principium, quemadmodum se habet forma mixti in lapidibus, vegetabilis in plantis, sensibilis in brutis, rationalis in hominibus, semper forma prior et imperfectior, etsi non secundum substantiam diversa ponantur esse simul in eodem cum posteriori et perfectiori, quemadmodum dicunt PONENTES gradus formarum in omnibus, ponenda est tamen virtute esse in ea, ita quod posterior in aequali simplicitate existens secundum substantiam sive essentiam cum priore, aut in maiori, semper habet in se ratione suae perfectionis superioris virtutem omnem quam habet inferior; et sic cum forma ratione virtutis suae sit principium operationis propter pluralitatem operationum et in primo genere operationum et in secundo et in tertio, non oportet ponere plures formas in eodem esse, immo sufficit ponere unicam quae virtute omnes alias in se contineat, ut ab eadem forma simplici in bruto ponamus ipsum esse corpus mixtum vegetabile et sensibile.

Et non est simile quod adducunt de partibus corporis. Illas enim oportet esse re diversas, quia sunt organa proxima, determinantes substantiam ad diversas rationes virtutum organicarum, quibus virtutibus et 75a quibus organis est principium diversarum operationum corporalium. Nulla tamen necessitate oportet substantiam ipsam poni diversam nisi virtute, ut dictum est. Unde PONENTES unicam formam substantialem in homine, sicut et in quolibet vel in quocumque alio, dicunt *quod illa dat actum primum*, qui est *esse*, composito et omnibus *partibus eius*, qui est unus et idem in toto et in partibus. Unde caro, os, manus, caput et huiusmodi non habent esse primum in corpore nisi ab anima, quae est substantialis forma totius et cuiuslibet partis, nec differunt inter se nisi accidentaliter in temperantia qualitatum activarum et passivarum et diversitate figurarum, per quae diversimode ordinantur ad opus, ita quod omnis huiusmodi differentia et omnia accidentia quae sunt in composito et in partibus eius sequuntur post esse quod habetur in anima et diversificantur secundum diversitatem animae, quia scilicet ab anima hominis est caro hominis alia a carne equi, quae habet esse ab anima equi, ita quod caro hominis ab eodem habet esse caro simpliciter et caro hominis, et similiter de carne equi sic et de omnibus aliis. Unde dicit COMMENTATOR super I^{um} De anima: «*Non differunt membra leonis a membris cervi nisi quia anima differt ab anima*». Et sicut dicunt quod «*anima rationalis, quae est una forma in homine, agit omne quod pertinet ad actum primum in homine et in omnibus partibus eius, qui est esse*», ut dictum est, similiter dicunt quod «*agit omnem actum secun-*

dum, qui est operari, et hoc diversimode secundum diversas virtutes et potentias quas habet in se secundum diversitatem eius determinationis ab organo vel ab obiecto vel ab aliis accidentibus consequentibus esse in composito aut in partibus eius», ut expositum est in quadam quaestione alterius *Quolibet*. Et similiter dicunt de tertio actu qui consistit in operatione rationis, quod videlicet «ab eadem forma simplici in homine in quantum continet virtute omnes inferiores», fit abstractio omnium intentionum quae praedicantur de homine, quibus differt ab aliis vel convenit cum eis absque omni differentia reali, sed sola differentia intentionum. Propter quod dixit PHILOSOPHUS quod «*vegetativum est in sensitivo et sensitivum in intellectivo, sicut trigonum in tetragono, et tetragonum in pentagono*». Unde partes definitionis partes sunt secundum rationem intentionis, non secundum rem. Homo enim non est ab alia re rationale et sensitivum, neque sensitivum hominis est aliud re a sensitivo simpliciter existente in homine, et similiter de vegetativo et aliis superioribus, sed solum secundum intentionem. Non est ergo ponendum in aliqua re naturali plures formas substantiales simplices vel unam ex plurium compositione, quae est forma perfectiva totius. Neque oportet hoc ponere propter diversitatem quarumcumque operationum, ut visum est. 76

Unde quia ALIQUIBUS apparet quod non sit alia ratio quare in eodem plures formas secundum gradus ponere oportebat quam diversitas dictarum operationum, negant pluralitatem formarum de qualibet re naturali et etiam de homine. Quorum positio est quod in *unoquoque ente uno singulari una tantum est forma substantialis dans esse* essentielle subiecto composito ex ipsa et materia, et omnibus quae in eo sunt; verbi gratia, anima rationalis in homine adveniens corpori humano dat homini *quod sit homo*, et quod sit iste homo, *quod sit animal*, et quod sit hoc animal, *quod sit corpus*, et quod sit hoc corpus, quod sit *substantia* et quod sit haec substantia, quod sit *ens* et quod sit hoc ens, dat etiam carni quod substantialiter sit caro et ista caro quae est hominis et ossi quod sit os et hominis os, et sic de aliis, et quod rationes differentes inter se non habent nisi accidentales, per quae fiunt organa apta ad exercendum diversas animae actiones per ipsa, ut oculo quod videat, auri quod audiat, et sic de ceteris operibus animalis.

Ad istam suam positionem confirmandam adducunt unum medium ex primo actu entis qui est esse, sic. «*Esse simpliciter unum est unius entis*, eo quod *esse est actus primus*, et «*primum in unoquoque*» non est nisi *tantum unum illius generis*. Quare cum esse quod est actus primus sit a forma substantiali et esse unum a forma una, *unius entis* non est nisi *unica forma* substantialis, ita quod omnis *forma* alia superveniens erit acci-

dentalis composito, et esse accidentale erit illud quod confert, quia sequitur post constitutionem rei in esse primo, et sic quantum est de ratione subiecti potest ei *adesse et abesse praeter suam corruptionem*.

Inducunt autem medium aliud ex ratione primi compositi constituti in esse ex materia prima et forma sic. *Prima materia cum prima forma facit compositum* quoddam et *hoc aliquid*, secunda autem forma superveniens, si facit hoc aliquid et compositum, hoc erit non ex materia et forma, sed ex forma et composito, quod iam per aliam formam erat hoc aliquid. Et sic idem erit plura hoc aliquid, et in eodem erunt plures compositiones substantiales, et non erunt proxima principia cuiuslibet compositi substantialis materia et forma, quod absurdum videtur.

Tertium medium inducunt ex unione formae cum materia sic. Si plures sint formae in eodem secundum gradum et ordinem, posterior uniretur materiae mediante priore, et sic non sunt eadem ratione perfectio materiae, nec habent eandem rationem formae nisi *aequivoce* dictam, quod non videtur esse ponendum in formis.

Inducunt etiam quartum medium ex actu generationis sic. *Generatio* hominis est una transmutatio numero et *est motus ad formam*, ergo debet habere *unum terminum numero* et *una* numero debet esse *forma geniti*, ergo etc. 77

Ista, ut puto, sunt fundamenta negantium omnino gradus formarum, licet forte possint esse rationes plures aliae apparentes, quas pertractatio excludet. Ista positio multum applicabilis est animo, quia subsistenti unico simplici attribuit quidquid pluribus eidem possit attribui. Dignius autem *est fieri per pauciora* quam *per plura* unumquodque, ut dicitur in I^o *Physicorum*. Et, ut dicitur II^o *Caeli et mundi*, *«de aptitudine naturae est ut faciat melius semper et utilius et nobilius»*, et hoc non est nisi dignius. Sed additur, *«secundum quod est possibilis»*. Si ergo non sit possibile ex natura rei in aliquo omnia praedicta fieri uno, ut videbitur, non est inconveniens ea ponere non fieri nisi a pluribus, ut in homine, ab uno videlicet quod sit forma corporis mixti, carnis, et ossis et huiusmodi, ab alio quod sit vegetabile et sensibile et rationale.

Sed quod in omnibus aliis ab homine debeamus negare formarum substantialium pluralitatem, contra primam positionem, arguitur sic. Ut dicit PHILOSOPHUS in VI^o *Physicorum*, tria sunt quae dicuntur secundum mutationem, *quod mutatur*, et in *quo et in* quod, ut homo, tempus, et album. Et ut dicit in V^o, motus simplex unus qui est unus numero est secundum tria praedicta, quorum unumquodque oportet esse unum *«numero, scilicet quod et in quod et quando»*. Unus ergo motus vel mutatio numero non est nisi in unum tantum numero. Sed generatio cuiuslibet rei naturalis est mutatio numero una, quia secundum BOETHI-

UM in *Commento super Porphyrium*: «*omne quod est, ideo est quia unum numero est*». Ergo in omni generatione naturali est tantum terminus unus numero, in quem scilicet. Hic autem non est nisi forma acquisita in composito, etiam licet compositum per se dicatur generari, quia secundum formas acquisitas per mutationem distinguuntur mutationes genere, specie, aut numero, ut PHILOSOPHUS vult in eodem V^o *Physicorum*. Ergo una generatio naturalis tantum ad unam formam numero terminatur, sed in re naturali generata non est aliqua forma substantialis nisi per generationem habita, ut patebit in sequenti quaestione de principiis seminalibus. In eadem ergo re naturali generata non est ponere plus quam unicam formam substantialem.

Forte dicit adversarius quod in generatione rei naturalis non est tantum unica mutatio generationis secundum numerum, sed plures secundum pluralitatem formarum, ita quod quaelibet forma est terminus unius mutationis in generato. Quod non potest stare, quoniam mutationes sive motus illi plures numero ad diversas formas in eodem mobili vel mutabili aut procedunt successive unus post alterum, ut ubi terminatur generatio unius formae, incipiat generatio alterius, aut fiunt omnes simul, ut idem simul in eodem tempore aut instanti movetur aut mutatur diversis motibus aut mutationibus. Si primo modo, aut ergo ⁷⁸ de eadem potentia materiae aut de diversis. Et cum secundum COMMENTATOREM super XII^{um} *Metaphysicae* potentiae materiae diversificantur secundum diversitatem formarum specialissimarum, ut iam dicitur, si de eadem, tunc ergo forma primo generata et secundo et tertio, et sic deinceps, non sunt nisi una forma in specie specialissima differentes solo numero. Nunc autem in eodem numero non possunt esse formae eiusdem speciei specialissimae diversae numero et re, ut duae albedines aut duae terrestreitates aut duae carneitates. Sed si differentia aliqua cadat in eodem secundum eandem formam specialissimam, hoc non potest esse differentia realis, sed solum intentionis, secundum quod in eandem albedinem numero fit motus a gradu intensionis minoris ad gradum intensionis maioris. Si ergo de eadem potentia materiae procedat generatio successive, aut nulla erit omnino diversitas secundum gradus in generato aut est solummodo secundum diversos gradus intensionis secundum magis et minus. Aut igitur non est possibile quod fiant plures formae substantiales in eodem genito per quodcumque agens unum vel plures, aut solum est illa pluralitas secundum differentias graduum et intensionum penes magis et minus, et sic non erit re et numero nisi una forma substantialis, qua unum et idem dicitur ens, substantia, corpus, et cetera, differens solum secundum esse et magis et minus. Et sic forma substantialis specifica

quaelibet cuiuslibet rei naturalis educta de potentia materiae una et eadem numero manens susciperet magis et minus, quemadmodum et forma accidentalis, quod est impossibile, ut patebit in sequenti quaestione. Si vero formae diversae producantur successive in eodem una post alteram de diversis potentiis materiae, quia aliter, ut dictum est, non possunt esse re diversae — de formis enim re diversis producendis ex materia dicit COMMENTATOR super XII^{um} Metaphysicae quod *«non quodlibet fit ex qualibet potentia, sed unumquodque entium fit ex eo quod est in potentia id quod fit, eo quod numerus potentialium fit sicut numerus specierum entium generabilium et corruptibilium»*, et hoc ita quod aequae immediate et de proximo quaelibet potentia sive habilitas materiae ad formam, secundum quam forma producitur ex materia, inhaeret materiae —, si, inquam, de diversis huiusmodi potentiis eiusdem materiae in eodem plures formae successive producantur in esse, tunc sicut in potentiis illis non est ordo respectu materiae inhaerendo secundum prius aut posterius, quia omnes aequae immediate inhaerent illi, et nulla illarum mediante altera, similiter neque in formis ex eis productis, maxime cum quaelibet forma immediate ex propria potentia producitur, ut dictum est, quia omnino non est ponere aliquam eius inchoationem in materia tamquam principium eius, ut patebit in sequenti quaestione, ita quod⁷⁹ sit aliquis ordo in ipsis formis, ille est quoad naturae dignitatem maiorem et minorem, quod et IPSI ponunt, non autem quoad modum inhaerendi materiae. Ex quo sequitur quod quaelibet illarum aequae immediate et perfecte secundum gradum suum perficit materiam, et nulla illarum mediante alia, ita quod nulla illarum respectu materiae sit praecedens aliam, aut materialis aut dispositiva ad illam, faciens compositum quoddam incompletum cum materia quod completur per formam aliam supervenientem, immo nulla alteri supervenit, aut aliquid imperfectum relictum ab ea complet, sed quaelibet perfecte complet materiam et compositum quoddam cum ipsa facit perfectum in esse secundum genus et gradum naturae suae, quemadmodum facit in diversis. In tantum enim est lapis perfectus in genere mixti per formam mixti, quantum planta in genere plantae per formam vegetabilis, aut animal in genere animalis per formam sensibilis. Et sic quemadmodum illic diversa per diversas formas huiusmodi sunt diversa perfecta in actu, similiter hic idem per diversas formas erit diversa entia in actu perfecta; nec restat nisi quod illic per diversas materias separatas, hic vero per unicam. Et sic sequitur quod idem simpliciter erit habens plura esse substantialia, et quod sit plura hoc aliquid, et alia plurima inconvenientia. Et sic sequitur etiam aperte quod idem secundum materiam eandem numero erit vere mixtum inanimatum secundum

unam formam et secundum aliam vera planta et secundum tertiam brutum animal et secundum quartam homo, et hoc non concurrentibus eis in constitutionem alicuius unius ut formae alicuius compositi, sicut dictum est supra, aut suppositi aut compositi, quia omnino sunt distinctae et diversae ab invicem secundum aliam et aliam potentiam materiae, ut dictum est iam.

Si autem motus illi sive mutationes diversae quibus diversas formas dicunt in eodem produci, fiant simul in eodem tempore aut instanti, et per hoc formas illas simul producant in eodem, tunc iterum subdistinguendum ut prius. Aut intelliguntur educi de eadem potentia materiae aut de diversis. Non de eadem, quia tunc, ut dictum est, de eadem potentia materiae non habet educi nisi eadem forma specie et diversae numero, ad quas non sunt motus aut mutationes, nisi eadem specie, diversae autem solo numero, secundum PHILOSOPHUM in V^o P H Y S I C O R U M . Idem ergo numero ut ipsa materia secundum eandem speciem movebitur aut mutabitur diversis motibus aut mutationibus secundum numerum, et in diversas formas secundum numerum, easdem autem specie, quod omnino est impossibile, ut scilicet quod idem simul moveatur secundum duas dealbationes et sint in eodem duae albedines, dico secundum idem. Et cum hoc frustra omnino et superfluum esset plures formas eiusdem speciei simul esse in eodem, quoniam quidquid per plures illarum fieri contingeret, et per unicam, et sic aliquid superfluum fieret naturaliter et frustra, quod non est naturae opus; non enim contingit «frustra in fundamento naturae et creaturae», ut dicit COMMENTATOR super principium IIⁱ M E T A P H Y S I C A E . Unde et dicit super XII^{um} M E T A P H Y S I C A E : «Si materia fuerit una et generans unum et potentia una, tunc nulla erit causa multitudinis». Et ideo, ut determinat ibidem, quod «materia est una secundum substantiam et plures secundum potentias et habilitates» ad formas, hoc est causa in multitudine entium ex eadem materia. Si vero diversae formae per diversos motus aut mutationes simul existentes per naturam producantur in esse, hoc non contingit, nisi quia illud quod movetur est unum non per se, sed secundum accidens, secundum quod dicit PHILOSOPHUS in V^o P H Y S I C O R U M : «Simpliciter motum esse unum numero, consistit in his tribus, et namque in quo est unum oportet esse et indivisibile ut speciem sive formam et unum tempus non deficiens, et quod movetur unum esse non secundum accidens, ut album nigrum fieri et Coriscum ambulare; unum enim est Coriscus et albus, sed secundum accidens». Ubi dicit COMMENTATOR: «Si fuerit unum per accidens, tunc erit possibile ut moveatur duobus motibus simul in eodem tempore, verbi gratia, quoniam album et Sortes sunt idem per accidens, et nigrificat secundum quod est albus et ambulat secundum quod est Sortes». Et similiter contingit si duo accidunt

eidem, ut album et dulce, quod potest nigrescere secundum quod est album et amarescere secundum quod est dulce. Si ergo materia movetur simul ad diversas formas diversis motibus, cum non est motus vel mutatio secundum formam nisi a termino in terminum, ab una scilicet forma in aliam, oportet ergo quod moveatur simul a diversis formis in diversas, ita quod illae a quibus movetur simul sint in materia et quod sint unum per accidens in ea. Quod si sic, ergo illud suppositum corrumpendum habens in se plures formas substantiales corrumpendas, quod est compositum ex illis cum materia, non esset unum nisi per accidens, et ita neque esset ens nisi per accidens, et esset suum esse, quod habet ab illis omnibus simul vel quod habet ab aliqua illarum, accidentale, et hoc secundum duos modos unius per accidens vel aliquem ex eis. Dicuntur enim plura unum per accidens, aut quia accidunt eidem, ut album et dulce in lacte, aut quia unum accidit alteri, ut album Sorti. Esse autem quod ab illis est quae sunt unum secundum accidens primo modo accidentale est secundum quod est ab omnibus illis. Esse quod est ab illis quae sunt unum per accidens secundo modo potest esse accidentale ab uno, ut ab albo quod est in Sorte, et ab altero substantiale, ut a Sorte ratione suae formae substantialis. Et quocumque modo per accidens illud ens quod corrumpitur secundum plures formas⁸¹ substantiales est ens et unum secundum accidens, eadem ratione et illud quod generatur ex illo simul secundum plures formas substantiales erit unum et ens non nisi per accidens. Hoc autem est inconveniens, scilicet quod secundum formas substantiales habet aliquid esse ens et unum secundum accidens sive per accidens, quia sequeretur quod omnes formae illae substantiales acciderent materiae, vel quod aliqua esset substantialis materiae, et aliae accidentales, secundum duos modos iam dictos vel aliquem eorum quibus constituitur unum per accidens ex diversis secundum formas. Hoc autem est impossibile, quia nulla forma substantialis potest esse alicui accidentalis, quia quod in se est substantia nulli potest esse accidens, sicut vult COMMENTATOR super II^{um} P h y s i c o r u m de calore quod «non potest *in homine* esse *de* praedicamento qualitatis, *in igne* vero *de* praedicamento substantiae». Falsum est ergo illud ad quod omnia haec sequuntur, scilicet quod idem simul diversis motibus movetur ad diversas formas substantiales in eodem. Si vero dicatur quod omnia praedicta vera sunt de composito perfecto sive completo, scilicet quod cuicumque illud advenit accidentaliter illi advenit et quodcumque ei advenit accidentaliter advenit ei, non autem de composito imperfecto sive incompleto.

Contra hoc arguitur, quia «*transmutatio* docuit *materiam esse*» et diversitas transmutationum diversitatem formarum, ita quod ubi subiec-

tum non manet idem nomine et definitione, dicitur transmutatio secundum substantiam, et forma acquisita per talem transmutationem dicitur forma substantialis, ubi vero subiectum manet idem nomine et definitione, dicitur transmutatio secundum accidens et ad formam accidentalem, verbi gratia, cum de albo ligno fit nigrum, manet subiectum, scilicet lignum, idem nomine et definitione, et ideo album et nigrum sunt accidentia, cum vero fit transmutatio de terrestreitate in igneitate, nihil idem manet nomine et definitione, et ideo terrestreitas et igneitas sunt substantiae. Cum ergo in illa transmutatione a dicto incompleto per formam praecedentem ad completum per formam superadvenientem idem maneant ut subiectum, scilicet illud incompletum nomine et definitione, ergo illa transmutatio est ad formam accidentalem. Si dicatur quod verum est hoc quando manet idem completum et non incompletum, tunc eadem via posset dici quod in omni transmutatione subiectum est incompletum respectu eius ad quod transmutatur et quod secundum hoc omnis transmutatio esset substantialis et ad formam substantialem. Et sic eadem via qua tenetur quod in formis substantialibus est gradus et transmutatio ab incompleto ad completum, posset teneri quod omnis forma esset substantialis, nec posset assignari differentia inter formas substantiales et accidentales. 82

Si ergo oportet assignare differentiam inter formas substantiales et accidentales, secundum iam dictum modum, oportet quod in transmutatione substantiali nihil maneant idem nomine et definitione, neque incompletum neque completum. Sic ergo rationibus naturalibus propriis fundatis in principiis naturae et generationis rerum naturalium et a priori, non autem ex rationibus communibus analyticis a posteriori, quae probabilitatem quandam faciunt, scientiam autem non generant, patet quod in una eadem re naturali quae habet fieri et esse per solum agens et generans naturale, impossibile est poni pluralitatem formarum in eodem secundum rem et naturam, et sic secundum conceptus intentionum, in quantum forma est principium intelligendi in esse rationis, vel secundum virtutes et principium actionum, in quantum forma est principium agendi in esse naturae, ut tactum est supra, et alibi saepius in aliis quaestionibus nostris. Unde etsi quandoque in scriptis aliquorum philosophorum vel aliorum doctorum inveniatur gradus et ordo formarum substantialium in eadem re a solo agente naturali producta in esse, semper debet exponi quoad diversas rationes intentionum in intelligendo vel quoad diversas virtutes et principia agendi. Secundum enim quod tactum est supra, forma una re et numero habet in se diversas intentiones secundum diversas differentias quibus differt ab aliis et convenit cum aliis, ita quod forma perfectior in natura essentiae suae

semper habet in se intentiones omnium aliarum, ut forma sensibilis in animali habet in se intentionem et virtutem formae mixti, quae sub ratione mixti stat in lapidibus, habet et intentionem formae vegetabilis, quae sub ratione vegetabilis stat in plantis, addit autem intentionem propriam suae formae, quae est sensibilis, qua differt ab aliis et est superior illis in gradu naturae. Et secundum hoc exponi debet illud quod dicit COMMENTATOR super illud Iⁱ Metaphysicae: *«In fundamento non est aliquid distinctum»*. «Materia», inquit, *«ex eis quae recipit, nullam habet formam omnino, neque universalem neque particularem, sed primo recipit formam universalem et post mediante forma universali recipit alias formas usque ad individuales»*. Per quod videtur innuere gradus formarum in eadem re natura differentium, ut ‘formam universalem’ appellet aliquam formam primam incompletam in gradu essentiae et ‘formam individualem’ appellet ultimam et perfectissimam, quae dat esse specificum. Sed non est ita. Sermo enim ille non intelligitur de illa ordinata dispositione et receptione in eodem nisi secundum gradus intentionum, quia sicut naturaliter materia habet stare primo sub forma imperfectiori in una re et deinde sub perfectiori in alia, ut dictum est, sic in eadem re forma naturae perfectissima, ut animalis, prius naturaliter perficit materiam sub ratione et intentione mixti quam vegetabilis, et vegetabilis quam sensibilis. Et secundum hoc etiam in eodem prius manifestat opus suum sub ratione qua perficit corpus ut mixtum est, et secundo sub ratione qua vegetabile, et tertio sub ratione qua sensibile. Propter quod PHILOSOPHUS dicit in libro De animalibus quod *«embryo prius vivit vita plantae quam animalis»*. Et COMMENTATOR super finem Iⁱ Ethicorum: *«Quae natura vel arte fiunt non repente generationes perficiuntur, sed ex imperfectis ad perfecta profectus fiunt. A principio quidem homo natus vitam simpliciter videtur habere et materia irrationalium potentiarum operationes ex necessitate praeveniunt ea quae rationis, ante omnes quidem potentias operante plantativo, post autem eo quod est animale, posterius autem ratione»*.

Secundum gradus autem rerum et naturarum potest intelligi illa ordinata receptio formarum in diversis, quia primo nata est stare in una re sub forma imperfectissima, a qua sumitur ratio magis universalis, ut ratio generis, et deinde in alia re sub gradu perfectiori formae, a qua sumitur ratio inferioris generis, et ultimo in re perfectissima sub forma perfectissima, a qua non sumitur nisi ratio speciei specialissimae, quae in individuis non recipit formarum additionem, sed dividitur per materiae multiplicationem. Et secundum hunc eundem modum debet exponi illud quod dicit idem COMMENTATOR super principium Physicorum, exponendo illud: *«Cum cognoscimus causas primas»*: *«Et intenditis»*, inquit, *«causas existentes in re primas non compositas et sunt prima materia et*

ultima forma; quae enim sunt praeter materiam primam et ultimam formam cuiuslibet rerum naturalium, sunt materiae compositae et formae compositae. Per quod similiter videtur innuere gradus formarum esse in eadem re naturali. Sed non est ita. Tunc enim ultima forma adveniret composito iam constituto in esse ex materia et forma, quod impossibile est in eis quae generantur a solo agente naturali, ut dictum est. Sed intelligitur ista compositio materiae et formae inter primam materiam et ultimam formam, si intelligantur haec omnia in eadem re secundum gradus et ordinem intentionum, ut in ordine et processu naturalis generationis primo intelligamus materiam nudam, ut est in potentia sola ad formam recipiendam, et recipiendo formam primo ordine naturae informatur ea secundum rationem et intentionem esse incompletissimi formalis, ut sub ratione mixti, et sic gradatim usque ad rationem ultimae intentionis sub qua informatur sub ratione esse formae naturalis completissimae, ut sensibilis in animali. Si vero intelligantur in diversis rebus, tunc intelligitur illa compositio secundum gradus et ordinem rerum et formarum, ut sic inter primam materiam nudam et formam ultimam quae est sensibile in animali sub intentione sensibilis, dicamus esse plura composita ex materia et forma, in quibus secundum diversos gradus sunt materiae et formae compositi, ut in mixto sub ratione mixti et ⁸⁴ planta sub ratione vegetabilis, et sic de aliis si plura sint media. Et secundum huiusmodi gradus vel rerum in diversis vel intentionum in eodem debet procedere ordinata doctrina in rebus naturalibus. Unde COMMENTATOR post illud dictum suum subdit immediate: *«Et innuit per hoc quod doctrinae ordinatae est incipere a cognitione primarum causarum rei cognoscendae perfecte usque ad causas propinquas».* Et secundum hoc iuxta determinationem in fine IVⁱ METHEORORUM, quanto consideratio rei est magis secundum materiam et esse materiale et minus formale, tanto habet in naturalibus considerari in priori scientia. Et quanto est magis secundum formam et esse magis formale, tanto habet in naturalibus considerari in posteriori scientia. Semper enim materialiter posterius est in priori, formaliter vero prius in posteriori, secundum quod dicit ibidem COMMENTATOR et exponit: *«Si nos»*, inquit, *«secundum formam consideramus res naturales, semper prius formaliter erit in posteriori, quia in ipso formam accipit et esse. Unum enim elementum cum alio compositum accipit esse mixti, mixtum autem carnis, caro autem cum alio manus, manus autem cum aliis animalis, cuius forma per modum proportionalem informat et terminat omnes formas dissimiles et similes. E contra autem accidit si res naturales considerentur materialiter; tunc enim posteriora sunt in prioribus, quia individuum completum est in partibus dissimilibus compositis, illae autem in similibus, similia vero in mixto in communi, mixtum autem in elementis».* Per hunc ergo

modum praedictum gradus et ordo formarum substantialium cum innuitur in scripto philosophorum esse in una et eadem re, aliquando debet exponi secundum diversos gradus rationum sive intentionum, aliquando etiam secundum gradus virtutum et principiorum operandi; semper enim prius in esse imperfecto et magis materiali virtute, etsi non re, est in posteriori magis formali, ut supra dictum et expositum est, et sic elementum est in mixto, mixtum in vegetabili, vegetabile vero in sensibili.

Unde illud quod COMMENTATOR super XII^{um} Metaphysicae dicit de PHILOSOPHO: «*Opinatur quod prima materia est una secundum subiectum, et multa secundum habilitates. Primo enim habet habilitates ad recipiendum primas contrarietates, scilicet formas quattuor elementorum, secundo vero habet potentias consimilium partium mediantibus formis quattuor elementorum*», debet exponi quoad diversas virtutes et gradus earum quae sunt principia agendi. «*Materia*» enim dicitur «*primo habere habilitates ad formas elementorum*», quia maxime materiales sunt, in quarum formis est prima virtus formarum materialium, quae est in posterioribus magis formalibus. Propter quod secundo et mediantibus formis elementorum dicitur esse in potentia ad formas mixti consimilium partium, non quia in mixto sub forma mixti actu in materia sunt formae elementorum, immo in mixto non est nisi una forma mixti aequae simplex in natura et essentia sua, sicut forma elementi, sed quia in forma mixti virtutes sunt formarum elementorum sub esse cuiusdam temperamenti et medii. Et per eundem modum materia mediante forma mixti recipit formam vegetabilis; est enim virtus mixti in vegetabili. Et similiter mediante forma vegetabili recipit formam sensibilis; est enim vegetabile virtute in sensibili. Et talis compositio formae penes diversitatem intentionum <et> virtutum in ipsa attestatur multum super eius nobilitate et elongatione a materia. Unde nisi aliud obstaret in homine, competenter ponendum est quod in ipso esset unica forma, scilicet anima rationalis, virtute et intentione habens in se quidquid habent formae praecedentes omnes et agentes in composito quidquid separatim in aliis agunt omnes formae aliae substantiales et materiales.

In quo PLURES suffulti negant pluralitatem formarum in homine, sicut et in aliis pure naturalibus ab agente unico naturali secundum formam specificam in esse productis.

Sed contra ISTOS ad ponendum gradus duarum formarum in homine eo modo quo posuimus eas in Christo in quadam quaestione de Quolibet, videlicet «*utrum anima Christi a corpore suo separata remansit aliqua forma in ipso eius corpore*», oportet procedere aliter probando gradus formarum in homine quam praedicti probabant eos in omnibus rebus,

scilicet ex diversitate operationum formae. Hoc enim nullam habet efficaciam, neque in homine neque in aliis, ut supra tactum est. Sed oportet contra EOS procedere duplici alia via, una a priori et a causa, arguendo ostensive ex eis quae in operibus naturae convicimus, altera vero a posteriori et ab effectu, arguendo ad impossibile ex eis quae in operibus gratiae ex fide tenemus.

Secundum primum modum arguitur sic. Diversorum agentium et diversis mutationibus impossibile est terminum esse unum et eundem numero, quoniam secundum PHILOSOPHUM in II^o Physicorum sanitas primo corrupta et iterum generata in eodem non potest esse eadem sanitas numero, si actus vel motus qui est ad primam sanitatem et secundam sunt duo numero. Sed homo sive natura in generatione hominis agit ex praesupposita materia, iuxta illud quod dicit PHILOSOPHUS: «*Homo generat hominem ex materia et sob*». Et Deus agit ad generationem eiusdem non ex praesupposita materia creando animam in corpore disposito, secundum quod dicit AVICENNA et fides tenet, et similiter PHILOSOPHUS dicit De animalibus quod «*intellectus ab extrinseco est*». Sunt ergo diversa agentia et diversis mutationibus, ergo impossibile est terminum actionum eorum esse unum et eundem numero. Cum ergo terminus proprius actionis divinae sit anima rationalis sive intellectualis in homine, oportet quod terminus actionis humanae sit aliqua forma substantialis alia in homine, cum generatio omnis sit mutatio in substantiam et a non-esse in esse substantiale, secundum PHILOSOPHUM in V^o Physicorum. Et accipio terminum generationis large pro eo quod per generationem acquiritur; proprie enim non generatur nisi compositum. Similiter tantum extendo nomen mutationis ut creationem sub se contineat. Et sic sequitur necessario quod ad minus duae sint formae substantiales in homine: una educta de potentia materiae per agens naturale, altera vero producta ab extra per agens supernaturale.

Hic forte aestimabit ALIQUIS esse dicendum quod *anima rationalis* in homine quamquam sit a Deo *per creationem* infusa, *ut ponit fides catholica*, *tamen advenit ut forma* materiae in composito quod est homo *et est terminus naturalis generationis in homine*, ad quem per se terminatur generatio, *nec est ibi alia forma terminans generationem hominis*, et hoc per hunc modum, quia scilicet *generans non intendit* nisi assimilare sibi genitum secundum *suam speciem*. Unde et illo quo similatur habito, tunc primo cessat generationis motus. Haec autem similitudo fit *per animam rationalem*, quae in fine motus generationis creando infunditur, et sic anima rationalis est terminus naturalis generationis.

Hic advertendum est quod ISTE in suo dicto duo dicit, unum videlicet quod «*ipsa rationalis anima advenit ut forma et terminus naturalis*

generationis in homine; alterum quod «*non est ibi alia forma terminans hominis generationem*». Primum veritatem quoquo modo habet, indiget tamen propria declaratione quomodo hoc fiat, ut infra videbitur. Secundum omnino non potest esse verum, immo oportet ponere quod agens naturale aliquam formam educat de potentia materiae aliam a forma ab extra infusa, quia secundum quod dicit PHILOSOPHUS XII^o Meta-physicae recolligendo ab ipso in naturalibus determinata circa transmutationes naturales, in omni transmutatione tria sunt: a quo mutatur, et est motor, mutabile autem est materia, illud autem ad quod transmutatur est forma. Nunc autem materia non est mutabile nisi quia est in potentia. Unde dicit COMMENTATOR ibidem: «*Si potentia non esset ens, non esset agens omnino*». Si ergo agit tamquam agens naturale ad generationem, non agit nisi transmutando materiam ut est in potentia ad aliquid quod est substantia. Non autem quod est in potentia ad quale aut quantum aut ubi, quia istae sunt transmutationes a subiecto in subiectum, et ideo sunt motus; generatio vero est a non-subiecto in subiectum, et ideo non est motus sed mutatio, ut determinatur in V^o Physicorum. Agit ergo homo generando hominem transmutando materiam ut est in potentia ad esse et ad formam substantialem. 'Potentia' dico non solum passiva ut tantum in ea forma recipiatur, quem⁸⁷ admodum est in potentia ad animam rationalem, ut infra dicitur, sed ut ex qua forma producit in esse per agens, et cum hoc etiam ut potentia est propria et determinata ad propriam formam, dicente COMMENTATORE ibidem: «*Scimus quod in spermate et semine cuiuslibet animalis sunt proportionibus propriae, ita quod ex spermate hominis non fit equus, neque equi homo. Necesse est enim*», ut dicit, «*ut proportionibus formae sint in natura, secundum quas facit id quod facit. Homo enim quamvis generatur ab homine, tamen pater nihil facit quod impossibile est ut sit, sed fit talis dispositionis per id quod positum est in natura ex proportionibus*». Aliter enim homo non ageret ad hominis generationem, materiam seminis transmutando et corrumpendo formam seminis, ut fiat talis dispositionis quod sit conveniens ad susceptionem formae quae est anima rationalis. Quod si sic est et agens naturale non transmutat materiam corrumpendo formam praecedentem nisi ut generet aliam, quia natura per se intendit generare et corrumpere non nisi per accidens, quod semper reducitur ad id quod est per se, necesse est ergo quod homo generans et corrumpens sua actione formam illam seminis praecedentem formam aliam substantialem producat ex illa potentia materiae, ut per illam formam materia fiat talis dispositionis ut sit susceptivum in se animae rationalis. Aliter enim aliquid corrumpere aliter substantialiter in materia nihil generando ex ipsa, et ad illam corruptionem inducendam alteraret nihil omnino ex materia generando,

eo quod esset in potentia in materia substantialiter quod per huiusmodi agens posset deduci ad actum, quod omnino est impossibile in actione naturali, ut multum diffuse pertractatum est in supra nominata quaestione de Quolibet. Et cum hoc etiam si sic esset, tunc in semine esset transmutatio corruptionis et nulla generationis et sic forma seminis corrupta et anima infusa, sine omni transmutatione materiae, anima materiae uniretur ut esset compositum, et sic fieret compositum sine omni transmutatione naturali terminata per se ad illud compositum. Illa enim corruptio non potest esse transmutatio qua quis generat. Quod si sic esset, non diceretur homo omnino generare hominem, neque etiam vere posset dici quod homo generatur aut compositum aut forma ipsa, sed quod sola anima ut forma crearetur in materia, secundum quod dicit COMMENTATOR super XII^{um} Metaphysicae: «*Si aliquid fieret sine mutatione, tunc aliquid fieret ex nihilo*». Et totum hoc ponit magnum inconueniens. Sic ergo patet quod ante infusionem animae rationalis est ibi forma aliqua, quam in praedicta positione vocavi formam mixti, quae dat esse carnis et ossis et aliarum partium ex quibus fit corpus organicum.

Et forte ad argumentum respondendo dicit quod motus diversi differentes re semper habent diversos terminos, *sed si unus est motus secundum veritatem rei*, qualis est motus generationis, *et alius sit non vere motus nisi tantum secundum modum significandi*, ut est motus creationis, illud non oportet, et hoc maxime quando unus agentium est tota causa qua est virtus agendi in alio; tunc enim unus motus non ponit in numerum cum alio, quia *sine uno non potest alius habere suum terminum*, et ubi unum propter alterum, ibi est tantum unum.

Sed quod huiusmodi responsio ad propositum non valeat, aperte arguitur sic. Terminus mutationis aut sumitur proprie, quemadmodum secundum PHILOSOPHUM in VII^o Metaphysicae solum dicitur per se fieri compositum, non forma nisi per accidens, ut habet esse in composito, aut communiter quemadmodum dicitur fieri forma quae fit in composito. Si primo modo, manifestum est quod non est idem terminus generationis humanae et creationis divinae; tunc enim homo compositus ex anima et corpore esset terminus creationis sicut et generationis, quod falsum est. Si secundo modo, tunc in productione creaturae communicaret agens naturale et ageret aliquid ex nihilo, et non esset tunc sua actio proprie generatio ex materia, sed creatio quaedam qua communicaret cum Deo creante principaliter ad productionem creaturae ex nihilo. Qualitercumque ergo creatio sit mutatio, cum non habet unum terminum realem, videlicet id quod per eam factum est ex nihilo, terminus eius non potest per se esse terminus generationis

naturalis, sed solummodo coincidit cum termino naturalis generationis, ut infra videbitur. Quamquam ergo creatio non esset vera mutatio, quia cum habet unum terminum, non potest habere cum ea eundem terminum generatio naturalis, etiam quamquam habet homo a Deo quod generet, quia ab eo non habet ut generet nisi ex materia; quamquam ergo sine mutatione creationis non potest generatio hominis habere suum terminum, scilicet ut generet hominem perfectum in supposito, per se tamen habet suum terminum, et hoc non nisi in producendo aliquam formam ex materia sine qua etiam hominis generatio in supposito non completur. Et ita quoad hoc non est hic una mutatio propter alteram, immo sunt omnino distinctae. Sic ergo a priori, scilicet ex actione naturae, patet quod in homine oportet ponere aliam formam quam illam quae est anima rationalis.

Idem etiam patet clarius ex eis quae fide tenemus in operibus gratiae circa corpus Christi vivum et mortuum et circa sacramentum altaris. Credo enim quod pro fidei articulo tenet Ecclesia quod idem numero penitus erat corpus Christi vivum animatum et mortuum inanimatum, quod multipliciter nisus fui declarare in quibusdam aliis quaestionibus nostris de *Quolibet*. Et praeter ibi inducta hoc videtur expresse dicere AUGUSTINUS in originali super illud Psalmi: «*Deus deorum locutus est*». «*Discipuli*», inquit, «*primo non crediderunt donec tangerent atque palparent. Sed caro resurrexerat, quia caro mortua erat, divinitas quae mori non poterat, adhuc in carne resurgentis latebat. Ostendebat tamen Dominus eamque formam eamque carnem quam in cruce viderant, quae in sepultura posita erat, ut quos crucifixus dimiserat titubantes, resurgens faceret fortes*». Ecce quam plane dicit quod ea forma eaque caro, hoc est ea forma carnis, posita erat in sepulchro mortua, quae prius pendebat in cruce viva. Forma autem carnis non est nisi alia forma ab anima, quia aliter fuisset separata cum anima, sicut fuit et forma sensus. Erat ergo forma illa educta de potentia materiae, de qua etiam in dictis quaestionibus persuasimus multipliciter quod esset aliqua forma mixti corporis, ut secundum hoc oporteret concedere quod idem corpus ab aliqua forma corporali erat corpus Christi vivum et mortuum. Quare cum hoc nullo modo esset verum nisi esset in Christo homine vivente per animam rationalem alia forma quam anima, quae permaneat in materia anima separata, et qua manet corpus idem numero secundum formam mortuum quod prius erat vivum. In Christo ergo homine erant plures formae substantiales, et si in ipso, ergo in omnibus hominibus, ut naturae hominis sit ex sua specie constitui ex pluribus formis et materia. Christus enim non nisi nostram naturam et perfectam accepit.

Idem arguitur secundo ex vi sacramenti altaris, de quo fides tenet quod substantia panis tota secundum materiam et formam eius substantialem, non secundum aliqua eius accidentia, convertitur in verum corpus Christi, hoc est in id quod substantialiter est corpus Christi praecise et non in aliqua accidentia eius neque in animam eius neque in eius divinitatem, ut de illo in quod facta est conversio possit dici: 'Hoc est corpus Christi', quod intelligitur esse sub speciebus sacramenti virtute consecrationis. In Christo ergo praeter eius divinitatem et eius animam et eius accidentia oportet esse aliquid quod vere et substantialiter fit et potest dici corpus; aliter enim non essent veracia illa verba consecrationis quibus dicitur: 'Hoc est corpus meum'. Sed substantialiter nihil potest dici corpus in Christo seclusa anima et accidentibus et deitate eius vel secundum intellectum, quomodo secluduntur ipso vivente, vel secundum rem, quomodo fuit seclusa anima separata tempore mortis, nisi ponamus formam aliquam substantialem in ipso praeter animam, quae informando materiam dat esse substantiale corporis in quantum corpus substantia est. Nisi enim talis forma substantialis ibi ponatur praeter animam, seclusa anima et accidentibus omnibus et divinitate secundum intellectum, de humanitate Christi nihil manet quod substantia est, nisi pura materia, quae non potest dici corpus nisi in potentia et ita non verum corpus, quia quod est in potentia hoc nondum est illud secundum actum, et ita aut non fit transsubstantiatio panis in verum corpus sed in puram materiam, aut est in eo ponere aliam formam praeter animam. Et si in ipso, ergo et eadem ratione in omnibus aliis, ut dictum est. Illud autem falsum est et contra fidem; ergo etc.

Nec potest dici quod sola forma, scilicet anima existente in homine, a qua quidem habeat homo rationem corporis mixti et animati, scilicet et vegetabilis et sensibilis et rationalis, licet conversio non fiat in ipsa anima, fit tamen in id quod informat, in quantum ab ipsa habet rationem corporis mixti, non autem in quantum habet rationem animati, scilicet vegetabilis, vel sensibilis, vel rationalis, quoniam illa ratio considerata praeter substantiam animae non est nisi intentio rationis, in quam non fit transsubstantiatio si sit in id quod res est, quod praeter animam non est nisi prima materia. Praeterea tunc in triduo mortis Christi anima separata non potuit dici quod fieret transsubstantiatio in aliquid Christi sub ratione mixti, quia tunc nullum esse dare poterat anima materiae, a qua secundum rem et veritatem erat separata, licet ALIQUIS hoc aliquando finxerit irrationabiliter et absurde.

Ad hoc forte dicet ALIQUIS quod *tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi, non quia corpus est vel quia hoc corpus est*

simpliciter, *sed solummodo quia corpus Christi est*, secundum quod praetendere videtur *vis verborum*, quibus dicitur in persona Christi: *‘Hoc est corpus meum’* li *meum* enim *determinat* li corpus ad esse corporis ut *Christi est*. Et ideo *secundum rationem* illam *qua* corpus dicitur *corpus Christi*, et secundum illam dispositionem quam habet in Christo, fit conversio substantiae panis in ipsum. Et ideo *in vita Christi ante passionem*, quando ipsemet consecravat, *facta erat conversio in corpus mortale*. Si vero intra tempus mortis *facta fuisset conversio*, facta fuisset *in corpus mortuum*. Nunc vero cum fit *post Christi resurrectionem*, fit *in corpus immortale*. Et sicut quantum ad corporis dispositiones, similiter et quantum ad verum esse corporis Christi in omni statu eius fit *conversio in ipsum verum corpus secundum illam rationem qua* vere dicitur esse corpus *Christi*, quae semper una est et eadem.

Hoc totum concedimus. Sed quod sic respondens dicit fieri conversionem in corpus Christi secundum illam rationem qua vere dicitur esse corpus Christi, si intelligeret illam rationem esse rationem formae alicuius substantialis, a qua habet esse et dici et corpus simpliciter et corpus Christi sive vivum et animatum sive mortuum et inanimatum, tunc nobiscum sentiret. Sed abnegando huiusmodi formam praeter animam inesse homini, illa ratio non potest fundari in aliquo reali supra essentiam materiae, quia praeter illam substantialiter secundum intellectum illius anima separata non remanet de substantia humanitatis in Christo homine nisi pura substantia materiae, quae non potest vere dici corpus, ut conversio panis intelligatur facta in puram materiam.

Sed tamen forte *non propter hoc* dicet *quod tota substantia panis conversa sit in materiam puram*, sed in aliquid amplius, per quod habet esse verum corpus sine forma aliqua. Forte enim dicet quod materia, *licet habeat rationem materiae respectu animae*, tamen *cum hoc habet rationem subiecti, quod plus dicit quam materiam*. Sed quaero de illo plus, si aliquid sit rei, quid sit re? Aut substantia aut accidens? Si accidens, quaecumque fuerit, sive absolutum sive respectivum, nihil ad propositum, quia fides tenet quod in nullum accidens fit transsubstantiatio. Oportet ergo quod illud sit substantia si in ipsum fiat transsubstantiatio, et per hoc non in materiam puram, eo quod illud est plus quam materia. Et si sit substantia aliqua, aut ergo substantia-materia aut substantia-forma aut substantia-compositum. Non substantia-materia, quia tunc essent plures materiae in eodem, quod nec ADVERSARIUS ponit. Neque substantia-compositum, ut patet etiam ex consensu ADVERSARII. Oportet ergo quod sit substantia quae est forma. Et hoc est quod intendimus, et IPSE cogitur idem intendere, aut dicet contra veritatem sacramenti, ut videtur, aut mani-

feste apparebit quia nihil est quod dicit. Sed tamen ut declaret substantiam materiae sine alia forma addita posse dici corpus, non ratione qua dicitur materia, sed ratione qua dicitur «subiectum formae», forte dicet adhuc quod materia et est *materia* et est *potentia* et est *subiectum*, et quod *potentia materiae non est aliquid realiter aliud quam ipsa materia*, sicut *neque actus formae* aliud quam forma, sed *tantummodo ratione differunt*; et quod similiter *ratio subiecti se habeat ad materiam ut non sit nisi ipsa substantia materiae*, sed ratio materiae est ratio substantiae absolutae, ratio vero potentiae est ratio materiae determinabilis per actum formae, sed indefinitae et indeterminatae, quia *potentia de se est indefinita et indeterminata*. Et ratio vero subiecti est quod sit potentia determinabilis per unicam formam, et sic *ratio subiecti super rationem materiae nihil addit, sed tantum potentiam* ordinatam ad formam specificam determinatam cum materia ratione potentiae simpliciter indifferenter se habet ad omnem formam, ut sic ratio huius subiecti in generatione hominis sit praeparans ad unionem animae rationalis cum corpore et medium per intellectum habens rationem formae, sed per veritatem et rem habet rationem materiae, secundum quod materia dicitur subiectum. Et sic forte dicet quod materia per hoc quod habet *rationem subiecti* quod, ut dictum est, habet rationem formae, etiam habet veritatem carnis et veritatem corporis et veritatem organizationis, et quod hoc habet ab anima antequam ei uniatur perfecto actu et multo magis cum est unita ei perfecto actu. Et secundum hoc forte dicet quod transsubstantiatio panis, etsi non sit facta in animam Christi aut in compositum ex corpore et anima, *facta est tamen in verum corpus Christi secundum rationem qua est corpus Christi, hoc est in illud subiectum animae Christi, secundum illam rationem qua subiectum animae Christi est*.

Sed hoc est valde mirabile, quoniam «*ratio illa subiecti qua subiectum est, nihil rei addit super substantiam materiae*», nisi quod secundum intellectum «*habet rationem formae*», ut IPSEMET dicit. Aspiciendo ergo ad id quod rei est, clarum est quod etiam secundum dictum ILLIUS «non sit transsubstantiatio nisi in puram substantiam materiae» et non in amplius re. Non ergo fit transsubstantiatio realiter in verum corpus Christi, nisi appelles materiam, nullo amplius secundum rem addito ‘corpus’, quemadmodum appellatur subiectum solo respectu addito ad formam determinatam, ut dictum est. Et quocumque modo TU appelles materiam, sive «*animae subiectum*» sive corpus sive carnem, transsubstantiatio sacramenti non fit realiter nisi in puram materiam et non in amplius, quia fit in solam substantiam, non in respectum aliquem. Sed in rei veritate materia, nulla re superaddita, non potest dici corpus vel caro nisi in potentia. Nihil est enim corpus aut caro in actu,

nisi sit aliquod compositum ex materia et forma aliqua, quae substantialiter dat esse corporeitatis et carneitatis, ut patet ex alibi determinatis.

Et iterum in triduo quando Christus erat mortuus et materia corporis Christi non informabatur sua anima, aut ipsa materia nuda et pura remansit absque omni alia forma de novo per generationem introducta et ita sub eadem ratione subiecti qua erat cum primo ei anima uniebatur aut non remansit sub eadem ratione subiecti omnino, quia materia vivi facta sub materia mortui, quantum est ex cursu communi naturae, non habet propriam rationem potentiae determinatae ad formam vivi, sicut neque materia aceti ad formam vini. Cum enim vinum corrupta forma vini mutatur in acetum accepta forma aceti, et corpus vivum corrupta forma vitae mutatur in corpus mortuum accepta alia forma, non manet materia sub forma aceti, tamquam semen et ratio subiecti ut ex ipsa tamquam ex materia existente in potentia proxima determinata generetur vinum ex ea, neque similiter materia sub forma mortui respectu vivi. Immo ut PHILOSOPHUS et suus COMMENTATOR determinant in VIII^o *Metaphysicae*, «*cum eadem materia sit contrariorum, non tamen semper eodem modo, ut scilicet cum alterum duorum contrariorum fuerit in actu, erit reliquum in potentia; ex hoc enim sequeretur quod omnia contraria transmutarentur aequaliter ad invicem*»; quemadmodum ex aqua immediate generatur aer et e converso, et est actu aqua, potentia immediata aer, et e converso. Hoc autem non est verum, «*quoniam aqua non est materia aceti donec accipiat formam vini, et quando aqua facta est vinum actu, est acetum in potentia, et non quando fuerit acetum actu, est vinum in potentia; non enim revertitur vinum donec resolvatur in elementa*». Et similiter vivum habet potentiam ad mortem immediate per vitae corruptionem, et non e converso. Oportet enim prius devenire ad materiam, deinde ad vivum per media elementa. Verbi gratia, si ex vivo fiat mortuum, tunc ex mortuo non fiet vivum donec mortuum revertatur in elementa, deinde formae quae sunt inter quattuor elementa et vitam generabuntur et sic generabitur vita. Christo ergo mortuo aut materia eius nuda remansit absque omni forma, quod forte ILLE negaret, aut si erat sub alia forma naturali introducta, quod forte ille concederet, tunc mansit quantum est ex communi cursu naturae sub ratione subiecti qua erat in potentia proxima ad formam vivi et sic si in triduo mortis Christi fuisset consecratum, nullo modo substantia panis fuisset conversa in corpus Christi etiam secundum illam rationem qua ILLE diceret esse corpus Christi, immo in nudam materiam et ut in remotam ad corpus Christi fuisset facta illa conversio. Quae quidem materia sub illa ratione non

solum non posset dici corpus Christi ut Christi est, sed nec etiam materia Christi ut Christi est, nisi per divinitatem in qua subsistebat.

Ecce quantum contra articulum fidei quoad sacramentum altaris militat positio ponens nullam formam in homine praeter animam, et similiter neque in Christo. Per dictam viam forte volet ostendere ILLE quod corpus Christi vivum et mortuum erat idem numero sine omni alia forma, dicendo quod *in corpore Christi mortui erat duo considerare*, quorum *unum est ratio subiecti, per quam suberat privationi vitae*, aliud vero *ratio individui qua in se subsistebat perfectum per aliam formam*. Primo modo est una ratio subiecti respectu habitus et privationis sicut una est ratio eius ut est in potentia ad formam et ut est iam perfectum per formam. Et sic corpus Christi vivum et mortuum idem est numero, ex eadem scilicet relatione sive per relationem ad eandem formam, et per illam relationem, ut diceret, unitur ei divinitas. Et quasi per consimilem modum volunt ALIQUI dicere quod non obstante quod non est nisi una forma in homine, tamen fuit *idem numero corpus Christi* viventis et mortui. Dicitur enim aliquid esse *idem numero simpliciter*, quia est *idem supposito*. Corpus autem Christi vivum et mortuum fuit supposito idem, quia non habuit aliam hypostasim vivum et mortuum praeter hypostasim Verbi Dei. Corpus tamen alterius hominis cuiuscumque viventis et mortui ⁹⁴ potest sic dici unum numero simpliciter, quia tale corpus mortuum non remanet unitum alicui permanenti, sicut corpus Christi mortuum, sed huiusmodi corpus potest dici idem solum secundum quid, quia est idem secundum materiam, non secundum formam, et sic ulterius in idem corpus fit transsubstantiatio Christo mortuo et vivo.

Sed etiam patet ex dictis quod nullo modo manet materia in mortuo in ratione subiecti respectu vivi sub alia forma. Quod enim existit actu sub una forma non habet rationem subiecti ad aliam nisi per principium proximum quod est in materia ad illam aliam formam, ut dicetur in sequenti quaestione, quod non potest esse naturaliter in mortuo respectu vivi, ut infra dicetur et iam dictum est in parte. Et in hoc non est «*maior identitas corporis Christi vivi et mortui quam* alterius hominis», nisi quoad hoc quod in Christo anima et materia illa seorsum inter se existentia erant unita in uno supposito Verbi. Sed hoc nihil ad identitatem corporis numero, secundum quod de ea hic loquimur, scilicet de numero naturae, non suppositi. Et iterum quantumcumque illa identitas sit subiecti respectu habitus et privationis, non tamen re est aliud quam pura materia, ut patet ex dictis, et sic ut prius non erat ibi transsubstantiatio nisi in puram materiam. Et sic patet quam absurdum sit dicere quod materia per huiusmodi rationem qua est «*subiectum animae*», habet veritatem carnis et corporeitatis et organizationis, cum

huiusmodi ratio non potest manere anima separata et alia forma introducta, ut dicit. Et sic illud quod manet anima separata, aut non est caro seu corpus omnino, aut non est caro et corpus Christi, sed illius compositi quod generatum est. Et sic ISTI incidunt in duo inconvenientia, scilicet contra veritatem sacramenti; nam transsubstantiatio fieri debet in aliquid Christi, quod non tantum sit materia, sed quod sit aliquod unum compositum ex materia et aliqua forma, a qua vere dicitur corpus et caro, habens rationem unitatis subiecti ex relatione ad formam, ut dicit una opinio; aut habens rationem unius numero ex unione in uno supposito divino, ut dicit alia opinio. Et hoc potissime patet ex auctoritate et usu Ecclesiae quae semper tenuit et tenet quod semper uniformiter vi sacramenti habet fieri transsubstantiatio in corpus Christi vivi et mortui. Sed constat quod Ecclesia tenet quod Christo vivo non fit transsubstantiatio vi sacramenti in solam materiam, sed in aliquod verum compositum quod vere est corpus, et tale quale non potest dici sola materia, ergo etiam Christo mortuo corpus Christi in quod poterat transsubstantiatio fieri, erat vere compositum ex materia et forma.

Item contra veritatem unitatis corporis Christi, quod vivum et mortuum debet esse simpliciter unum numero, non solum secundum materiam, sicut ponit, sed etiam secundum iam dictam formam. *¶* Et etiam absurdus est dicere quod illud habet ab *anima antequam ei uniatur*, quia nec ipsa ante unionem habet esse, quia secundum fidem catholicam creando infunditur et infundendo creatur, et nihil dat esse aliquod antequam illud in se habeat. De sola autem organizatione potest dictum illud habere aliquid rationis, in quantum ratio seminalis existens in materia sub forma seminis organizat ante eius corruptionem ad aliam formam recipiendam, et sic ante adventum animae fit organizatio ab anima, non ab anima geniti, sed generantis, in quantum ab ipsa infusa est ratio seminalis in semine, ut in sequenti quaestione dicitur.

Ad eandem opinionem confirmandam, audivimus aliam quandam positionem dicentem quod in homine est tantum cum materia anima rationalis et accidentia sequentia compositum ex materia et forma quae est anima rationalis, sed quod in homine triplex possit distingui corpus: unum mathematicum a forma quantitatis et dimensionis accidentalis, quod est de praedicamento quantitatis; aliud naturale a forma naturali substantiali, quae est anima rationalis, habens virtute quidquid ceterae formae naturales habent, ut habitum est supra, quod est per se de praedicamento substantiae; tertium materiale a partibus materiae extensis sub partibus quantitatis, quod est praeter animam rationalem et praeter omnia accidentia compositi, et est de praedicamento substantiae per reductionem tamquam principium proximum et subiectum formae, ad

constitutionem corporis secundo modo compositi ex materia et forma, non tamquam potentia et materia remota ad formam, et est aliquid plus quam materia, quia materia secundum puram rationem materiae est quid omnino simplex et indivisibile non extensum neque substantialiter neque accidentaliter, neque habens partem extra partem. Hoc autem non habet nisi a quantitate, cuius natura et essentia est habere partem extra partem, dicente PHILOSOPHO in I^o P H Y S I C O R U M: «*Si quidem substantia est et quantum, duo sunt, et non unum est quod est. Si vero substantia solum est, non infinitum est neque magnitudinem habens ullam*».

Secundum hoc ergo dicit quod transsubstantiatio fit in tale corpus secundum materiam, in quantum scilicet ipsa materia habet partes extra partes extensas sub quantitate, licet non in animam neque in quantitatem, ita quod sicut eadem numero sunt partes materiae in corpore vivo et mortuo, licet sub alia et alia forma substantialiter, sic idem est corpus utrobique et fit semper transsubstantiatio sacramentalis in unum et idem corpus secundum numerum, non secundum formam, sed secundum materiam.

Ista opinio tacta fuit alias a nobis in quadam quaestione de Q u o l i b e t, quae licet probabilius ponat corpus posse dici aliquid in homine substantialiter praeter animam rationalem in quod fiat trans⁹⁶ substantiatio, et in idem, sive sit vivum sive mortuum, tamen secundum rem non ponit transsubstantiationem fieri nisi in substantiam materiae. Illud enim corpus, quantumcumque habeat partes materiae extensas sub quantitate, nihil tamen est praeter substantiam materiae, etsi per accidens suum quod est quantitas habeat partem extra partem, quod non haberet ex se. Et quoad hoc videtur esse aliquid plus quam materia, quod etsi propter huiusmodi plus dicatur corpus, hoc est valde aequivoce cum corpore illo quod est corpus a forma substantiali. Et iterum aperte patet quod de tali corpore suo non intellexit Christus quod in ipsum deberet fieri transsubstantiatio, quia alibi Christus satis explicat transsubstantiationem fiendam non nisi in corpus suum quod vere possit dici ut caro et sanguis, cum dixit in I o a n n e «*Nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis*». Et tale corpus, quod potest dici 'caro' et 'sanguis', intelligimus mansisse idem in Christo vivo et mortuo et in ipsum fieri conversionem. Constat autem quod materia extensa secundum partes substantiales pura non est neque potest dici caro aut sanguis, quia caro non dicitur caro, neque sanguis dicitur sanguis nisi ab aliqua forma substantiali informante materiam, ut satis ostensum est in quibusdam aliis quaestionibus de Q u o l i b e t. Quod autem sic debeat intelligi de sanguine, scilicet quod id in quo fit transsubstantiatio in consecratione sanguinis est compositi-

tum ex materia et forma substantiali quae dat termino transsubstantiationis sive illi in quod fit per se transsubstantiatio, quod possit dici quia est vere sanguis compositus ex materia et vera forma substantiali sanguinis, patet, quoniam Ecclesia tenet quod verba consecrationis effectiva sunt transsubstantiationis substantiae vini in id quod in forma verborum exprimitur esse terminus consecrationis; sed in forma verborum quae sunt transsubstantiativa vini, terminus transsubstantiationis qui exprimitur est sanguis, secundum quod dixit Christus Matthaei XXVI^o, cum primo consecravit: «*Bibite ex hoc omnes. Hic est sanguis meus*»; ergo verba consecrationis substantiae vini sunt effectiva eius quod vere est sanguis Christi.

Sed manifestum est quod non potest vere dici sanguis Christi sola materia, quocumque modo intelligatur habere partes essentielles extensas sub quantitate; non enim dicitur aliquid esse vere sanguis nisi a vera forma sanguineitatis. Aut ergo mendacium et fictum est in verbis consecrationis super substantia vini aut transsubstantiatio fit non solum in materiam, sed in id quod compositum est ex materia et vera forma substantiali. Sed eadem veritas et efficacia debet esse in verbis consecrationis super vinum et super panem. Si igitur in verbis consecrationis super vinum, ut in ipsis verbis veritas habeatur, necesse est quod ⁹⁷transsubstantiatio non in solam materiam, sed in compositum ex materia et forma substantiali sanguineitatis, ut ostensum est; ergo similiter ut veritas consimilis in consecratione panis habeatur, oportet quod transsubstantiatio panis fiat non in solam materiam, sed in compositum ex materia et vera forma substantiali corporeitatis.

Si forte dicat aliquis quod non est simile de transsubstantiatione in sanguinem et de transsubstantiatione in corpus, quia sanguis existens in venis non informatur substantialiter ab anima, sed ab aliqua alia forma propria a qua sanguis dicitur, in quam, non obstante fide Ecclesiae, quae dictat quod in animam non fit transsubstantiatio, potest dici fieri transsubstantiatio ipsius vini. Sed corpus Christi non informatur alia forma substantiali quam anima, in quam, ut dictum est, secundum quod tenet Ecclesia, non fit transsubstantiatio. Et sic non potest dici quod in aliquam formam substantialem fiat transsubstantiatio panis, sed solum in aliquid quod in Christo est, et citra ipsam formam substantialem corporis Christi.

Contra hoc arguitur. In id quod denominat terminum consecrationis, debet uniformiter fieri transsubstantiatio virtute verborum in consecratione panis et vini, quia Christus nullam diversitatem circa hoc expressit, sed uniformiter sicut in consecratione sanguinis dixit: «*Hic est sanguis meus*», ita in consecratione panis: «*Hoc est corpus meum*». In conse-

cratione autem panis exprimitur tamquam terminus consecrationis corpus Christi, sicut in consecratione vini exprimitur tamquam terminus consecrationis vini sanguis eius. Uniformiter ergo debet fieri transsubstantiatio in id a quo corpus Christi, quod est terminus consecrationis panis, dicitur corpus, sicut in id a quo sanguis Christi, qui est terminus consecrationis vini, dicitur sanguis. Sed in formam substantialem a qua sanguis Christi denominatur sanguis, ut terminus consecrationis vini, fit transsubstantiatio vini; ergo similiter in id quodcumque sit illud a quo corpus dicitur corpus, quod est terminus consecrationis panis, debet dici fieri transsubstantiatio ipsius panis. Si ergo illud est quantitas, ergo in quantitatem fit transsubstantiatio, cuius contrarium tenet Ecclesia, quae tenet quod sicut transsubstantiatio non fit in animam, ita nec in aliquod accidens. Non potest ergo dici quod illud corpus quod est terminus consecrationis panis dicitur corpus propter corporeitatem quantitatis. Non restat ergo nisi quod illud dicatur corpus ab aliqua forma substantiali alia ab anima in quam fiat transsubstantiatio (hoc autem est quod ostendimus), aut a partibus materiae extensis sub partibus quantitatis. Sed hoc secundum est impossibile; ergo primum est necessarium, si debeat veritas sacramenti et efficacia verborum eius integre observari. Probatio assumptae 288, quia Christus illud corpus vocat panem, dicens se ipsum panem, I o a n n i s VI^o: «*Ego sum panis vivus*», et panem inquam comestibilem sacramentaliter, secundum quod ibidem dicit: «*Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum*». Et de hoc quidem pane, qui est id ipsum quod illud corpus de quo loquimur, continuo dicit quod est caro sua, cum subdit: «*Et panis quem ego dabo caro mea est*». Illud ergo corpus Christi debet dici esse vera caro Christi, maxime cum hoc totum sacramentum institutum sit ad praestandum plenam refectionem in cibo et potu, secundum quod Christus dicit ubi supra I o a n n i s VI^{um} «*Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus*». Quod etiam confitentur dicentes in homine non esse nisi unam formam, scilicet animam rationalem. Dicunt enim quod ex vi sacramenti sub hoc sacramento continetur quantum ad speciem panis non solum caro, sed totum corpus Christi, scilicet ossa et nervi et alia huiusmodi. Quam etiam nullo modo vi sacramenti dicunt esse sub hoc sacramento, sed solummodo per concomitantiam. Et dicunt quod ideo, cum dicitur I o a n n i s VI^o: «*Caro mea vere est cibus*», caro ponitur ibi pro toto corpore, eo quod secundum consuetudinem humanam caro est magis manducationi accommoda, prout homines carnibus animalium vescuntur communiter, non ex ossibus vel aliis huiusmodi. In forma vero verborum transsubstantiantium ponitur non caro, sed corpus, eo quod non solum est ibi caro vi sacramenti, sed

omnes partes corporis, ut dictum est. Caro autem et aliae partes corporis corpus sunt et nomine 'corporis' intelliguntur. Sed materia ratione suarum partium extensarum nullo modo potest dici esse vera caro Christi, ergo ratione earundem partium non potest dici esse illud verum corpus Christi, nisi pervertantur verba sacramenti. Quare cum caro non dicatur caro nisi ab aliqua forma substantiali, sicut neque sanguis; ergo neque illud corpus poterit dici corpus nisi ab aliqua forma substantiali. Et ita sicut in consecratione sanguinis fit transsubstantiatio in compositum ex materia et vera forma substantiali, ut dictum est, similiter in consecratione corporis fit transsubstantiatio panis in compositum ex materia et vera forma substantiali, ut sic uniformiter ponatur fieri transsubstantiatio in utraque consecratione et aequalis efficacia verborum utriusque consecrationis, et ut etiam secundum hoc, sicut perfecta est refectio in potu ex eo quod sumitur vere sanguis Christi secundum materiam et formam substantialem, sic etiam perfecta refectio in cibo ex sumptione veri corporis et verae carnis Christi secundum materiam et formam substantialem. Quod autem quantum ad illam partem sacramenti quae est refectio secundum cibum, id quod corpus dicitur etiam caro uniformiter appellatur, patet satis per id quod dicitur I o a n n i s VI^o. Patet etiam per G l o s s a m super illud L u c a e XXII^{um}: «*Hoc est corpus meum*» etc., ubi Christus dedit formam huius sacramenti; dicit enim ibi G l o s s a : «*Pro carne et sanguine agni suae carnis et sanguinis sacramentum in panis et vini figura substituit*». Si ergo secundum praedictam opinionem non sit in homine nisi una forma substantialis perficiens omnes partes eius substantialiter, scilicet anima rationalis, oportet quod caro sit caro per illam formam et sic etiam necessarium est quod in illam formam fiat transsubstantiatio, cum per se fiat transsubstantiatio in compositum ex materia et illa forma. Quod forte concederent TENENTES illam opinionem, dicendo quod in substantiam animae fit transsubstantiatio, non secundum quod animans seu vitam dans, scilicet vegetativam vel sensitivam vel intellectivam, sed secundum quod dat composito esse mixti, scilicet carnis, ossis et huiusmodi.

Sed hoc non potest stare, quia sicut supra dictum est, Ecclesia tenet quod semper uniformiter habet fieri transsubstantiatio in corpus Christi ipso vivo et mortuo. Sed constat quod Christo mortuo non posset fieri transsubstantiatio in corpus quod esset compositum ex materia et forma substantiali, quae est anima, quia in morte anima a corpore totaliter separatur. Ergo nec Christo vivo fit transsubstantiatio in compositum ex materia et anima, secundum quaecumque esse in ipsam dicatur fieri transsubstantiatio, dum tamen fiat in substantiam eius. Et quod nullo modo possit fieri transsubstantiatio vi sacramenti in

compositum ex materia et anima, secundum quod ipsa anima dat unum esse determinatum composito et non secundum quod dat aliud vel alia esse, ut dicit praedicta opinio, ratione patet, quoniam una et eadem transmutatio realis numero habet unum et eundem numero per se terminum realem. Et si ad aliquid aliud differens ratione vel intentione praeter illud terminatur, hoc est per accidens, scilicet quia concomitatur illud quod est terminus per se. Sed quandocumque ad aliquid ratione vel intentione differens ab eo ad quod terminatur transmutatio per se, terminatur transmutatio per accidens, aequaliter terminatur illa transmutatio per accidens ad omnia illa quae aequaliter concomitantur illud idem quod est terminus transmutationis per se. Sed terminus realis per se transmutationis quae realis est, cuiusmodi est transsubstantiatio, non est nisi id quod est res absoluta naturae, secundum quod est res naturae, et secundum quod est absoluta a qua ratione vel sola intentione differunt esse diversa tamquam concomitantia ad ipsam. Unde omnia esse quae dat anima sive forma aliqua substantialis, non sunt re nisi id ipsum quod substantia animae, differentes inter se ut intentiones intellectus et ut respectus. Ergo ad omnia illa esse tamquam ad ea quae aequaliter concomitantur ad illam rem quae per se est terminus realis transmutationis aequaliter per accidens terminatur illa transmutatio quae est transsubstantiatio. Falsum est ergo dicere quod transsubstantiatio fiat in compositum ex anima et materia corporis Christi secundum esse corporis seu carnis, et non secundum esse vegetabilis, sensibilis vel rationalis; immo non potest fieri transsubstantiatio in illud secundum unum esse, ita quod non secundum alia. Dicere ergo in corpus praedictum fieri transsubstantiationem et ipsum manere idem in vivo et mortuo, nihil aliud est quam pervertere et depravare Scripturas.

Sic ergo patet quam impossibilis sit positio ponentium pluralitatem et gradum formarum in omnibus entibus naturalibus et etiam negantium gradum formarum in homine.

Dicimus igitur negando pluralitatem formarum re et natura differentium in rebus naturalibus a solo unico agente naturali productarum quod necesse est ponere pluralitatem et gradum formarum in homine propter duplex agens, unum naturale et alterum supernaturale, quod propter excellentiam naturae eius ad eius generationem requiritur. Ex quibus agens supernaturale producit de nihilo formam, quae est anima, perficientem hominem complete in esse specifico ad quam suscipiendam disponit materiam agens naturale ut fiat proprium subiectum ad animae susceptionem, formam aliquam de potentia materiae educendo, quod facit non nisi transmutando materiam et corrumpendo formas existentes in materia, quae repugnant susceptioni animae quous-

que corrumpatur ultima, qua corrupta per ultimam corruptionem iam materia proprie facta est subiectum et necessitas, ut una simplici transmutatione materiae quae appellatur hominis generatio, forma una naturalis producat de potentia materiae et anima rationalis infundatur eidem et sic perfectus homo ex materia et duplici forma generetur, ut iam patebit. Ad quod nihil faceret agens naturale, nisi aliquid produceret in esse de potentia materiae, quod esset conveniens dispositio ad animae susceptionem manens cum ipsa. Numquam enim agens naturale corrumpit aliquid secundum unam formam quin generet secundum aliam. Nec transmutationem etiam aliquam alterationis inciperet nisi aliquid esset in potentia materiae quod substantialiter producere posset, ut supra tactum est et alibi diffusius pertractatum. Ubi autem agens naturale et generans sua actione generando et corrumpendo disponit ad aliquid, cum unius corruptio non sit nisi unius generatio, aut procedet in infinitum generando unum et corrumpendo aliud, aut stabit in fine in unico quod generatum non corrumpet. Et ita sicut in hominis generatione necesse est ut praeter formam supernaturalem agens naturale formam generaret naturalem, sic necesse est ut sicut sua actione disponit ad unicam formam supernaturalem, sic inducat tantum unicam formam dispositivam naturalem, ut sic in homine ponamus secundum gradum¹⁰⁴ et ordinem duas formas, unam naturalem et aliam supernaturalem, et tantum has duas, ita quod materia, cum iam facta est necessitas ad susceptionem illius quae producenda est de potentia materiae, simul facta est necessitas ad susceptionem formae supernaturalis, tamquam unum subiectum unica habilitate potentiali proxima et unica transmutatione naturali quae dicitur generatio, sit susceptivum duarum dictarum formarum simul et in eodem instanti, etsi prius natura illius, quae naturalis est, eo quod de potentia materiae educitur tamquam dispositione ad illam aliam, quae est ab extrinseco, et sic mediante illa suscipiat aliam, ita quod ista sine illa naturali suscipi non potest in materia, quia sine ista non appropriatur illi materia tamquam potentia propria, quae est necessitas et subiectum eius. Nec enim aliter magis uniretur anima humana materiae existenti sub forma seminis equi, quam existenti sub forma seminis hominis nec magis generetur homo ex semine equi quam ex semine hominis, et sicut illa sine ista suscipi in materia non potest, sic nec ista nata est subsistere in materia sine illa, nec constituere omnino individuum perfectum in specie specialissima. Immo sicut una sine altera non est nata advenire materiae sed ambae simul, sic nec una earum nata est dare esse aliquod suppositi et subsistere sine altera, nec dant aliud et aliud esse subsistentiae supposito, sed unum et idem simplex et indivisibile, ut non intelligamus formam

naturalem primo per naturam advenire materiae et dare esse composito ex se et materia sub ratione individui incompleti, et animam supervenientem dare completionem illius esse, et rationem individui perfecti, sed ut intelligamus quod sicut forma naturalis non est nata subsistere in composito neque in materia nisi cum anima rationali et e converso, sic nec una nata est dare esse subsistentiae composito et facere suppositum unum nisi simul cum alia, ut si dicamus quod illa forma naturalis respectu animae est ut dispositio in materia praecedens naturaliter ad recipiendum animam ut ultimum actum et perfectionem materiae, respectu vero materiae est cum forma illa, quae est anima habens rationem unius formae dantis supposito uno unum esse subsistentiae quod est vivere ipsius. Sed illud esse sub ratione esse simpliciter et ita incompleti et imperfecti est communiter ab illa forma naturali et ab anima, ab anima vero forma sub ratione vivere et esse completi. Idem tamen sunt simpliciter vivere et esse in eodem, habens tantum in se rationes plurium intentionum, quia cum intentione esse illa forma naturalis dat intentiones mixti sub ratione corporeitatis substantialis et carnis et ossis, esse autem sub ratione vitae vegetabilis et sensibilis et rationalis dat ipsa anima rationalis, quia ista pertinent ad rationem vitae. Secundum hoc ergo unicum esse suppositi et eius quod est hoc aliquid in homine constituto in esse ex unica materia et duplici forma, quod quidem esse sub ratione existentiae absolutae triplex est, secundum quod sunt tres naturae re differentes, et sic illae formae duae in constituendo suppositum rationem unius formae habent, et unum suppositum in unico esse subsistentiae constituunt, et ambae ut formae sunt dantes esse, aequae immediate perficiunt materiam et ipsi inhaerent, ut neutra earum, in quantum forma est, adveniat composito iam in aliquo esse constituto, ut etiam neque inter se constituent aliquam compositam formam, licet illa quae est naturalis ut est dispositio ad animam, immediatius adhaeret materiae. Et tale medium inter omnes formas materiales requirit sola anima rationalis, tamquam aliud genus formae existens plus ceteris elongatum a materia, ut non possit in se habere rationem perficiendi materiam immediate sub ratione esse incompletissimi et maxime materialis, quod est esse mixti.

Ex quo patet quod quattuor rationes praedictae nitentes probare nullo modo pluralitatem formarum substantialium posse esse simul in eodem, licet enim, ut patet ex earum dissolutionibus superius assignatis, quantum est de se, non valent in aliquo composito materiali contra ponentes plures formas naturaliter in quolibet, minime tamen valent in homine.

Quod enim dicit prima illarum quod «in uno non est nisi unicum esse, quod non est nisi ab unica forma quia alia et alia forma substantialis dat composito aliud et aliud esse substantiale», dicendum quod est esse existentiae et subsistentiae. Primum diversificatur et in eodem et in diversis secundum diversitatem naturarum et sic in composito ex una forma et pura materia habet in se diversa esse existentiae, secundum quod diversae sunt naturae materia et forma existentes in composito. Secundum vero esse est unum in quolibet ente uno ab ea forma quae dat ei naturaliter rationem distinctam subsistendi in supposito, et est ab unica forma quando ipsa sola dat rationem subsistendi omnino, et a pluribus quando non datur composito nisi a pluribus, sicut contingit in homine quod inchoative habet ipsum compositum a forma naturali, complete vero a forma supernaturali, et hoc propter gradum dignitatis naturae humanae super cetera materialia. Ex hoc enim contingit ut cum omnes potentiae passivae in materia quae sunt habilitates in ipsa, sic se habent quod singulae unica simplici forma perfici habent ita quod in eis quae a diversis formis secundum gradum et ordinem naturae se habent, semper illa quae est posterior in formis materialibus virtute continet omnes praecedentes habentes diversas virtutes secundum diversos gradus in diversis; et sic ingeniavit natura ut diversas virtutes eidem ¹⁰³ per eandem formam insereret, non per diversas, quae tamen diversis per diversas sunt insertae [diversis], ne fieret per plura quod possibile esset fieri per unum, quod non est naturae opus, quae «*nihil agit frustra, neque deficit in necessariis*», sicut dicit PHILOSOPHUS in II^o Caeli et mundi. Sola autem potentia passiva sive habilitas ad speciem humanam per unicam formam perfici non potuit, quia ad eam virtus aliqua requiritur quae in forma immateriali esse non potest, et aliqua quae non potest esse in forma materiali. Virtus enim mixti quae debet esse in homine, non potest esse nisi in forma materiali educta de potentia materiae, quia non est mixtum nisi ex elementis, neque virtus mixti nisi ex vi elementari. Anima vero rationalis forma immaterialis est, quia virtus intelligendi quae debet esse in homine nullo modo potest esse in forma materiali educta de potentia materiae, ut determinat PHILOSOPHUS III^o De anima. Oportet ergo quod in homine duae sint formae: una naturalis materialis educta de potentia materiae, quae est forma mixti determinata et homini appropriata, et altera supernaturalis immaterialis, hoc est non educta de potentia materiae, quae tamen possit esse forma et actus materiae cum praedicta forma materiali, ut dictum est. Unde et huiusmodi forma immaterialis, quae est anima intellectiva, media est inter formas pure materiales et pure immateriales, ut suprema sit inter materiales quae sunt actus materiae et inter omnino immateriales infima,

medio modo se habens ad utrasque et aliquid commune cum utrisque; habet enim supremas vires formarum materialium in se, ut sunt vegetativum et sensitivum, et inferiorem formarum immaterialium, ut vim intellectivam adminiculo sensuum, et sic mediante anima intellectiva uniuntur materialibus immaterialia, et fit homo per animam intellectualem et substantiam corporalem quae in se coniunguntur <ut> limes universae creaturae. Quae etiam inter se, ut uniantur, habent convenientiam; secundum enim quod dicitur in libro *De spiritu et anima*: «*utriusque similia sunt, corporis scilicet supremum, et spiritus infimum, quibus sine naturarum confusione, personali tamen unione necti possunt facile. Similia enim gaudent similibus. Itaque anima quae vere spiritus est, et caro quae vere corpus est, in suis extremitatibus facile et convenienter uniuntur, id est in phantastico animae, quod non est corpus, sed simile corpori, et sensualitas carnis quae spiritus est corporeus. Sicut enim supremum animae, id est intelligentia sive mens, imaginem et similitudinem gerens sui superioris, id est Dei, unde eius susceptiva esse potuit ad unitatem personalem, sic supremum carnis animae gerens similitudinem ad personalem unionem eius essentiam suscipere potest. Mira societas carnis et animae spiritus vitae et limi terrae. Sicut enim scriptum est, 'fecit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae', dans ei sensum et intellectum, ut per sensum lutum sibi sociatum vivificaret et per intellectum regeret*»¹⁰⁴. Plenum fuit miraculo quod tam diversa et tam divisa ab invicem, ad invicem potuerunt coniungi. Nec minus mirabile fuit quod limo Deus se ipsum coniunxit.

Unde si tam diversae naturae, ut divina et humana, uniri potuerunt vere in unitate esse et personalis subsistentiae quod solum ab una illarum naturarum erit alteri communicatum, ut humanae a divina, quid mirum si caro, quae est forma naturalis cum materia, uniri potuit cum rationali anima in unitate esse et personalis subsistentiae? Quod simul ab ambabus, licet ab una imperfecte et inchoative, ab alia vero complete causatur, et simul ab utraque, ita quod a neutra naturaliter causari posset neque in toto neque in parte priusquam ab altera, neque ab una sine altera, sed tantummodo simul ab utraque et ab una per alteram et cum altera, quemadmodum a duplici trahente secundum virtutem fit unicus et simplex tractus. Et sic quemadmodum in Christo sunt plura esse naturae et a pluribus formis, unicum tantum suppositi, sic et in homine. Cum ergo dicitur in argumento: «in uno non est nisi unum esse», verum est suppositi, possunt tamen plura esse naturae esse in eodem.

Et cum assumitur ad eius probationem quod «esse unum non est nisi ab aliqua forma», verum est loquendo de esse naturae non suppositi, ut visum est. Et sic procedit probatio in aequivoco. Et in tali aequivoco similiter processit ulterior probatio, qua dicitur quod «alia et alia forma substantialis dat aliud et aliud esse substantiale composito», dicendum

quod verum est loquendo de esse naturae, non autem de esse subsistentiae, ut patet ex dictis.

Sed forte dices quod ista responsio non tantum est contra NEGANTES gradus et pluralitatem formarum generaliter in OMNIBUS PROPONENTIBUS eam in homine, sed etiam est PROPONENTIBUS eam in quolibet alio. Illi enim bene concedunt quod in eodem non est nisi unum esse suppositi complete ab ultima forma specifica et inchoative ab aliis praecedentibus, sed ponunt secundum diversas formas in eodem diversa esse naturae secundum gradus et ordinem se habentes in eodem. Sed non est ita; licet enim PONENTES gradus formarum in aliis ab homine possunt ponere ex illis diversa esse naturae secundum diversas formas in eodem, non tamen sicut nos in homine, quoniam ponendo per impossibile — licet minus evidens sit QUIBUSDAM quod sit impossibile — plures formas esse in eodem alio ab homine, necesse est tamen ponere illas eductas de diversis potentiis materiae, ut sint diversae non solum specie, sed etiam quodammodo genere subalterno, quia quod ponantur eadem specie differentes solo numero in eodem, hoc est omnibus apertum et manifestum impossibile. Et sic oportet ponere quod quaelibet illarum formarum per se non cum altera vel per alteram nata sit perficere materiam in imperfecto esse et in gradu naturae determinato secundum singulas potentias materiae, quia propriae formae respondet propriaabilitas sive potentia in materia, ut dicit COMMENTATOR super XII^{um} Metaphysicae. Et per hoc quaelibet illarum formarum, quantum ex se est, constituet compositum et suppositum et hoc aliquid cum materia, dans ei et communicans suum esse substantiale ac si eam sola perficeret. Non solum autem poneret in ea quaelibet illarum esse suum naturae, ut ex omnibus proveniat unum esse suppositi, quia nullam habent in se in perficiendo communicantiam. In homine autem diversae formae non ponuntur productae, neque de eadem potentia materiae, neque de diversis, quia altera illarum tantum educta est de una potentia materiae naturaliter, ut dictum est, altera vero est ab extrinseco infusa per creationem, ut tenet fides et etiam PHILOSOPHUS videtur sentire cum dicit XVI^o De animalibus quod «*solus intellectus ab extra est*». Quae tamen ambae ordinantur ad perficiendum materiam secundum eandem potentiam et habilitatem, ita quod neutra per se, sed una cum altera et non sine altera nata est materiam secundum illam potentiam perficere in aliquo gradu perfecto in actu alicuius esse respondentis illi potentiae. Et ita neutra per se nata est facere compositum aut suppositum aut hoc aliquid cum materia. Unde et corrupta naturaliter illa forma naturali, naturaliter separatur anima a corpore et e converso etiam supernaturaliter anima separata

deficit statim illa forma naturalis, si propriae naturae relinquatur, secundum quod dicit PHILOSOPHUS in fine Iⁱ De anima: «*Anima separata corpus exspirat et marcescit*». Per quod probat ibidem quod «*anima potius continet corpus*» quam e converso. Unde illa forma naturalis, cum manet anima separata, ut posuimus in aliis quaestionibus de Quolibet, hoc non est ex aliqua vi naturali ipsius formae aut naturae indita, sed solum ex vi supernaturali in Deo abscondita, secundum quod AUGUSTINUS distinguit duas potentias activas, secundum quas aliqua fiunt in rebus naturalibus, et duas potentias passivas sibi respondentem in materia vel, ut verius dicamus, duo genera potentiarum activarum et duo passivarum, secundum quod dicitur in sequenti quaestione. Unde et illa forma naturalis supernaturaliter manens, licet facit compositum cum materia et hoc aliquid ut suppositum et det esse suppositi, illud omnino incompletum est secundum naturam, eo quod illa potentia materiae eadem numero adhuc ampliorem perfectionem expectat accipiendam ab anima, quod non facit in aliquo alio ab homine, cum est perfecta per unam formam, ut patet ex praedeterminatis. Unde quemadmodum materia, si ponatur divina potentia agente secundum se existere in actu naturae suae sine forma omnino, tamen non est hoc aliquid neque suppositum nisi incompletissimum et in potentia, et nullum habet esse subsistentiae nisi imperfectissimum, esse autem perfectum habet suae naturae, sic cum divina potentia agente subsistit materia sub illa forma naturali sola in actu, non est compositum nisi imperfectum, imperfectam habens rationem suppositi et hoc aliquid, perfectiorem tamen quam habuit materia sola et nullum esse perfectum dat materiae, et illi composito nisi naturae suae, sed perfecta ratio compositi et suppositi tamquam a complemento habetur ex anima superveniente. Et ex hoc contingit quod forma haec illi formae superveniens accidens non est neque accidentaliter advenit in homine dans esse accidentale, quod sequitur in aliis ab homine propter dictam causam; et hoc idcirco maxime, quia sic dare esse materiae se ipsa sola non est ei naturale, sed praeter vel supernaturale, sicut neque est naturale, sed praeternaturale vel supernaturale materiae, quod agente virtute divina subsistat in actu absque omni forma. Nunc autem quod illud quod advenit rei post eius constitutionem in esse actuali, sit ei accidentale, hoc non contingit nisi quia naturaliter habet in se huiusmodi esse aut naturaliter communicatur ei ab alio. Unde sicut, quia non est naturale sed supernaturale materiae quod per se possit habere subsistere in esse actuali, ideo non sequitur quod formae ei advenientes accidentales sunt, et accidentaliter adveniunt ei, dantes eidem esse accidentale non substantiale, sequeretur tamen illud si esset ei naturale habere secundum se esse in actu absque

omni forma, propter quod OMNES PHILOSOPHI ponentes materiam esse ens in actu, posuerunt omnes formas esse accidentia, sic in proposito, quia illi formae naturali in homine non est naturale, sed supernaturale quod det aliquod esse in actu materiae sine anima rationali, non sequitur quod anima rationalis adveniens illi composito incompleto sit ei accidentalis. Quare neque multo fortius quando simul cum ea advenit materiae, non sequitur quod ei sit accidentalis vel accidentaliter adveniat, aut materiae aut composito ex materia et illa forma naturali, secundum quod natura intelligitur praecedere animam in materia ut dispositio ad ipsam, licet non tempore. Quod tamen necessario sequeretur si naturale esset illi formae dare esse materiae per se sine anima rationali. Propter quod quia omnis formaeducta de potentia materiae per se perficit unam potentiam materiae absque omni alia, et in hoc per se solum quantum est de se naturaliter nata est dare esse actuale materiae, ideo quantumcumque sit imperfectum, omnis forma alia superveniens est accidentalis dans esse non nisi accidentaliter, aut cum quaelibet forma substantialis quantumcumque imperfecta ratio perfectionis adveniens materiae constituat aliquod suppositum et hoc aliquid secundum suum esse erit idem plura hoc aliquid habens plura esse substantialia, ut dictum est supra. 107

Et sic rationes illae quattuor praedictae efficaciam habentes contra PONENTES plures formas in eodem productas ab agente naturali, nullam tamen habent efficaciam contra pluralitatem formarum in homine, quia ponimus unam naturalem et aliam supernaturalem, et ambas respondere eidem potentiae in materia.

Per dicta patet ad alia tria. Cum arguitur secundo quod «*si plures essent formae in eodem, quod secunda adveniret composito quod est hoc aliquid*», dicendum quod verum esset si prima sine secunda nata esset secundum se naturaliter dare actum materiae, quemadmodum contingit in formis pluribus positus in eodem secundum diversas potentias materiae, non autem in formis existentibus in homine, ut dictum est.

Ad tertium dicens quod «*ultima forma non esset eiusdem rationis cum praecedenti*», dicendum quod forma et est natura sive essentia, et est forma. In quantum ergo duae formae in homine sunt essentiae et naturae, non sunt eiusdem rationis, quia essentia unius generabilis est et corruptibilis eteducta de potentia materiae, alterius vero non. In quantum vero sunt formae, sunt eiusdem rationis magis quam quaecumque aliae duae formae naturales, quia informant et perficiunt materiam secundum rationem unius habilitatis et potentiae passivae, quod non faciunt aliae duae, ut dictum est.

Ad quantum quod «*generatio hominis, quia est una, debet terminari ad unam formam*», dicendum quod verum est de producta ex potentia materiae. Tales enim, ut determinatum est, non possunt esse plures in eodem. Sed cum altera est ab extra, bene potest terminari ad duas sub communi ratione perficientes materiam ad generationem compositi, ad quod per se terminatur generatio.

Praeter dictas rationes sunt adductae a QUIBUSDAM philosophantibus ad idem quaedam aliae. Prima talis: si plures sint formae in homine secundum dictum modum, de homine non praedicaretur per eandem formam simplicem genus et differentia, quia diceretur corpus a forma naturali educta de potentia materiae, et vegetabile et sensibile et rationale per formam quae est ab extra. Sed secundum artem PHILOSOPHI in VII^o *Metaphysicae*, si hoc esset verum, definitum non esset unum simpliciter et essentialiter, quod per huiusmodi genus et differentiam definiretur. Homo ergo non esset unus simpliciter et essentialiter, quod falsum est; ergo etc.

Secunda talis: si homo componeretur ex corpore et anima, ut ex partibus differentibus in esse, cum «*pars non praedicatur de toto*», tunc corpus non praedicaretur ut genus de homine.

Ad ista intelligendum secundum illa quae exposuimus de ¹⁰⁸ differentia inter formam quae est altera pars compositi in esse naturae et de forma quae est quidditas rei et essentia expressa per definitionem — diximus enim ibi quod forma quae est altera pars compositi etiam in eis quae componuntur ex simplici materia et simplici et unica forma in esse quidditativo, transformatur secundum rationem et conceptum mentis in duplicem intentionem, scilicet in intentionem formae incompletae et indeterminatae, quae dicitur forma generis et includit in se materiam et intentionem formae quae est illius determinatio et complementum, quae dicitur forma differentiae, quae addita secundum rationem intellectus formae generis ex utraque fit forma completa sive perfecta, quae dicitur forma speciei; et nominant forma generis et forma speciei idipsum re, scilicet formam includentem secundum diversos modos concipiendi in se materiam, propter quod praedicatur genus de specie in quid, sicut indeterminatum de determinato et compositum de composito; forma vero differentiae nominat formam, ut dans esse tali composito determinato, non ut altera pars compositi, sed pars aliqua solius formae, non in esse naturae sed rationis, et propter hoc praedicatur de specie in quale, cum tamen tota forma non praedicaretur de specie vel de toto composito ex materia et forma, dicendo ‘animal est anima’, quia anima non est pars nisi in esse naturae et nominum impositio fit secundum esse quidditativum, cuius partes sunt genus et differentia tamquam

formae —, descendendo ergo ad propositum, dico quod licet in homine sunt duae formae, ut partes compositi distinctae contra materiam, et licet differant re et natura, habent rationem eandem formae in informando materiam et dando esse composito, ut dictum est. Et tota ratio formae existens in duobus differentibus re, cum transfertur in formam speciei secundum esse quidditativum, totum formale in homine transformatur in formam generis et formam differentiae, non ita quod forma generis sive proximi sive remoti dicatur forma de potentia materiae educta — ab illa enim non diceretur homo animal, nec etiam ab illa sola sumitur forma generis quod est corpus — sed totum quod est formale in homine transformatur in formam generis et differentiae, ita quod totum sub ratione incompleti et indeterminati sit forma generis ita quod quanto est forma generis superioris, tanto est sub ratione magis indeterminati. Forma vero differentiae ultimae est ipsa tota essentia duarum formarum sub ratione complementi determinantis, ex quibus componitur forma speciei, ita quod cum dicitur quod homo est animal rationale, ‘rationale’ non sumitur praecise a forma quae est ab extra, sed a tota forma secundum duas naturas, pro illo tamen quod in ea additur super sensibile — non est enim *«differentia nisi qua abundat species a genere»*—; similiter sensibile sumitur in homine pro eo quod addit 109 ‘animal’ super vegetativum et vegetabile; in vegetativo pro eo quod addit super mixtum simpliciter; ita quod secundum hoc istae tres differentiae sequuntur ratione formae supernaturalis in homine et aliae priores ratione formae naturalis, omnes tamen includunt illas duas formas re in suo significato, et hoc non aliter quam si omnes acciperentur ab unica et simplici forma existente in uno et eodem. Et per hoc patet quod non est minor unitas definitionis et partium eius cum definitur homo, quam cum definitur quaecumque alia res, neque maior unitas hominis definiti in quantum in esse quidditativo componitur ex genere et differentia quam aliorum, licet sit differentia in esse naturae, ut dictum est. Immo sicut idem omnino significant secundum formam genus et differentia et species cum sumuntur ab unica forma simplici naturali in aliis ab homine, sic et in homine cum sumuntur a duplici forma, ita quod ‘rationale’ aequivoce accipitur pro substantia animae rationalis et pro potentia eius et pro differentia. Unde sicut in aliis genus et differentia non dicunt multa in actu, neque actus plures in specie, sed eundem omnino, licet diversimode conceptum et secundum ordinem rationis, similiter et contingit in homine. Et secundum hoc iuxta determinationem PHILOSOPHI in VII^o et VIII^o Metaphysicae unitas definitionis et definiti secundum esse quidditativum aequaliter salvatur in homine et in quocumque alio, ita quod ex determinatis ibi nihil valet

quidquid argui possit contra pluralitatem formarum in homine secundum esse naturae.

Per hoc patet ad primum illorum obiectorum, dicendo quod non obstante pluralitate formarum in homine secundum esse naturae, per eandem rationem in esse quidditativo praedicantur de ipso genus et differentia, sicut et de aliis, licet ab una forma simplici sumantur in aliis, in homine vero a pluribus simul modo praedicto.

Per idem etiam patet secundum, dicendo quod corpus quod est genus a toto quod dat esse formale in homine sumitur, licet principaliter ratione partis. Et ideo praedicatur de toto completo et determinato tamquam totum incompletum et indeterminatum. Et dicitur 'corpus' aequivoce de corpore quod est altera pars compositi in homine secundum esse naturale et de corpore quod est totum et genus eius in esse quidditativo, ut dictum est.

Ex quo patet veritas sacramenti, quomodo scilicet transsubstantiatur panis in verum corpus Christi, scilicet in compositum ex materia et forma naturali, et hoc aequaliter Christo vivo et mortuo. Manet enim illa forma naturalis in materia anima separata supernaturaliter, scilicet per virtutem divini suppositi, in quo tota natura humana assumpta erat, quod *«numquam dimisit quidquid in re semel assumpsit;»* et hoc erat quidquid pertinebat ad veritatem humanae naturae. Patet etiam quomodo idem corpus numero erat Christi in homine mortui et vivi, ab unitate scilicet formae, non solum ex relatione ad eandem formam, ut dicit modus superius improbus.

<AD ARGUMENTA>

Ex dictis patet responsio ad obiecta.

Ad primum quod sunt partes plures definitionis et definiti quae sunt formae, dicendum quod illa pluralitas est formarum in esse quidditativo non secundum naturam rerum, sed secundum intentionem rationis. Et ideo in nulla re arguit hoc pluralitatem formarum in esse naturae, ut patet ex dictis.

Ad secundum quod tunc idem esset plura in actu et secundum esse, similiter patet plane ex dictis.

QUAESTIO 14

UTRUM IN MATERIA SIT RATIO SEMINALIS, QUAE EST FORMAE INCHOATIO

Circa secundum arguitur quod sit ponere dicto modo rationes seminales in materia respectu formae generandae ex ea, quoniam aliter generatio formae esset creatio, quia etsi dicatur generari ex materia, ipsa tamen materia nihil est formae, et sic forma generaretur ex eo quod nihil est secundum esse formae, et sic ex nihilo.

Contra: COMMENTATOR dicit super VII^{um} Metaphysicae quod definitio accidentis est ‘duo in actu’ et hoc propter formam accidentalem superadditam formae substantiali. Definitio vero substantiae est tantum ‘unum in actu’. Nunc autem si esset formae seminarium in materia quod est aliquid formae, cum per generationem aliquid formae secundum substantiam acquiritur quod est aliud ab illo quod praecessit — aliter enim forma esset antequam generaretur — tunc necessario definitio substantiae vere esset ‘duo in actu’, propter duo substantialia secundum formam. Ergo etc.

<SOLUTIO>

Dicendum ad intellectum huius quaestionis quod ista quinque se habent per ordinem in eodem: materia, potentia, subiectum, ratio seminalis, et semen. ‘Materia’ nominat substantiam quandam absolutam in quantum materia est, differentem per essentiam a qualibet forma et a qualibet dispositione formali, et est fundamentum susceptivum omnium.

‘Potentia’ vero nominat essentiam materiae sub quodam respectu ad formas suscipiendas sub indifferentia ad omnes, et hoc in quantum nec est in motu vel transmutatione ad aliquam illarum nec similiter in actu sub aliqua earum, nec ut determinata sive disposita ad transmutationem in aliquam formam determinatam. Et sic ‘potentia’ nominat respectum fundatum in essentia materiae, et ex se, non ex aliquo alio existente in materia differente re ab ipsa, quemadmodum similitudo habet esse in homine albo ex respectu ad alium album, per suam albedinem quam habet in se. Et haec est potentia pure passiva, ad quam habet reduci omnis ratio potentiae passivae, ut determinat PHILOSOPHUS in V^o et in IX^o Metaphysicae.

‘Subiectum’ vero appellatur ipsa materia cum potentia iam dicta, et hoc in quantum est actu sub tali forma, ut per illius corruptionem unica transmutatione et immediate potest transmutari in alteram formam. Hoc enim non contingit semper. Materia enim aliquando est sub una forma a qua non potest per eius corruptionem immediate transmutari unica transmutatione, et ab unico transmutante in quandam

aliam formam determinatam, nisi prius et immediatius transmutetur a priori forma in quandam aliam et ab illa immediate in formam illam determinatam. Verbi gratia, secundum quod dicit PHILOSOPHUS in IX^o Metaphysicae, terra immediate non potest transmutari per artificem in idolum, sed necesse est quod primo per agens naturale transmutetur in cuprum, et de cupro per artificem immediate potest fieri idolum. Et secundum quod dicit COMMENTATOR super VIII^{um} Metaphysicae, «*aqua non est materia aceti, donec primo habeat formam vini*», et hoc quia materia sub forma aquae existens non potest transmutari immediate unico agente naturali ut de aqua fiat acetum, sed prius transmutari oportet ad formam vini, et per illius corruptionem potest fieri sub forma aceti. Et secundum hoc PHILOSOPHUS in VIII^o Metaphysicae distinguit duos modos materiae, quia quaedam est materia *secundum* formam, quaedam vero *secundum corruptionem* formae. Secundum formam, quemadmodum aqua est materia aceti mediante forma vini, cuius est susceptibilis materia aquae; *secundum corruptionem* formae, quemadmodum *vinum* est *materia aceti* per suae formae *corruptionem*. Et secundum hoc distinguit duplicem potentiam materiae passivam, propinquam scilicet quae est ad formam ordinata per unicam transmutationem, et remotam quae per plures. Potentia primo modo¹⁴³ est simpliciter potentia et debetur materiae secundo modo. Potentia vero secundo modo non est potentia simpliciter et debetur materiae primo modo, secundum quod dicit COMMENTATOR IX^o Metaphysicae: «*Materia quae potest simpliciter, non indiget in hoc quod exeat in actum, nisi uno motore*». Materia autem quae non dicitur posse simpliciter, sed per potentiam remotam, exit in actum per plures uno secundum remotionem et propinquitatem, ita quod aliquando requiruntur plures, aliquando pauciores. Materia primo modo dicitur materia tantum propter potentiam remotam, et non subiectum. Materia vero secundo modo dicitur subiectum propter potentiam propinquam, sed non eodem modo, quoniam secundum COMMENTATOREM in VIII^o Metaphysicae ipsa quandoque est subiectum diversarum formarum eodem termino, ut scilicet vicissim et immediate transmutatur ab una in alteram, et e converso, quemadmodum prima materia sub forma cuiuscumque quatuor elementorum est in potentia ad alia. Quandoque vero est subiectum eorum non eodem termino, ut scilicet non vicissim fiat immediata transmutatio ab una in alteram, et e converso, quoniam quando materia «*est vinum actu, est acetum in potentia et non quando fuerit acetum in actu, est vinum in potentia. Acetum enim non revertitur in vinum, donec resolvatur in elementa*», et similiter est de vivo et mortuo.

Etiam est hic advertendum quod materia dicitur subiectum secundum triplicem statum: uno scilicet priusquam actu transmutatur ad formam, et dicitur subiectum absolute; alio in quantum iam actu transmutatur ad formam, et tunc dicitur quod est subiectum generationis et ens in potentia, medium inter non-ens purum, quod nihil est omnino, et ens simpliciter, ut vult PHILOSOPHUS in II^o Metaphysicae et in V^o Physicorum, et similiter PLATO in Timaeo; tertio modo in quantum actu est sub forma, et tunc habet in actu esse illius formae, ad quam quantum est de se erat in potentia habens solummodo actum suae essentiae quem recepit a creante, secundum quem materia est ingenerabilis et incorruptibilis, generatione dico et corruptione naturali secundum PHILOSOPHUM in fine Iⁱ Physicorum. Secundum enim actum quem habet a forma per accidens est generabilis et corruptibilis secundum generationem formae et compositi ex ea, ut vult PHILOSOPHUS in VII^o et VIII^o Metaphysicae.

Ratio autem seminalis, secundum quod de ea OMNES consentiunt, est quiddam in ea aliud ab eius substantia quod inclinatur et determinatur materiam in transmutationem ad actum formae, secundum quod dicit AUGUSTINUS IX^o Super Genesim cap.^o XXII^o: «*Omnis naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas, secundum quas quid de¹⁴³ fieri possit vel non possit. Ex his velut primordiis rerum omnia quae gignuntur suo quoque tempore exortus processusque sumunt. Super hunc autem modum cursumque rerum naturalem potestas Creatoris apud se habet de his omnibus facere aliud quam eorum quasi seminales rationes habent, non tantum id quod in eis posuit, ut de his fieri vel ab ipso possit*», scilicet secundum cursum communem naturae.

‘Semen’ autem proprie appellatur subiectum quod est materia, habens in se rationem seminalem per alicuius formae determinationem, ita quod non nisi sub illa forma habet ratio illa esse in materia, quemadmodum sperma est semen hominis et granum tritici et nucleus arboris, et hoc propter illud seminale existens in eo sub illa determinata forma, secundum quod dicit AUGUSTINUS III^o De Trinitate cap. 8^o: «*Alia sunt semina iam conspicua oculis nostris ex fructibus et animantibus. Alia vero sunt occulta velut seminorum semina. Ecce brevissimus surculus semen est. Huius autem semen, eius generis granum. Iam vero huius grani semen quamvis oculis videre nequeamus, ratione tamen conicere possumus*». Unde semen proprie loquendo est ratio seminalis in materia, sive potius materia cum vi seminaria sine forma aliqua determinata ad generandum propagata, ut ubicumque sit semen, et ratio seminalis, non e converso. Communiter tamen omne habens in se rationem seminalem ‘semen’ dicitur, secundum quod dicit AUGUSTINUS ibidem: «*Omnium rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in istis corporeis mundi huius*

elementis latent». Et infra: «*Quoniam quaecumque nascendo ad oculos nostros exeunt ex occultis seminibus accipiant primordia et incrementa debitaе magnitudinis, distinctiones quoque formarum ab originalibus tamquam relativis sumunt*».

De rationibus autem seminalibus non distinguendo, sed generaliter in generatione omnium ipsas ut primordia ponendo in materia, proposita est quaestio utrum ipsas oporteat ponere sicut formarum inchoationes in materia, quae sunt per essentiam aliquid formae generandae. Necesse enim habemus secundum aliquem modum ponere eas, si ponamus aliquid fieri, non per violentiam aut non per creationem, sed per naturam, et hoc sicut ex materia. Si enim nihil conferat passum, non est generatio neque actio naturalis, sed violenta si contra agat, ut contingit cum lapis proicitur sursum; aut est creatio, ut contingit in animae rationalis infusione in corpore. Patet ergo quod in generatione conferat aliquid passum. Et illud quo confert est id quod ratio seminalis et principium naturale intra, quo transmutatio dicitur naturalis. Et cum «*natura est principium primum et causa movendi et quiescendi id in quo est per se, non per accidens*», ut dicitur in II^o Physicorum, et hoc dupliciter secundum PHILOSOPHUM in eodem, secundum quod 'natura' dicitur materia et similiter forma: materia, ut subiectum recipiens in se transmutationem et formam per transmutationem; forma vero ut agens eam. Cum igitur ratio seminalis sit principium naturalis generationis, aut ergo se habet ex parte materiae tantum aut ex parte formae tantum aut ex parte utriusque. Et quamquam ALIQUI non attendentes, ut oporteret, ad significatum nominis, dicant quod pertineat ad materiam tantum, ut nihil aliud sit quam potentia siveabilitas in materia ad formam, aut quod pertineat ad utrumque simul, ut nihil aliud sit quam potentiae activae in rebus naturalibus cum suis passivis, tamen si ad naturam rei significatae attendamus, plane apparet nobis quod pertinet solum ad naturam formae; eo enim quod formae proprium est agere, pati autem alterius potentiae, ut dicitur in libro De generatione, omne quod habet rationem agentis, ad naturam quae est forma pertinet. Tale autem est ratio seminalis. Est enim ratio seminalis potentia et vis activa ducens ad speciem id in quo est, ut vere possit dici natura, quemadmodum in II^o Physicorum dicitur «*natura quo pullulat pullulans*», et est in eo, secundum quod haec sonant omnia verba AUGUSTINI de principiis seminalibus in III^o De Trinitate et in IX^o Super Genesim, et alibi per totum.

Sed de huiusmodi ratione seminali in materia quid hic appelletur et quid per hoc intelligere debeamus, de hoc est difficultas quaestionis, dicentibus ALIQUIBUS quod ratio seminalis sit aliquid formae existens in materia naturaliter per creationem, ingenerabile et incorruptibile per

naturam, sicut est et ipsa substantia materiae, et quod illud, ut est sic in materia, est quiddam in potentia ad recipiendum perfectionem per agens generans, educens ipsum ad actum per materiae transmutationem. Aliter enim, ut dicunt, generaretur forma in materia ex nihilo, et non generaretur aliquid ex aliquo, cuius contrarium, ut dicunt ad confirmationem sui propositi, determinat PHILOSOPHUS in VIII^o Metaphysicae, respondens quaestioni qua quaeritur, cum cuprum et rotundum sunt duo, quid erit causa ut sphaera sit unum quae est ex his, dicens: «*Causa illius est quod illud quod est in potentia in actu fit ab agente in omnibus in quibus est generatio. Non enim est aliud causatum, sed erit illud quod est in potentia in actu sphaera*». Ubi dicit COMMENTATOR: «*Id est, causa illius unitatis est, ut transmutetur illud quod est in potentia donec fiat in actu sub agente, scilicet sub extrahente ipsum de potentia in actum. Est igitur hic aliquid unum quod primo est in potentia et post transfertur de potentia in actum. Translatio enim non largitur ei multitudinem, sed perfectionem in esse. Et hoc intendebat cum dixit: 'Non enim est aliud causatum', id est non est hic aliud causatum ab agente ab eo in quod agit, sed illud idem, scilicet quod est sphaera in potentia, fit sphaera in actu, cum agens extrahit ipsum de potentia in actum. Et haec duo dant esse rei quod significat definitio in omnibus rebus habentibus materiam et formam*». Sic ergo dicunt quod causatum sive generatum non est aliud ab eo in quod agit agens¹¹⁵, «*nec translatio de potentia in actum largitur ei multitudinem, sed perfectionem in esse*». Sicut ergo generatum est compositum perfectum in esse ex materia et forma, sic et illud ex quo generatur compositum est ex materia et forma in esse imperfectum, ut ratio seminalis sit essentia formae imperfectae, et per generationem ei acquiritur essentia complementi eius quo habet esse perfectum, ut haec duo contineat definitio sicut partes formae, secundum determinationem PHILOSOPHI in VII^o Metaphysicae. Et quod illae partes sunt genus et differentia, ex quibus constituitur forma speciei, ut secundum hoc ratio seminalis dicatur forma materialis incompletissima materiae communicata, ex qua per agens naturale sicut per actuale ex potenciali gradatim et secundum ordinem educantur omnes formae posteriores usque ad ultimam completivam, dicente COMMENTATORE super illud IIⁱ Metaphysicae: «*In fundamento naturae*». Cui etiam, ut dicunt, «*ratio videtur congruere, quia materia id quod est in potentia est, et singulare compositum id quod est in actu est. Universale autem quasi medium quodammodo est aliquid in actu, quia est forma, et quodammodo in potentia, quia est incompleta*». Et ideo debet materia educi de potentia in actu procedendo a formis universalibus ad singulares. Cui etiam videtur concordare «*progressus cognitionis naturalis nostrae*», cui secundum PHILOSOPHUM in I^o Physicorum «*innata est via ab universalibus confusis ad determinata*», ut secundum

hoc ratio seminalis dicatur quodammodo forma universalis, non praedicatione, sed causalitate, quia scilicet multae formae possunt produci ex ipsa. Primo illa quae habet rationem magis universalis et sic deinceps. Dicit enim PHILOSOPHUS XVI^o De animalibus quod «embryo prius est animal quam homo». Et ad huius positionis suae confirmationem adducunt omnia dicta AUGUSTINI de rationibus seminalibus in III^o De Trinitate et in IX^o Super Genesim, quae videntur praedicta sonare, ut dicunt, in quibus tamen numquam inveniunt seminalem rationem vocari 'formam' vel 'inchoationem', sed semper eam nominat vel 'vim' vel 'potentiam' vel 'virtutem' vel aliquid huiusmodi, quod principii activi importat rationem, ut dictum est.

Sed huic opinioni obviant difficultates plurimae. Si enim aliquid formae sit in materia ante generationem ex qua habet generari forma perfecta et completa in esse et in quam per corruptionem habet resolvi ne sit generatio ex nihilo et corruptio in nihilum, de illo quod acquiritur per generationem super id quod naturaliter est inditum materiae, quaero utrum re sit idem cum illo quod inditum est, differens solum penes esse completum et incompletum ab eodem, aut aliquid aliud re. Si primo modo, tunc generatio naturalis non esset transmutatio in substantiam, sed in esse eius non substantiale, sed accidentale, quia ab una forma¹¹⁶ substantiali secundum rem non est nisi unum esse substantiale quod dat illi forma per suam substantiam statim cum habet esse in materia. Aut si esset idem esse substantiale prius habitum per esse formae in materia et post per transmutationem naturalem acquisitum differens penes completum et incompletum, tunc esse substantiale reciperet magis et minus, et ita forma quaelibet materialis in substantia sua magis et minus reciperet, quia esse substantiale semper uniformiter sequitur formam substantialem, et sic forma substantialis reciperet magis et minus, quod falsum est, ut patebit in sequenti quaestione.

Et iterum, si esset inchoatio formae in materia ante generationem, tunc non esset subiectum generationis ens in potentia et materia pura, sed compositum ex materia et forma, et ita ens in aliquo actu. Omne autem adveniens enti iam in actu constituto naturaliter in esse per formam, accidens est ei, secundum quod dictum est in quaestione praecedenti, et ita esse illud esset accidentale, ut prius, et sic generatio potius esset alteratio quam generatio. Praeterea de illo esse quaero aut est res aliqua absoluta, aut respectus quidam in re quae subiecta est et absoluta. Non secundo modo, quia cum relatio non est per se terminus motus aut transmutationis, oporteret aliquid aliud per se generari in materia quam illud esse super quod fundatur, de quo esset quaestio quae et de illo esse et erit processus in infinitum, aut stabitur in absoluto. Si

igitur ponatur res absoluta, tunc revertitur prima quaestio, an sit idem re cum forma quae praecedat in materia, aut aliud. Si sit idem re et esse quoddam eius, ergo idem re absoluta prius esset in re quam esse ei in re per generationem acquireretur et esset idem in re prius et posterius se ipso. Si ergo forma sive esse aliquod acquiratur per generationem super rem illam quae est ratio seminalis in materia et forma aliqua, oportet quod sit re absoluta alia ab illa, ita quod nihil essentiae suae praecedat in materia, immo quod per essentiam differt a forma praecedente in materia, sicut et ab ipsa materia. Et de illa quaero an de aliquo generetur quod cadit in essentiam suam, aut de nihilo. Non de aliquo, quia per positionem forma praecedens in materia per essentiam differt ab ista, et ita non cadit in eius essentiam, et similiter differt per essentiam a materia. Ergo generabitur de nihilo, non minus quam si nulla forma ponatur praecessisse in materia. Sequitur ergo consimilis difficultas de generatione huius formae quae ponitur esse complementum sicut est de generatione formae absque eo quod aliquid eius praecedat ipsam in materia. Sicut ergo propter illud difficile non negatur generari forma ex materia habente aliquam formam, neque debet negari propter idem generatio formae ex materia nuda. Praeterea de ista secunda forma quae ponitur generari ex materia iam informata alia forma, cum non generatur forma nisi de potentia materiae, nec habet esse in materia nisi fundata in aliqua potentia passiva materiae, quaero aut generatur de eadem potentia materiae in qua fundata est praecedens forma, aut de alia. Si de eadem, cum secundum COMMENTATOREM super XII^{um} M e t a p h y s i c a e, ut dictum est in praecedenti quaestione et dicitur in sequenti, potentiae in materia sunt secundum species rerum specialissimas, oportet ergo quod eiusdem speciei specialissimae sit forma generata cum praecedenti. Aut ergo sunt eadem re secundum numerum aut diversae. Si eadem et differunt secundum completum et incompletum, talis autem differentia in eodem numero non potest esse nisi secundum magis et minus, forma ergo substantialis susciperet in specie specialissima magis et minus. Si vero sunt numero diversae, ergo eiusdem speciei plura individua sunt simul in eodem secundum idem, ut duae albedines, quod est impossibile.

Praeterea sive sunt eadem forma numero sive diversa, cum necessario sunt eadem specie, et ab eadem specie secundum rem non potest sumi forma generalissimi, subalterni et specialissimi, si ratio generalissimi, subalterni et specialissimi fundetur super formas diversas re differentes, ergo in eodem generato per naturam nullo modo dicemus esse rationem generalissimi et subalterni, sed specialissimi solum, quod falsum est. Si vero de alia potentia materiae generata sit forma secunda,

oportet ergo secundum iam dicta quod differant ab invicem, ut species specialissimae, sive ambae ponantur in aequali gradu dignitatis naturae sive in diverso. Et ita sicut ab una illarum non potest sumi ratio generis generalissimi aut subalterni, sed specialissimi tantum, similiter neque ab altera. Et sic ut prius in nullo generato per naturam esset ratio generalissimi et subalterni, sed specialissimi tantum, ita quod unum et idem secundum materiam esset duo secundum species specialissimas. Et iterum, cum una illarum non perficit materiam mediante altera, etsi una sit in gradu naturae imperfectior altera, neutra tamen alteram perficit, quia perfectum et imperfectum debent esse eiusdem naturae in numero. Immo quaelibet earum habet in se gradum suae perfectionis naturalis determinatum, cui nihil potest apponi per aliquid alterius speciei, quemadmodum maior perfectio in sensibili nihil potest addere in arbore super perfectionem vegetabilis, immo utrumque secundum suam naturam est in summo perfectionis suae et in indivisibili, ut videbitur in quaestione sequenti. Et sic ex istis duabus formis nihil constituitur tamquam procedens ab esse incompleto sub prima forma ad esse completum sub secunda.

Et praeterea cum ista secunda forma educatur de alia potentia materiae quam sit illa in qua fundata est prima, quaero utrum in ¹¹⁸ materia secundum eandem potentiam activam fundata erat aliqua ratio seminalis ex qua ista secunda educitur, aut non. Si non, ergo ad generationem formae de materia non oportet quod in materia praecedat omnino forma, ut principium seminale, quia qua ratione praecederet generationem unius et alterius. Ergo universaliter propter generationem formae ex materia, non oportet ponere formam praecedere, ex qua generatur tamquam ex incompleto, ne fiat generatio ex nihilo. Immo si hoc esset fieri formam ex nihilo quod non fit ex forma praecedenti in materia, tunc oportet quod omnis generatio sit creatio et fiat ex nihilo, non obstante eo quod ponamus formam aliquam praecedere in materia formam generativam.

Si autem dicatur contra dictum fundamentum naturalis philosophiae, quod scilicet omnis forma substantialis generetur immediate ex aliqua potentia passiva materiae, dicendo quod non generatur forma aliqua de materia, sed de forma incompleta concreata materiae, quae licet sit una numero in quacumque materia, tamen ab ea sumitur ratio communissimi praedicabilis, ut entis vel substantiae et huiusmodi, et ab illa per agentia generantur aliae formae usque ad formas ultimas, a quibus non accipitur nisi ratio speciei specialissimae, ut de forma entis huius existente in materia generetur forma huius substantiae, et de illa huius corporis, et de illa huius mixti, et de illa huius vegetabilis, et de illa

huius animalis, et de illa huius equi, ut sint omnes re differentes non solum ratione, secundum quem modum ponunt ALIQUI gradus formarum in omnibus rebus naturalibus, contra istam positionem argutum est sufficienter supra in quaestione praecedenti, quantum pertinuit ad quaestionem illam. Sed quantum pertinet ad quaestionem istam, arguo hic secundum hunc modum. Si de forma prima, quae sit *a*, generetur secunda quae sit *b*, et differunt re, aut ergo ipsius *b* antequam generaretur praecessit aliquid in materia, aut nihil. Si aliquid, et per positionem, illud non est substantia materiae neque aliquid eius quod est a prima forma, oportet ergo quod sit aliquid aliud, et cum *b* sit forma quaedam, oportet ergo quod illud sit aliquid secundum formam differens re ab *a*, quia ipsum *a* differt a toto *b*. Illud ergo ipsius *b* vocetur *c*. De quo quaero utrum praecessit in materia generationem ipsius *b* concreatum in materia, aut est generatum in illa? Si generatum, cum per positionem nihil sui sit *a*, quaero utrum aliquid sui praecessit in materia, aut nihil. Si aliquid, de illo erit eadem quaestio et erit processus in infinitum, aut stabitur quod cum generatur, nihil sui praecessit in materia per generationem. Ergo eadem ratione si *b* ponitur generari ex *a*, nihil sui oportet poni quod praecedat in materia per generationem. Si ergo aliquid sui ut *c* praecedit in materia, oportet quod hoc sit per ¹⁴⁹ creationem, ut non solum oportet *a* formam poni concreatam materiae, quae nihil est ipsius *b*, sed etiam *c* formam, quae ponitur esse aliquid ipsius *b*. Quod si sic ponitur, cum res potius dicatur generari ex aliquo sui quam non sui, potius ergo dicetur *b* generari de *c* quam de *a*. Propter generationem ergo *b*, ne generetur de nihilo, non oportet poni tamquam eius seminarium *a* materiae concreatum, sed sufficit *c*.

Sed tunc quaero, si *c* sit aliquid ipsius *b* et *b* generetur ex *c*, aut ergo secundum id sui quod est *c*, aut secundum aliud et sit illud *d*. Si primo modo, ergo idem generabitur ex se ipso, et erit concreatum materiae et generatum in materia, et prius et posterius in duratione se ipso, quae omnia sunt impossibilia. Si secundo modo, tunc quaero utrum *c* sit aliquid ipsius *d*, vel nihil. Si aliquid, revertetur idem processus ad impossibile, qui habitus est ponendo *c* esse aliquid ipsius *b*. Oportet ergo, si *d* generetur ex *c*, quod generetur ex eo ut ex illo quod nihil sui est, ergo eadem ratione standum est in primo, quod *b* generetur ex *a* tamquam eo quod nihil sui est. Si ergo hoc appelletur 'creari' et 'fieri ex nihilo', non obstante positione quae ponit inchoationes formarum in materia tamquam principia seminaria, necesse est quod generatio naturalis sit ex nihilo, hoc est ex eo quod non est aliquid sui.

Ad istud ergo vitandum non oportet ponere principia seminaria in materia, quoniam non minus fit forma ex nihilo sui ponendo huiusmodi

inchoationes formarum, quam si non ponantur, et ponatur forma generari immediate ex materia quae nihil sui est, ut multo rationabilior sit positio ponens quod principia seminaria sint potentiae passivae sive habilitates existentes in materia ad formam, quam ponens principia seminaria esse inchoationes formarum.

Idcirco ergo est alia opinio, et omnino contraria dictae opinioni, scilicet PONENTIUM quod prima materia omnino est in potentia et nihil formae habens rei generandae ante generationem et quod per generationem habet quidquid formae ei inest. Qui dicunt quod licet prima materia sit ingenerabilis et incorruptibilis et omnino intransmutabilis in sua essentia ab esse in non esse, actione transmutationis naturalis, sicut dicitur in I^o Physicorum et in II^o Metaphysicae, transmutatione tamen quae est creatio, quocumque modo creatio transmutatio dici debeat, accepit in principio temporis esse a Deo, secundum quod exponunt SANCTI illud «*In principio creavit Deus caelum et terram*», cui Deus non solum contulit esse in natura sua et essentia qua est id quod est, sed etiam contulit in sua essentia tale esse sive talem gradum in natura essendi, ut non solum esset in natura materiae secundum se id quod est, quemadmodum et forma quae est intelligentia in natura formae est secundum se id quod est, sed etiam contulit ei potentiam recipiendi formam per sui transmutationem, substantia sua manente, et hoc non unico modo tantum, sed duplici: uno scilicet modo ab agente naturali modo naturali, alio modo ab ipso Deo agente modo supernaturali, secundum quod haec est sententia AUGUSTINI plane Super Genesim, ut iam dicetur. Ex quibus aperte apparebit contra intentionem AUGUSTINI esse quod inchoatio aliqua formae in materia sit seminalis ratio. Quod apertissime ex hoc convicimus, quoniam si rerum omnium producendarum naturaliter essent in materia principia seminaria dicto modo ex prima creatione, cum naturaliter ex qualibet materia cuiuslibet rei naturalis quodlibet habet fieri, licet per multas transmutationes medias, quaelibet ergo forma cuiuslibet rei generandae ex materia esset in materia seminaliter. Quidquid ergo Deus facit ex materia naturali in rebus naturalibus, licet non secundum communem cursum naturae, quod tamen alias naturaliter posset fieri ex ea et secundum cursum naturae, semper habet formae inchoationem in materia, et sic licet ageret Deus id supernaturaliter, tamen non ageret nisi ex seminalibus rationibus, sicut et natura, formam scilicet incompletam existentem in materia perducendo ad complementum. Et iterum: cum Christus ut homo eiusdem naturae est cum ceteris hominibus sicut formarum aliorum hominum sunt in materia rationes seminales ad ipsos generandos ex materia, similiter et formae Christi hominis. Quare cum

materia non habet esse sine illa seminali ratione, eo quod naturaliter est sibi indita a creatione in quocumque patrum suorum, ergo fuit Christus homo secundum rationem materialis substantiae, et rationem rationis seminalis similiter sicut et alii, et tunc similiter a quo descendit secundum rationem substantiae materiae, et similiter secundum rationem seminale, si dicta inchoatio formae naturalis in materia esset seminalis ratio. Consequens est falsum, ergo et antecedens. Probatio assumptae est ex illo quod dicit AUGUSTINUS X^o Super Genesim cap.^o 27^o: «*Non parum me movet quamvis nullius anima sit in lumbis patris sui, secundum carnem tamen in lumbis Abrahae constitutum Levi determinatum, et ibi constitutum secundum carnem Christum non decimatum. Secundum rationem quippe illam seminale, ibi fuit Levi, qua ratione per coitum venturus erat in matrem, secundum quam rationem non ibi erat Christi caro, quamvis secundum ipsam ibi fuerit Mariae caro. Quapropter nec Levi nec Christus in lumbis Abrahae secundum animam, secundum vero carnem et Levi et Christus*».

Sic ergo omnino negamus formarum inchoationes esse in materia, negamus etiam illas ab AUGUSTINO dici principia seminaria. Ipse enim non ponit quod caro ab alia forma sit corpus et ab alia caro, secundum quod dicit super illud <Ad> Colossenses IIⁱ «*In exspoliatione corporis carnis*», Glossa: «*id est corporis quod est caro*». Non igitur duas res intelligi voluit, quasi aliud sit caro, aliud corpus carnis, sed quia non omne corpus caro, per quod aperte vult quod ab eadem forma est corpus et caro, quod est et contra ponentes gradus formarum et contra ponentes inchoationes formarum. Sed dicimus quod materia de se nullam potentiam habet nisi passivam. Non dico receptivam tantum, quasi forma in ipsa generari possit et recipi absque omni sui transmutatione, sicut locus est in potentia passiva receptiva locati. Si enim sic esset formae productio in materia, non esset generatio compositi, sed solius formae creatio, ut dicit COMMENTATOR super XII^{um} Metaphysicae. Sed materia est in potentia passiva ad formam, ut de ipsa per suam transmutationem possit forma in composito produci per agens et generari compositum. Et propter huiusmodi potentiam ex parte materiae generatio est naturalis, quia naturaliter per suam transmutationem nata est ab agente transformari in illius speciem, ut de non-formato fiat formatum, quemadmodum cera mollis, quantum est ex se, est in potentia ad recipiendum per suam transmutationem ex impressione sigilli figuram sibi similem, ut de non-figurato fiat figuratum. «*Mollis enim cera et ad formandum facilis, etiam si artificis et plastae cessent manus, tamen virtute est totum quidquid esse potest*», ut dicit HIERONYMUS in prologo Galeato. Huiusmodi autem transformationem materia nata est suscipere per oboedientiam naturalem potentiae suae passivae ad agens, quae

multiplicatur secundum multitudinem formarum materialium quarum est susceptiva, secundum quod dicit COMMENTATOR super XII^{um} Metaphysicae: «Unumquodque entium fit ex potentia propria, eo quod numerus potentiarum sit sicut numerus specierum entium generabilium, quia materia est una secundum subiectum et multa secundum habilitates». Unde vocant ALIQUI huiusmodi potentias rationes oboedientiales. Et est talis potentia duplex in materia, secundum quod duplici agenti nata est oboedire et forma ab ipso impressa informari: una qua nata est oboedire agenti naturali secundum naturales leges sibi naturaliter inditas; alia qua nata est oboedire agenti supernaturali secundum supernaturales leges, quas rebus non indidit, sed sibi reservavit, ut dictum est supra secundum AUGUSTINUM IX^o De Trinitate cap.^o 25, ubi etiam dictum suum exponit subdens: «Est modus quo illa herba sic germinat, sic illa aetas parit, illa non parit, horum et talium modorum rationes non tantum in Deo sunt, sed ab illo etiam rebus creatis inditae atque concreatae, ut aut lignum de terra excisum, aridum, perpolitum, sine ulla radice, sine terra et aqua repente floreat et fructum gignat, ut per inventutem sterilis femina in senectute pariat, et si qua eiusmodi sunt. Dedit quidem naturis quas creavit ut ex eis fieri haec possent. Neque enim ex eis vel ipse faceret, quod ex eis fieri non posse ipse praefigeret, quoniam se ipso non est nec ipse potentior. Verumtamen alio modo dedit ut non haberent in motu naturali, sed in ~~in~~ ¹²² quo ita creata essent ut eorum natura voluntati potentiori alius subiacet. Habet ergo Deus in se absconditas quorundam factorum causas», dico activas, «quas rebus conditis non inseruit», sed passivas solum eis respondentes, «easque implet non illo opere providentiae quo naturas substituit ut sint, sed quo eas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit».

Huiusmodi autem potentiae passivae in materia oboedientiales, sive respectu agentis naturalis sive supernaturalis, rationes seminales dici non possunt, quia ratio seminalis principium agendi est, non patiendi. Propter quod PHILOSOPHUS in II^o Physicorum, V^o et VII^o Metaphysicae, et generaliter ubicumque loquitur de causis et principiis rerum naturalium, semper computat semen inter causas agentes et moventes, et quomodo hoc, iam exponetur. Nec etiam rationes seminales possunt dici leges divinarum operationum circa res naturales, quas eis non indidit, sed penes se reservavit, quia ratio seminalis est principium operationis naturalis, et ideo debent esse in rebus inditae. Et sic rationes illae in Deo absconditae proprie dicuntur rationes causales, quibus etiam res produxit ab initio absque omni materia praecedente. Illae vero quae sunt rebus inditae ut principia actionum naturalium proprie dicuntur rationes seminales, quae etiam in quantum sunt principia rerum naturalium, etiam vere dicuntur rationes causales, causatae tamen ab aliis quae sunt in Deo absconditae. Causales autem

rationes appellat AUGUSTINUS eas, cum dicit in fine IXⁱ Super Genesim: «*In mundo sunt absconditae causales rationes omnium rerum naturaliter oriturarum, sicut absconditus erat Levi in lumbis Abrahae*».

Sed huiusmodi rationes causales activas ALIQUI dicunt esse rationes seminales secundum esse completum quod habent in rebus perfectis in suis formis quibus natae sunt agere, et non solum activas, sed etiam passivas ut quod principia seminalia sive *rationes seminales dicantur* omnes *virtutes completae activae* in rebus naturalibus et caelestes et elementares *cum propriis passivis*. Et quod *dicuntur* secundum ILLOS *rationes seminales, non propter* rationem alicuius *imperfectiois* existentis in eis, vel eis annexae, quemadmodum imperfecta est *virtus formativa in semine, sed quia huiusmodi virtutes* primis individuis rerum creatarum *collatae* erant, ex quibus quasi ex quibusdam seminibus alia et consimilia per temporis progressum producerentur. Sed cum semen ex ratione seminis dicat quid imperfectum et in potentia ens, et ratio seminalis ut seminalis rationem activam non dicit nisi ut seminis est, haec autem non est ratio activa completa, ut alicuius iam perfecti in actu per formam, sed ut habentis solum in potentia formam, quoniam ut dicit PHILOSOPHUS VII^o Metaphysicae: «*In semine est forma in potentia*», et ibidem: «*Semina dant formas rerum generatarum ex seminibus per formas quas dederunt semina generantia*». Et supra XII^{um} dicit COMMENTATOR: «*Virtutes in seminibus quae faciunt animam non sunt animatae in actu, sed in potentia, sicut domus quae est in anima aedificatoris est domus in potentia, non in actu. Et ideo Aristoteles facit assimilationem de istis virtutibus ad virtutes artificiales*», idcirco ergo nec rationes activae perfectorum existentes in actu secundum formas perfectas quae sunt illarum rationum in seminibus causae et principia, nec eorum passiva debent dici proprie rationes seminales, sed tales dicendae sunt causales magis, quia propriae causae sunt illorum quae fiunt ex eis, vel immediate, vel mediante semine, non autem semina, nisi in quantum illa in ipsis quodammodo sunt virtute.

Quod autem ratio seminalis sumitur secundum rationem causae moventis et agentis, non autem materialis et possibilis, ex hoc apparet, quia in lumbis Abrahae Levi non fuit secundum corporalem substantiam materialiter, quia non nisi de residuo nutrimenti in proximo parente generatur semen ex quo procreatur proles, ut iam dictum est secundum AUGUSTINUM De vera religione, sed fuit in illis secundum corporalem substantiam efficaciter, quia de virtute generativa eius descensura erat generativa virtus in proximo parente decisiva seminis ad generationem Levi de illo secundum corporalem substantiam, quia semen est illud in quo habet esse virtute ipsum ge-

nerandum, et secundum rationem causae moventis et materialis simul, ut infra declarabitur.

Idcirco dicendum est quod proprie rationes seminales dicuntur ab AUGUSTINO virtutes existentes in eis quae proprie semina sunt, vel in eis quae sunt loco seminum immissae eis a perfectis ad producendum aliquid perfectum secundum formam ex semine, vel ex eis quae sunt loco seminum, dicente AMBROSIO in *Hexameron*: «*Inest singulis, aut semen aut virtus aliqua seminaria, ut quod nascitur ex ea simile sit eorum quae sata sunt, de tritico triticum, de milio milium, de pyro pyrus*». Idem in eodem: «*Inest nascentibus aut semen aut aliqua virtus seminaria*», «*quia nequaquam fieri potest ut non aut seminibus universa utantur gignentia aut habeant aliqua cum virtute seminis communicare*». «*Nilil videntur seminis habere salices, habent tamen in foliis granum quoddam quod habet virtutem seminis, ut eo commisso terris tamquam ex semine se excites*». Unde cum primo de terris et aqua producta sunt iussu Dei plantae et animalia, semen non erat in terra vel aqua producendo, sed vis quaedam a Deo indita ad producendum perfecta, ex quibus postmodum producenda erant semina, in eo quod dixit Deus, producat terra, aut producat aqua. Unde super illud «*Germinet terra herbam virentem*», Glossa interlinearis: «*Potens sic germinare*». Ubi dicit Glossa BEDAE super illud «*Protulit terram*»: «*Prima rerum generatio non est ex semine*». Et ibidem Glossa interlinearis: «*Actualiter*», non ex semine, sed ex virtute terrae a Deo collatae. Unde BASILIUS in *Hexameron*: «*In illa prima productione non ex iactis seminibus, sed omnia producta sunt et perfecta voce Dei*». Et AMBROSIIUS super illud «*Producant aquae*»: «*Venit mandatum et subito aqua iussos fundebatur in partus, generare fluvii, vivificare lacus, mare ipsum coepit diversa reptilium genera parturire, non exigui gurgites non coenosae paludes vacabant quin omnia datam sibi creatam assumerent potestatem*». Unde AUGUSTINUS aperte explicans suam intentionem circa primam productionem rerum, exponendo illud *Genesis* 2ⁱ, secundum AUGUSTINUM: «*Cum factus est dies, fecit Deus caelum et terram, et omne viride agri antequam essent super terram, et omne foenum agri antequam factum est*» ubi dicit nostra translatio: «*Istae sunt generationes*», etc., dicit V^o Super *Genesis* cap^o 4^o: «*Quid est hoc? Ubi ea fecit antequam essent super terram et antequam orta sunt? An in verbo Dei? Quod si hoc modo facta sunt, antequam fieret dies facta sunt. Aperte autem scriptura dicit: 'Cum factus est dies'. Sed tamen antequam orirentur: An in ipsa terra causaliter, sicut in seminibus? Ergo semina primum terra produxit. Sed non ita scriptura loquitur cum diceret: 'Producat terra herbam seminans semen secundum genus suum'. His enim verbis magis apparet semina esse orta ex herbis, non autem illas ex seminibus, ut semen ex herba non herbam insinueret ex semine. Qualiter ergo antequam essent super terram et antequam orirentur? Quasi eis aliud fuit fieri cum*

caelo et terra, aliud oriri iam super terram. Causaliter ergo produxisse terram herbam, id est producendi accepisse virtutem. In ea quippe iam facta erant, quae per tempora futura erant». Sic enim terra ad verbum Dei ea primo duxit antequam exorta essent, accipiens numeros entis quos pro tempore exsereret secundum genus suum et hoc primo in ipsis primis productis, a quibus producta sunt semina ad sibi similia propaganda, dicente AMBROSIO ubi supra «Aqua animat et creat et adhuc mandati illius primi tamquam legis perpetuae munus consequitur». Et hoc non nisi per virtutes diffusas in seminibus a primis productis, dicente AUGUSTINO V^o Super Genesim cap.^o 10^o: «Omnia seminum primordia humida sunt. Insunt enim illis efficacissimi numeri trahentes secum potentias ex illis perfectis operibus Dei, a quibus in die septima requievit». Et sunt virtutes istae determinantes potentias passivas materiae ad determinatas formas et dant materiae rationem subiecti. Et dicuntur virtutes illae proprie potentiae activae existentes in materia, quia tamquam principia intra movent et transmutant naturaliter materiam et generant compositum ex materia ipsa et forma educta de eius potentia. Et sunt virtutes istae in seminibus generatorum per propagationem a virtute producentium semina. Unde fit, ut dicit AUGUSTINUS IX^o Super Genesim, quod «de grano tritici non nascitur faba vel de faba triticum vel de pecore homo vel de homine pecus»¹²⁵ non generatis autem per propagationem sunt in eo quod est loco seminis a virtute generantis, ut in generatione simplicium elementorum in elemento corrumpendo a corrumpente illud et generante sibi simile, in generatione autem mineralium terrae, quae est quasi semen ad generationem mineralium cupri, auri, lapidis et aliorum mixtorum inanimatorum a virtute corporum caelestium, in materia vero putrefacta ad generationem vermium ab eadem. «Animalia enim nascuntur ex putrefactis, eo quod disgregans caliditas naturalis, cum sit, constare facit disgregata», ut dicitur in IV^o Meteororum, et illud constans est loco seminis, secundum quod dicit COMMENTATOR super XII^{um} Metaphysicae: «Nulla est differentia inter virtutem quae est in putrefactione, et eam quae in semine».

Sed illa quae est in semine fit ex habente semen et sole. Illa autem quae est ex putrefactione a sole tantum et habet potentiam ut moveatur ex se motu quo semen movet. Semen enim facit sicut illa quae sunt ex artificio, quoniam in eo est forma in potentia, ut dicitur in VII^o Metaphysicae, ubi COMMENTATOR exponit qualis sit virtus seminalis, et qualiter agit et transmutat materiam ut generetur fetus, dicens: «Illa quae inveniuntur a natura sunt sicut illa quae inveniuntur ab artificio. Et hoc declaratum est in XVI^o De animalibus: Forma enim generati est in semine in potentia, quemadmodum forma artificiatum in artifice». Et «cum considerata fuerit demonstratio

Aristotelis in hoc loco, apparebit quod semina sunt illa quae dant formas rerum generatarum a seminibus per formas quas dederunt semina generantia. In generabilibus autem ex se, hoc est per putrefactionem, apparebit quod corpora caelestia sunt illa quae dant illis aliquid loco seminum et virtutum quae sunt in seminibus et in eis quae generantur ex semine, et quod ista omnia sunt virtutes naturales divinae generantes similia, secundum quod artes generant sua artificia. Et ideo dixit Aristoteles in libro De animalibus quod assimilantur intellectui, scilicet quia agunt actione intellectus et in hoc quod non agunt per instrumentum corporale. Et in hoc differunt istae virtutes generativae, quas medici vocant formativas, a virtutibus naturalibus quae sunt in corporibus animalium. Ista enim agunt actione intellectus operativi, sed illa agunt per instrumenta terminata et membra propria. Virtus autem informativa non agit per membrum proprium. Et ideo dubitavit Galenus et dixit: ‘nescio utrum ista virtus sit dator, aut non’. Sed universaliter non agit nisi per calorem qui est in semine, non ita quod sit forma in eo sicut anima, sed ita quod sit inclusa in eo, sicut anima inclusa est in corporibus caelestibus. Et ideo Aristoteles magnificat hanc virtutem et attribuit illam virtutibus divinis». Unde et dictis suis hic addit super XII^{um} Metaphysicae, dicens: «Et Aristoteles facit simulationem de istis virtutibus ad virtutes artificiales, et dicit in libro De animalibus quod sunt virtutes divinae, cum habeant potentiam dandi vitam et sunt similes virtutibus quae dicuntur intelligentiae, quia adducunt ad finem. Et quia semina non agunt nisi per calorem qui est in eis, et calor non facit nisi calefactionem aut desiccationem, non figuram, neque formam animatam, ideo dixit Aristoteles quod iste calor non est ignis. Ignis enim corrumpit animalia, non generat, ille generat. Et ideo videtur similis calori artificiali quem ars mensurat ad aliquam operationem, et ideo vocat ipsum calorem animae, et est in seminibus ab habenti semen, et a sole. Unde dixit Aristoteles quod ‘homo generatur ex homine et solē’. Et factus est ille calor in terra et aqua ex calore solis admixto calore aliarum stellarum. Et ideo sol et aliae stellae sunt principium vitae cuiuslibet vivi. Calor ergo solis et stellarum divisus in terra et aqua generat animalia nata ex putrefactione et universaliter omnia quae fiunt non ex semine. Calores ergo generati ex caloribus stellarum generantes quamlibet speciem specierum animalium habent mensuras proprias illius caloris ex quantitibus motuum stellarum, et dispositionibus earum ad invicem in propinquitate et remotione. Et ista mensura procedit ab arte divina intellectuali, quae est similis uni formae unius artis principalis sub qua sunt artes plures. Secundum hoc ergo intelligendum est quod natura facit aliquid perfecte et ordinate, quamvis non intelligat, quasi esset rememorata ex virtutibus agentibus nobilioribus ea quae dicuntur intelligentiae». «Et ideo dicitur quod omnes proportionem et formae sunt in potentia in prima materia, et in actu in primo motore, et assimilantur aliquo modo esse eius quod fit in anima artificii». Et ideo etiam dicitur quod «opus naturae est opus intelligentiae». Et est advertendum quod cum, ut iam dicendum est secundum AUGUSTINUM quod sunt quaedam rationes a

Deo creaturis naturaliter inditae, quaedam in Deo absconditae, de primis loquuntur philosophi nihil scientes de aliis. In hoc dicto COMMENTATORIS sunt multa difficilia inclusa quae satis declarantia propositum nostrum, scilicet quales sunt virtutes sive rationes seminales, et quae et qualiter agunt. Quod est proculdubio intentio AUGUSTINI, quod maxime declaratur nobis ex illo quod determinat circa generationem Christi secundum hominem in Christo Super Genesim, exponendo quare dixit Christum fuisse in lumbis Abrahae *«secundum corporalem substantiam»*, et hoc secundum modum iam expositum supra de Levi, et non secundum rationem seminalem, dicit: *«Cum enim sit in semine et visibilis corpulentia et invisibilis ratio, utrumque concurrit ex Abraham, vel etiam ex ipso Adam usque ad corpus Mariae, quia et ipsum eo modo conceptum est et exortum. Christus autem visibilem carnis substantiam de carne Virginis sumpsit. Ratio vero conceptionis eius non ex semine virili, sed longe aliter ac desuper venit»*. Ecce quia corpus Mariae formatum est de semine formato in matre sua per virtutem procedentem ab Adam per omnes medios usque ad matrem Mariae, ideo Maria dicitur fuisse in Adam et in Abraham secundum corporalem substantiam. Et similiter Christus, quia corpus eius formatum fuit de semine in matre formato per virtutem descendantem ab Adam et Abraham, dicitur fuisse in illis eisdem secundum corporalem substantiam. Quia tamen corpus Mariae conceptum fuit in utero matris suae et exortum ex illo semine per virtutem seminalem descendantem ab illis, ideo virgo Maria dicitur fuisse in illis etiam secundum seminalem rationem. Quia vero corpus Christi conceptum in utero Mariae non fuit nec exortum ex illo semine per virtutem seminalem descendantem ab illis, ideo Christus dicitur in illis non fuisse secundum seminalem rationem, sed secundum Spiritus Sancti obumbrationem, [sed] secundum quod dicit IOANNES DAMASCENUS: *«post assensum virginis Spiritus Sanctus supervenit super ipsam purgans ipsam et virtutem susceptivam Dei Verbi tribuens simul et generativam»*; et hoc ideo quia Virgo nihil egit virtute sua propria naturali effusa in semine, si tamen aliae matres naturales virtutem seminalem effundunt quo coagunt cum semine viri ad generationem prolis, ut vere mater naturalis Christi dicatur. Illud autem addo ‘si tamen’ etc., quia ALIQUORUM opinio est quod non est agens in generatione nisi semen viri et quod sic ratio seminalis non sit nisi in semine viri, ratio autem materialis tantum in semine vel menstruo mulieris, ut etiam non proprie dicatur semen quod a muliere descinditur, secundum quod dicit PHILOSOPHUS in VIII^o Metaphysicae: *«Cum quaesiverit aliquis quae est causa, cum multipliciter dicitur causa, oportet dicere omnia quae possunt esse causae. Verbi gratia, ut causa hominis quae est quasi materia, scilicet menstruum et causa quae est quasi motor ut sperma, et causa quae*

est quasi forma, et est illud quod est per essentiam, et causa quae est propter quid et est complementum». Unde etsi Virgo ponatur aliquid egisse sua ratione seminali, ut secundum illud Christum aliquis posset putare fuisse in Abraham secundum seminalem rationem, illa tamen ratio erat principium generativum insufficiens omnino, et residuum complevit virtus Spiritus Sancti. Unde AUGUSTINUS in fine IXⁱ Super Genesim reputat formationem Christi in utero Virginis ex semine Abrahae factam esse secundum illud genus operationis quo de materia, non secundum rationes ei naturaliter inditas, sed secundum rationes in Deo absconditas aliquid fit Deo operante, quemadmodum etiam mulier fuit formata ab ipso de costa Adae.

Secundum praedeterminatum ergo modum exponenda sunt quaecumque dicta inveniuntur ab AUGUSTINO et aliis SANCTIS de rationibus seminalibus. Et loco omnium tangamus aliqua quae videntur aliquantulum obscura ex VI^o libro Super Genesim et ex III^o libro De Trinitate. Sciendum igitur quod in VI^o Super Genesim cap.^o 13^o tangit quatuor genera causarum et principiorum per ordinem se habentia in quibus res aliae habent esse ut in suis causis originalibus et diversimode. Quorum primum habet esse ab aeterno, secundum a primo instanti temporis, tertium in primis sex diebus, quartum ¹²⁸ per totum residuum decursum temporis. «*Aliter*», ut dicit, «*in verbo Dei non facta, sed aeterna sunt, aliter in elementis mundi, ubi omnia simul facta sunt*». Et intelligit elementa mundi caelum et quatuor elementa creata in primo instanti temporis, quibus indidit virtutes omnia animalia ex se producendi, non secundum decursum sex dierum per intervalla temporum, sed connexionione causarum. «*Non enim temporalis, sed causalis ordine prius facta est informis formabilis materies*», ut dicit libro V^o cap.^o 4^o. Unde et determinat ibidem quod simul facta sunt omnia, et spiritualiter describit creationem rerum per sex dies, secundum ALIOS autem per temporum intervalla, ut primo sit creata nuda materia vel solum sub formis elementorum, deinde per sex dies facta sit distinctio, et formatio etiam mixtorum, plantarum et animalium secundum species in suis primis individuis, de quibus subdit: «*Aliter in rebus quae secundum causas simul creatas non iam simul, sed suo quaeque tempore creantur*». Ex quibus nata sunt procreari semina ad generationem omnium aliorum, de quibus subdit: «*Aliter in seminibus in quibus sunt rursus quasi primordiales causae reperiuntur de rebus ductae, quae secundum causas, quas primum condidit, extiterant velut herba ex terra, semen ex herba. Ex quibus omnibus ea quae iam facta modos et actus sui temporis acceperunt, ex occultis atque invisibilibus rationibus quae in creatura causaliter lucent, in manifestas formas naturalesque prodierunt. Sed etiam ista secum gerunt tamquam iterum se ipsa invisibiliter in occulta quasi vi generandi, quam*

extrahunt de illis primordiis causarum suarum». Et per hanc vim, non autem per aliquam inchoationem formarum debent intelligi esse in semine omnia quae generantur ex ipso, secundum quod dicit AUGUSTINUS V^o Super Genesim ante finem: «Consideremus cuiuslibet arboris pulchritudinem in ramis, frondibus, pomis. In semine illa omnia primitus fuerunt, non mole magnitudinis, sed vi potenti atque causalis».

Secundum ista igitur quatuor genera causarum res temporales materiales primo sunt in Deo ab aeterno secundum causas principales, quae etiam dicuntur rationes causales primae, quae sunt rationes ideales. Secundo sunt in primis elementis mundi secundum causas originales, quae etiam dicuntur rationes primordiales, de quibus dicit AUGUSTINUS III^o De Trinitate cap. 8^o: «*Omnium rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur occulta quaedam semina in istis corporeis elementis mundi huius latent*». Et similiter de eodem in cap. 9^o: «*Ista quippe originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta iam creata sunt, sed acceptis opportunitatibus prodeunt. Nam sicut matres gravidae sunt fetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium, quae in illo non causantur nisi ab illa summa essentia, ubi nec oritur nec moritur aliquid, nec incipit esse nec desinit*». Nota hic quod dicit ‘acceptis opportunitatibus’, quia licet in primis quatuor simplicibus elementis adhuc manerent virtutes illae seminales primordiales omnium generandorum ex elementis ex quibus prima individua rerum simul secundum AUGUSTINUM producta sunt, tamen tunc speciali virtute divina prodierunt in effectum ad producendum herbas, plantas et animalia, secundum quod dicit in cap. 9^o praecedenti comparando semina secundum istud secundum genus causae quo prima mundi elementa dicuntur semina aliorum ad semina secundum quartum genus causae quo materialia principia producta ex rebus quae sunt in tertio genere causae, dicuntur semina eorum quae modo generantur. «*Alia*», inquit, «*sunt enim semina haec iam perspicua oculis nostris ex fructibus et animantibus; alia vero illa occulta seminatorum semina. Unde iubente Creatore produxit aqua prima natatilia, terra autem sui generis prima germina et prima sui generis animalia. Neque enim tunc in huiusmodi fetibus producta sunt ut in eis quae producta sunt vis illa consumpta sit*», ne scilicet maneat adhuc in eis a quibus producta sunt. Et quamvis ita sit, tamen sicut per illa semina ex illis primis elementis non processerunt prima rerum individua sine speciali iussu Dei nec procedere potuerunt, sic nec modo per illa semina, si tamen ibi aliqua sunt ex illis elementis, vel sine speciali Dei iussu, qui est opportunitas quaedam, vel ex aliqua alia opportunitate naturali ut impressione aliqua facta a corpore caelesti ad generationem mixtorum inanimatorum vel etiam aliquorum animalium, secundum quod dicit ibidem: «*Nisi talis aliqua vis esset in istis elementis, non plerumque nascerentur ex terra quae ibi*

seminata non essent. Intellige secundum quartum genus causae praedictum. Et sequitur: «Neque similibus tam multa nulla marium feminarumque commixtione praecedente, sive in terra sive in aqua, quae tamen crescunt et coeundo animalia pariunt, cum illa nullis coeuntibus parentibus orta sint. Et certe apes semina filiorum suorum non coeundo suscipiunt, sed tamquam sparsa per terras ore colligunt». Vel elementis deductis in forma mixti in cibo animalis impressione facta ab ipso in illo, ut fiat semen generandi subolis per propagationem, ut sic generaliter omnium seminum proximorum in mixtis sunt priora semina in elementis, secundum quod sequitur: «Invisibile enim seminum Creator ipse Creator est omnium rerum, quoniam quaecumque nascendo», etc., sicut supra. Et accepta tali opportunitate tunc primo sicut «matres gravidae sunt» etc., ut supra. Sicut matres enim concipiendo proprium semen propter imperfectam rationem seminalem in ipso non possunt fieri gravidae sine opportunitate accepta a semine virili, sic mundus non potest esse gravidus ex ratione seminali quae est ex creatione in primis elementis, nisi opportunitate accepta ex aliis causis iam dictis. Qua accepta, adhibitis naturalibus causis partus artificialiter potest accelerari ad fetum et per homines et per angelos bonos et malos, secundum quod determinat AUGUSTINUS ibidem III^o De Trinitate cap.^o 8^o et 9^o per totum. Quia tamen ¹³⁹omnia ista principia et agentia et materialia non habent esse neque conservari in esse neque vires suas, nisi a Deo ipsa in primis operibus creante, ideo quae per haec fiunt Deo tamquam creanti attribuuntur, secundum quod ea ei attribuit AUGUSTINUS cum dicit XII^o De civitate Dei cap. 26^o: «Cum alia sit species quae adhibetur extrinsecus, sicut operantur homines et effingunt formas similes corporibus animalium, alia quae intrinsecus efficientes causas habeat de secreto supra dicta illa species artificialibus quibusque tribuatur, haec autem alteri non nisi uni artifici et creatori et conditori Deo». Quod postquam declaravit inducendo in multis generationibus naturalibus, in fine capituli concludit dicens: «Quapropter si in illa specie quam forinsecus corporalibus opifices rebus imponunt, urbem Romam et urbem Alexandrinam non fabros, non architectos, sed reges, quorum voluntate, consilio, imperio fabricatae sunt, illam Romulum, illam Alexandrum habuisse dicimus conditores quanto potius non nisi Deum debemus conditorem dicere naturarum, qui neque ex materia facit aliquid quam ipse non fecerit, neque operarios habet nisi quos ipse creavit? Et si potentiam suam, ut ita dicam, fabricatoriam rebus subtrahat, ita non erunt sicut antequam fierent non fuerunt. Quis enim alius creator est temporum nisi qui fecit ea quorum motibus currunt tempora?» Ecce quam manifeste dicit Deum facere sive creare illa quae dicimus fieri ex causis naturalibus, quia ipse eis dedit ut agerent, non quin ipsae res naturales virtutibus sibi inditis sunt proximae causae rerum naturalium et formarum earundem,

quemadmodum artifices sunt proximae causae formarum artificialium. Et secundum hoc exponenda sunt dicta AUGUSTINI, ubicumque attribuit productionem formarum naturalium Deo per creationem. «*Pervenit enim*», ut dicit AUGUSTINUS III^o De Trinitate cap.^o 2^o in fine, «*potentia voluntatis Dei per creaturam spirituales usque ad effectus visibiles atque sensibiles creaturae corporalis. Ubi enim non operatur sapientia Dei omnipotentis quod vult? Quae pertingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter*», ut dicitur Sapientiae 4^o. Et secundum hoc, ut causae primae omnia quae fiunt naturaliter Deo ut creatori tribuenda sunt, ut causis tamen proximis, rebus naturalibus, ut aperte determinat AUGUSTINUS in capitulo proximo sequenti et secundum hoc procedit sua determinatio ulterius per totum librum, ubi attribuit Deo et creationi quaecumque fiunt in rebus naturalibus ex principiis seminalibus.

Aspiciendo igitur ad iam declarata, rationes seminales ponere debemus primo in elementis tamquam in causis remotis penes secundum genus causae, quae primo inditae erant eis per creationem ad generationem primorum animalium et plantarum et usque modo imprimuntur a virtute caelesti ad generationem mineralium et quorundam animalium et plantarum, sicut dictum est. Et non debent dici ipsa elementa vere semina generatorum ex eis, quia semina proprie dicta ¹³¹ sunt nisi ex perfectis sui generis, ut dictum est supra secundum AUGUSTINUM, sed solum sunt quasi semina. Secundo debemus ponere rationes seminales in mixtis generatis ex elementis, ex quibus penes tertium genus causae praedictum habent produci semina ad generationem sibi similium, sicut prodixerunt prima mixta plantae et animalia producta a Deo ex terra et aqua. In quibus quodammodo consummata sunt opera Dei circa rerum productiones, et quodammodo inchoata, secundum quod dicit VI^o Super Genesim: «*Consummata quidem, quia nihil habent illa alia ex istis producta in naturis propriis, quibus suorum temporum cursus agunt, quod in istis causaliter factum non sit. Inchoata vero quoniam erant quasi semina futurorum per saeculi tractum ex occulto immanifestum locis congruis exerenda. Ipsius enim scripturae verba sunt: 'Et consummavit Deus in die sexto opera sua quae fecit'. Et rursus: 'In illa die requievit ab omnibus operibus suis quae inchoavit Deus, ut faceret'. Non alia consummavit, alia inchoavit. Consummasse quidem intelligimus Deum, qui creavit omnia simul ita perfecte, ut nihil ei adhuc in ordine temporum creandum esset. Inchoasse autem, ut quod hic praefixerat causis, post impleret effectus*». Tertio vero debemus ponere rationes seminales in ipsis seminibus productis a perfectis ad producendum similia in quibus proprie rationes seminales dicuntur. In aliis vero magis proprie dicuntur rationes causales.

Ex iam determinatis in hac quaestione et in praecedenti patet in parte ad obiecta. Cum ergo arguitur primo quod «nisi essent rationes seminales et inchoationes formarum in materia, forma generaretur ex nihilo», dicendum quod ratio illa aequaliter est et contra PONENTES formarum inchoationem in materia et contra NEGANTES eam, quia nisi ponatur per generationem non acquiri aliquid praeter novum esse formae, quod non potest poni nisi ponendo formam substantialem suscipere magis et minus, impossibile est poni quod generetur aliquid quod re est aliud a praecedenti nisi ex nihilo, ut statim supra argutum est.

Unde ad evadendum istam difficultatem, non tam pro NEGANTIBUS gradus formarum in eodem quam pro ASSERTENTIBUS eum, dicendum est quod secundum artem PHILOSOPHI in VII^o et VIII^o *Metaphysicae* id quod per se et primo generatur, ut generationis terminus, est compositum ex materia et forma, quod est hoc aliquid in esse naturae, quod ante generationem suam habet materiam pra-existentem in actu sub alia forma, quae materia est in potentia aliter ad ipsum compositum et aliter ad formam compositi: ad ipsum compositum tamquam ad ens completum habens esse in actu perfectum, respectu cuius materia est in potentia ut incompletum ens, quod solum¹³³ est in potentia compositum illud; ad ipsam vero formam compositi tamquam ad complementum quo compositum habet esse in actu, respectu cuius materia est in potentia, ut habile aliquid ad suscipiendum impressionem eius per agens cui a Deo data est virtus per naturalem transmutationem illud agendi, ita quod compositum est in potentia in materia tamquam in eo quod est aliquid sui. Materia enim est pars essentiae compositi, forma vero est in potentia in materia tamquam in eo quod nihil est sui, sed quod solummodo per suam naturalem transmutationem susceptivum est eius. Et ideo dicit AVERROES quod ex materia non generatur forma, sed formatum, per quod contingit quod formae generatio est, non creatio. Si enim forma esset terminus generationis per se et primo et secundario compositum, quia scilicet forma ista fit in materia, aut si non per naturalem transmutationem materiae fieret, eius fieri esset creatio non generatio, quemadmodum contingit in productione animae rationalis, et universaliter quaecumque fieri habent in materia et in creaturis Deo solo et immediate agente, non ex materia. Quia vero formae naturales fiunt per materiae transmutationem naturalem circa materiam ut oboedienter recipiat formam ut ista simul fiant naturaliter materiae perfecta oboedientia et formae perfecta impressio, et per hoc compositum per se et primo generetur, et recipiat esse subsistens, ideo non est formae creatio, sed generatio in composito et est

materia in potentia ad formam per hoc quod est in potentia ad compositum. Materia enim, cum facta est necessitas ad recipiendum agentis impressionem, tunc proprie est in potentia formata, non autem est in potentia ipsa forma. Et per hoc quod est potentia formata, quodammodo est ipsum compositum generandum. Unde quia in opere naturae nihil fit in actu nisi quod est praeevens in potentia, patet causa eius quod dictum est, scilicet quod nihil fit ut terminus factionis nisi compositum, et quod semper generatur compositum in actu ex composito in potentia, ut figuratum actu ex figurato in potentia, quod est non-figuratum actu, ut in eo ex quo generatur semper simul concurrunt privatio cum potentia. Non autem generatur figura, quia non erat aliquid per se in potentia ipsa figura, sed congeneratur figuratum, quia materia pars est essentialis in eo quod est actu figuratum et similiter forma ut quo est figuratum, et ut affectio vel substantialis dispositio in eo quod est possibile figurari, et hoc a virtute generantis. Quemadmodum enim cerae mollificatae per aliquam alterationem, cum ei imprimitur sigillum, et hoc per quarundam partium depressionem et quarundam complanationem, et sic per huiusmodi impressionem cera non-figurata actu sed potentia fit actu figurata recipiendo sigilli similem figuram, non ex aliquo quod materialiter est in potentia figura, sed ex¹³³ quod est in potentia figuratum et a sola figura sigilli corporaliter tangente ceram ut ab agente, similiter cum materia fuerit in generatione naturali propinquior formae generandae disposita per alterationem, sicut cera illa erat ad figuram per mollificationem, ei imprimitur vis generativa quae est ratio seminalis similis formae generantis et imprimantis ab extra et similiter formae generandae; per quam rationem seminalem intra agentem cum fomentis ab extra mutatione generationis de non-formato in actu, sed in potentia fit formatum in actu, ex eo quod est in potentia formatum, et hoc recipiendo formam similem imprimenti, non ex aliquo quod est in potentia forma, sed a solo agente separato sola virtute sua seminali generativa spiritualiter tangente materiam et imprimente in eam, sicut dictum est de sigillo. Non enim potest dici quod figura impressa cerae habeat seminarium in cera quod sit aliquid formae ipsius figurae, et tamen est vera res absoluta de quarta specie qualitatis, non autem respectus tantum, quia tunc pertineret ad praedicamentum relationis proprie dictae, vel ad aliquod accidentium extrinsecus advenientium, quae important rationem respectus, quod falsum est. Sed constat quod cum per dictum modum fit de non-figurato figuratum per agens creatum, fit vere compositum ex cera quae est res vera et figura, quae similiter res vera est, quae non fit ex aliquo sui. Nec tamen ob hoc dicitur ipsa figura creari, immo dicitur totum ipsum compositum vera

transmutatione generari. Ergo similiter quamvis forma naturalis non generetur ex aliquo sui, quia tamen per transmutationem naturalem materiae ab agente naturali fit in generatione compositi, et hoc ex potentia materiae per hoc quod ex ipsa per se generatur compositum, ut dictum est, non debet dici creari, sed solummodo generari.

Si tamen ALIQUI proterviendo pertinaciter velint asserere quod omne illud quod non fit ex aliquo sui dicatur creari, et forma naturalis, secundum quod ponimus, non fit ex aliquo sui, et sic secundum quod nomine creationis TALES volunt uti, oporteat dici formam naturalem creari, non omnino a creatura abnegamus potentiam creandi, ne fiat controversia de nominibus cum certum sit de rebus. Sed huiusmodi factio non debet vere dici creatio, quia illud quod vere creatur per se, est terminus illius factionis quae creatio est et absque transmutatione recipientis, nisi sit forte aliqua impressio ipsius creantis. Nullum est ergo inconueniens quod in generatione forma naturalis generetur non ex aliquo omnino, scilicet neque ex eo quod est tota substantia eius, quemadmodum cum de eo quod est minus fit magis, neque quod fit pars substantiae eius, quemadmodum materia est pars compositi, immo hoc est necessarium. Aut forma per se et primo fieret in materia et absque transmutatione materiae naturali secundum quam fieret, quod non¹³⁴ est opus naturae, quia natura nihil agit nisi per motum, aut ad eius substantiam pertineret materia quod apertum est inconueniens. Non tamen debet forma dici creari, quia non est terminus factionis per se, et quia fit per transmutationem naturalem naturaliter in materia naturali ab agente naturali quae repugnant creationi, ut dictum est, et etiam quia in suo fieri necessario requiritur quod subiciatur aliquid ex quo fiat compositum, cuius illud est pars et hoc proprie fit ex aliquo, non autem ipsa forma, quia aliter esset composita vel ex materia et forma vel ex forma et forma, cuius contrarium ostensum est in quaestione praecedenti. Quemadmodum cum forma dicitur generari vel fieri per accidens, quia generatur in composito, sic per accidens dicitur generari vel fieri ex potentia materiae, quia scilicet ex ipsa per se generatur vel fit compositum. Et sic generatio formae per se dependet ab agente, per accidens autem a materia. Generatio autem compositi per se dependet ab utroque. Quia tamen materia est pars compositi potentialis, forma vero ut actus eius, et potentia omnis dependet ab actu, idcirco secundum AVICENNAM generatio compositi non dependet a materia nisi quatenus dependet a forma. Et haec est plane sententia ARISTOTELIS. Et cum, ut dicit COMMENTATOR super XII^{um} Metaphysicae, quaestio de generatione et productione substantialium formarum in materiis est valde difficilis, *«sententia ARISTOTELIS est minoris dubitationis omnium*

sententiarum et magis conveniens. Sed omnes dicentes agens esse et generationem sunt bipartiti et habent medios. Quidam enim dicunt latitationem formarum et quod generatio est exitus et quod agens non est nisi distinguens. Contrarii horum sunt dicentes creationem, et quod agens creat de nihilo totum est. Opinionēs mediae reducuntur ad duas quae ponunt transmutationem in substantia, et quod nihil generatur ex nihilo, scilicet quod necesse est in generatione subiectum esse, et quod generatum est ab eo quod est sui generis in forma. Una istarum opinionum est quod agens creat formas et ponit eas in materia. Opinio ARISTOTELIS est quod agens non facit nisi compositum ex materia et forma, et quod hoc fit movendo materiam et transmutando donec exeat de ea illud quod erat in ea de potentia ad illam formam in actum». Et sic sicut ad generationem naturalem non oportet ponere formas separatas quae imprimunt formas in materiis, scilicet «datores formarum», sic neque oportet ponere inchoationes formarum quod in rei veritate ponit latitantiā formarum. Sed oportet secundum PHILOSOPHUM ire media via dicendo quod sufficit potentia agentis potentis formam sibi similem imprimere passo et quod passum natum sit ipsam recipere per transmutationem naturalem, hoc est secundum quod dicit PHILOSOPHUS in VII^o Metaphysicae, ut pater possit agere et «ut sit causa formae in materia, id est ut generet formam quae est in istis carnibus et istis ossibus». Ubi dicit COMMENTATOR: «Sufficit in generatione¹³⁵ in generante sit potentia ad formam sibi similem in materia». Cui etiam expresse concordat AUGUSTINUS in III^o De Trinitate, assignando rationem quare oves Iacob colorabantur secundum virgas aspectas in conceptu, comparando factum Iacob facto magorum faciendo serpentes et vim seminalem occultam qua fiebant serpentes vi impressae fetibus ad varios colores generandos. Nec est in hoc differentia de generatione substantiarum et accidentium, ut iam dicetur secundum COMMENTATOREM super XII^{um} Metaphysicae. Dicit ergo AUGUSTINUS: «Ut de varietate virgarum pecorum conceptorum color aliquid duceret, fecit hoc anima gravidæ pecoris per oculos affecta forinsecus et interius secum pro suo modulo formandi regulam trahens, quam de intima potentia sui Creatoris accepit». Unde anima quae erat forma naturalis animalis, habens in se vim generativam quae est regula formandi sibi similis, quam a Creatore accepit, cum per oculos esset affecta in hora qua illam regulam traiceret in semen decusum, quam appellamus vim seminariam, illam regulam determinavit in passibili, et in tenero semine ad fetum sub tali colore producendum. Et per hoc anima pecudis mediante impressione corporali quam fecit in semen, illud operata est, ut iste intelligatur fuisse ordo. Primo enim anima afficiebatur per sensus, deinde per animam afficiebatur corpus, quod ipsa animabatur, per corpus autem affectum afficiebatur semen decusum, per semen autem affectum afficiebatur

genitum. Et quia haec fiebant vi naturalis actionis in subiecto passibili, creatio non erat, quamquam ex nihilo formaliter producebatur forma in esse. Unde AUGUSTINUS praemisit dicens: *«Nec ipsae pecudes creatrices fuerunt varietatis prolis suae, quia inerat animae illarum discolor phantasia ex contuitu variarum virgarum per oculos impressa, quae non potuit nisi corpus, quod sic affecto spiritu animabatur, ex compassione commixtionis afficere, ut teneris fetuum primordiis colore tenuis spargeretur»*. Et quod ad huiusmodi affectiones causandas ab uno in alterum agunt sufficienter vires naturales, continuo subdens explicat: *«Ut enim sic a semet ipsis afficiantur vel anima ex corpore vel corpus ex anima, congruentiae rationes id faciunt, quae incommutabiliter vivunt in ipsa summa Dei sapientia»*. Et iterum subdit plus explicando: *«Sed quanta sit vis animae ad afficiendam atque mutandam materiam corporalem, cum tamen creatrix corporis dici non possit, quia omnis causa mutabilis sensibilisque substantiae, ut sit et natura sit vel ita sit, ab intelligibili et incommutabili vita existit et pervenit usque ad extrema et terrena»*. Multus sermo est, quem satis explicat XII^o De Trinitate cap.^o 2^o in fine; ibi videtur si placet.

Per idem patet responsio ad illud quod inducebatur in solvendo, quod illud quod est in potentia fit in actu ab agente, hoc est extrahente ipsum. Et est dicendum quod ad litteram loquitur ibi de causa unitatis compositi, quomodo scilicet possit esse unum cum habeat in se ¹³⁶ scilicet materiam et formam. Cuius unitatis causam assignat, quia illud ex quo generatur compositum est in potentia illud, ut semen hominis est in potentia homo et per agens transfertur de potentia in actum, et largitur ei perfectio in esse. Et hoc appellat COMMENTATOR extractionem. Unde nihil valet dictum illud contra propositum nostrum de forma. De ipsa enim non intelligitur dictum PHILOSOPHI et COMMENTATORIS, ut ponere debeamus ipsam extrahi secundum esse perfectum in actu, et prius in esse, secundum esse imperfectum et in potentia. Hoc enim nullo modo est verum de forma quasi aliquid suae essentiae in materia praeexistat eius esse reale quod habet per generationem, cuius contrarium supra ostensum est, sicut praeexistit materia, quia est de essentia compositi, immo quia est quodammodo totum compositum. Materia enim cum potentia proxima ad generationem compositi, in eo quod est in potentia compositum, est quodammodo ipsum compositum, sed aliter in esse naturali aliter vero in esse quidditativo. In esse enim naturae materia pura sub potentia sola sive habilitate ad formam est in potentia compositum. Et de huiusmodi potentia extrahitur compositum per generationem formae in composito. Et hoc intellexerunt PHILOSOPHUS et COMMENTATOR in dicto suo. In hoc enim consistit causa unitatis in omnibus quae consistunt ex pluribus, ut ex materia et forma compositis, ut est compositio cupri et trium angulorum, et

superficie et albedinis, et animae et corporis. Et quod ALIQUIBUS oritur in hoc difficultas causa est, ut dicit PHILOSOPHUS ibidem in fine VIIIⁱ Metaphysicae quod *«quaerunt unum quod est in actu et quod est in potentia, quasi diversum»*. Ubi dicit COMMENTATOR: *«Et in veritate quando est in actu et quando est in potentia, est unum. Illud enim quod fuit in potentia est in actu»*. Sed intelligendum quod alio est in actu et alio in potentia. In potentia secundum materiam in actu per formam existentem in materia, ita quod *«quicumque ponit quod anima et corpus sive forma et materia sunt duo existentia in actu; contingitenim ponere ligamentum aliquod animae cum corpore. Qui autem dicit quod anima est perfectio corporis et quod corpus non existit in actu sine anima, non sunt apud eum duo diversa in actu, nec accidit ei quaestio»*, ut dicit COMMENTATOR ibidem. Et secundum hoc diximus quod corpus non est natum esse aliquid actu in homine per formam naturalem sine anima. Et in proposito dicimus quod forma nihil habet quod ipsam materiae unit, nisi motorem educentem, sicut dictum est, id quod est in potentia ad actum, secundum quod ibidem concludit PHILOSOPHUS dicens: *«Ergo non habent causam omnino praeter motorem de potentia in actum educentem»*. *«Anima enim non est nisi eius quod est in potentia animatum, et cum est animatum actu, tunc exitus eius de potentia in actum non habet causam nisi motorem extrahentem ipsum de potentia in actum»*. Non autem dicit ¹³⁷ ‘extrahentem animam de potentia in actum’. Et secundum hoc materia non est potentia forma, sicut est potentia compositum, nec forma prius est ens in potentia postea in actu sicut compositum, sed ipsa est actus tantum compositi et materiae in ipso, et hoc ideo, quia non se habet aliter ad potentiam materiae quam se habet ad generationem, sicut et contingit de composito; quia enim compositum per se generatur per se est in potentia materiae et materia est in potentia compositum, forma vero non, quia non generatur per se, et quia generatur solum per accidens, quia non generatur nisi in composito quod generatur per se. Consimiliter non habet aliter esse in potentia materiae neque materia est in potentia ad ipsam sine ipsa nisi per accidens, scilicet quia compositum est per se in potentia materiae et materia in potentia ipsum sive ad ipsum. Et quia sicut res habet esse in potentia materiae et materia in potentia ad ipsam, consimiliter habet generari ex materia et ex potentia eius et extrahi de potentia in actum, ideo etiam secundum hunc modum dicitur forma generari de potentia materiae et extrahi de potentia ad actum.

Et secundum hoc dicit COMMENTATOR super XII^{um} Metaphysicae quod *«conveniens non agit per se et per suam formam formam sibi convenientis, sed extrahit formam sibi convenientis ex potentia in actum, et non est agens, quia addit in illam materiam aliquid extrinsecus. Et sic est in hoc de sub-*

stantia sicut in accidentibus. Calidum enim non inducit in corpus calorem extrinsecum, sed facit calidum in potentia esse calidum in actu. Et secundum hoc modo proportionali quemadmodum forma generatur et de potentia materiae educitur, sed aliter quam compositum, quemadmodum compositum aliter generatur, ut dictum est, ita quod sit verum dicere quia agens non generat formam ponendo eam ab extra in materia, neque quod generat eam per se in materia, et similiter quod non generat eam ex eo quod est aliquid sui, cedens in eius essentiam, vel quod est naturae materiae vel naturae formae, ut supra ostensum est, sed sicut generat formam in composito generando per se ipsum compositum de materia, tamquam de eo quod est aliquid sui cedens in eius essentiam, sic debet dici quod generet formam in composito de materia compositi, tamquam de eo quod est aliquid compositi non sui, ut sic simpliciter dicamus formam fieri sive produci aut generari non de aliquo sui, quod scilicet cedat in eius essentiam et naturam, et ita de nihilo sui, de aliquo tamen quod est alterius, ut sui compositi. Et in hoc differt generatio formae naturalis a creatione et productione formarum ex agente Deo omnino de nihilo, sed in aliquo, ut in materia et subiecto, ut sunt animae rationales et dona gratiae, quarum productio, licet sit in aliquo, vera tamen est creatio, quia est omnino de nihilo, quia neque de eo quod est aliquid sui, neque de ¹³⁸ quod est aliquid alterius, sed solum in aliquo, ut anima in corpore et dona in anima. Et hoc est quod dicit COMMENTATOR super XII^{um} Metaphysicae, comparans productionem formarum substantialium in esse secundum opinionem ARISTOTELIS et aliorum PHILOSOPHURUM, sic inquires: *«Agens apud Aristotelem non est congregans inter duo in rei veritate. Sed quasi congregat intus potentiam et actum, secundum quod extrahit potentiam ad actum, non destruendo subiectum recipiens. Et tunc efficit in composito duo, scilicet materiam et formam. Et assimilatur creationi, in quantum illud quod est in potentia, fiat actu. Sed differt a creatione, quia non contingit per formam ex non formam»*; hoc est ex eo quod nec est aliquo modo forma in potentia, quia, ut dictum est, fit aliquo modo ex materia quae aliquo modo est in potentia forma, in eo scilicet quod est in potentia formatum, ut dictum est, et in hoc secundum quod dicit COMMENTATOR, *«similiter assimilatur latitationi aliquantulum»*. Unde ad commendationem dictae opinionis ARISTOTELIS circa generationem formarum subdit dicens: *«Et omnes dicentes creationem aut latitantiam aut congregationem et segregationem, hoc intendebant, et non potuerunt pertingere ad illud»*. Et infra ibidem: *«Et Aristoteles sustentatur super hoc quod agens non invenit <formam> creando eam, quoniam si creasset eam, tunc aliquid fieret ex nihilo. Et ideo forma apud ipsum non habet generationem neque corruptionem nisi accidentaliter, scilicet*

per generationem et corruptionem compositi, et dum homo consideraverit hoc fundamentum, nullus error accidet eis.

Secundum igitur iam expositum modum id quod est in potentia compositum in esse naturali, est quodammodo ipsum compositum. Alio autem modo est quodammodo ipsum compositum in esse quidditativo, quia in esse quidditativo non pura materia cum sola potentia sive habilitate ad formam est in potentia ipsum compositum, cuiusmodi est species composita, ut homo, quia sicut in esse naturali componitur species ex forma, ut est altera pars compositi, et materia et hoc sive forma sit unica in essentia sive plures (in hoc enim nihil restat), sic in esse quidditativo componitur ex materia ut est sub ratione incompleta formae generis contenta et differentia ut est complementum tamquam ex potentia et actu ita quod in esse quidditativo genus est potentia species composita, ex quo ut de potenciali extrahitur species composita, quasi per rationalem generationem differentiae in specie per se generata, et secundum hoc haec duo quae sunt potentia et actus, dant esse rei, quod significat definitio in omnibus rebus habentibus materiam et formam, ut in definitione circuli, quod est figura plana, figura est quasi materia et plana quasi forma. Et dicit ‘quasi’, quia genus non nominat solam materiam, sicut nominat eam id quod est in potentia compositum in generatione naturali, sed nominat materiam cum forma sub ratione incompleti. Propter quod dicit PHILOSOPHUS in V^o *Metaphysicae* quod genus est pars formae. «*Forma autem species*», ut dicit COMMENTATOR, «*dividitur in genus et differentiam*», ita quod licet forma in esse naturae non habet partem et partem, habet tamen in esse rationis quod est accidentale respectu esse naturae et accidit formae ut natura est in esse naturae, quod habeat rationem formae generis et differentiae. Propter hanc tamen diversitatem distinguuntur in V^o *Metaphysicae* diversi modi partium eiusdem compositi, scilicet quod «*partes sunt illa in quae dividitur totum, ut forma et habens formam, et etiam illa quae sunt in definitione*». Ubi etiam dicit COMMENTATOR quod «*forma secundum quod est genus et differentia differunt a formis secundum quod sunt formae. Illas enim esse genus aut differentiam accidens est quod accidit eis*».

Ex quo patet quod ex magna ignorantia procedit quod propter divisionem formae secundum partes in esse rationis et quidditativo, penes completum et incompletum, ponunt ALIQUI consimilem eius divisionem sive partitionem in esse naturae et generationis naturalis, ut scilicet forma sub esse incompleto sit in materia naturali secundum esse naturae principium seminale ad formam compositi acquisitione complementi per generationem naturalem, quemadmodum forma sub esse incompleto est in materia secundum esse rationis considerata in genere,

ex qua in esse rationis appositione differentiae acquiritur esse perfectum formae speciei, ut secundum hoc exponant illud quod dicit COMMENTATOR super illud IIⁱ Metaphysicae: «*Quoniam in fundamento*», etc., falso et contra intentionem COMMENTATORIS ad suam opinionem confirmandam illud adducendo. Quomodo autem vere exponi debet dictum illud, habitum est in quaestione praecedenti. Quod autem ILLORUM expositio omnino repugnet dicto et intentioni COMMENTATORIS, patet ex hoc, quoniam si ita esset, ut dicunt, tunc materia ut subiectum generationis naturalis non differret a genere, immo ipsa esset genus, quia non est subiectum generationis secundum ILLOS materia nuda absque omni forma et completa et incompleta, sed esset informata forma incompleta, quae est forma generis secundum IPSOS, cui expresse contrariatur IPSE in illo dicto suo. Dicit enim sic: «*In principio ex quo est generatio, scilicet in principio secundum materiam, non debet esse aliquid omnino eorum quae generantur ex eo in actu. Quoniam si ex eo fiunt omnes dispositiones substantiales et accidentales, et generatio non est ex eo quod est ens, sed ex eo quod est non-ens, manifestum est quod illud principium non debet esse in aliqua dispositione, neque secundum accidentalem neque secundum substantialem, quoniam si diceretur de eo aliquid istorum, tunc esset antequam generaretur. Manifestum est enim quoniam non generaretur nisi quod non est, et ideo necesse est, ut in eo¹⁴⁶ negatio omnium formarum, id est quod cum eo non admisceatur aliqua natura*».

Unde super hoc fundatae sunt rationes nostrae contra EOS superius inductae, ut patet inspicienti. Unde etiam ex hoc eodem ibidem aperte impugnat EOS COMMENTATOR subdens: «*Quoniam si ita esset, tunc entia essent species et materia esset genus eorum*», quod falsum est, quia secundum quod subdit, «*genus est aliud a materia*». Genus enim est forma universalis, materia autem secundum quod in ea non debet esse aliquid in actu omnino, ex eis quae recipit, nullam habet formam omnino, neque universalem, et est similis generi; sed differt a genere, quia est una numero in multis, secundum quod esse eius est in potentia, genus autem est unum media forma inter actum et potentiam. Et ideo genus praedicatur de pluribus speciebus et individuis earum, materia autem non potest praedicari de speciebus generatis ex ea, et hoc ideo maxime quia etsi esset in ea forma seminalis, ut dicunt, ipsa non esset nisi individua et una numero, quia «*materia non recipit nisi formas individuales*», ut dicit super III^{um} De anima, et ita re differret a forma superaddita in specie et esset in specie formarum aggregatio, quarum una de alia non praedicatur, quare neque de toto; sicut enim pars non praedicatur de parte, sic neque de toto. Sed genus praedicatur propter communitatem quae est secundum esse rationis. Intellectus enim sive ratio «*recipit formas universales*», ut dicit super III^{um} De anima.

Ex quo patet quam erroneum est dicere dictum illud «*rationi congruere, scilicet quia materia est in potentia et singulare in actu, et universale est similiter in potentia ad singulare*». Patet enim ex dictis quam aequivoce materia est in potentia in esse naturae, et genus sive universale in esse rationis. Nec deberet talis equivocatio decipere viros industrios.

Ex quo etiam patet quam absurdum sit dicere quod dictum illud concordat progressui cognitionis naturalis a confusis ad determinata, quoniam super unum et idem simplex in natura ratio intellectus nostri fundat varios et diversos conceptus secundum ordinem se habentes in progressu cognitionis naturalis, dividendo consideratione quae sunt indivisa re, ut dicit COMMENTATOR super XII^{um} Metaphysicae, quod etiam bene expositum est in praecedenti quaestione exponendo dictum COMMENTATORIS super principium Physicorum de processu scientiae ordinatae. Et quod paenultimo adducunt PHILOSOPHUM dicere quod «embryo prius est animal quam homo, et prius vivit vita plantae quam animalis», omnia talia dicta quotcumque induci possent, refellenda sunt nutu unico, dicendo quod tunc res usu consueto dicitur primo fieri vel esse cum primo innotescit, licet prius fuerit in re. Et secundum hoc prius est animal quam homo, quia prius nata sunt se manifestare in generato ex embryone vel in embryone, sicut ipse ¹⁴¹ fetus novellus vocetur embryo, opera animalis per motum quam hominis per intellectum et prius actus vitae plantae quam animalis, non quia alia sit forma qua prius fuit planta, alia qua postmodum fiat animal, et tertia qua postmodum fiat homo.

Et quod dicunt ultimo quod dictis EORUM congruunt dicta AUGUSTINI de rationibus seminalibus, hoc patet ex dictis illis iam expositis non esse verum.

<AD ARGUMENTUM>

Ad illud quod arguitur in secundo argumento principali ad quaestionem quod definitio substantiae est tantum unum in actu, ergo tantum unica simplex forma est in materia habita per generationem et ita nullum seminarium, dicendum quod verum est conclusum quoad quaestionem istam de principiis seminalibus et bene sequitur ex medio; quoniam si esset secundum modum praeexpositum principium seminarium in materia, illud prius natura perficeret per semet ipsum materiam quam id quod de se ipso postmodum per generationem acquireretur, et ita totum secundum duas formas non posset esse unum in actu.

Si tamen idem medium quis vellet applicare quaestioni praecedenti, quod scilicet in eodem ut in homine non possent esse plures formae, ibi respondendum esset dicendo quod homo secundum duas formas est tantum unum in actu, et hoc quia, ut supra dictum est, ambae illae formae simul natura et una per alteram et cum altera et neutra earum sine altera nata est dare actum materiae, quod non contingit ponendo diversas formas in aliis ab homine ex principiis seminalibus, ut patet ex praesuppositis, et non solum propter plura alia quae singularia sunt pluralitati formarum in homine et in nullo alio, quae in praecedentibus sunt declarata. Quorum unum est quod forma supernaturalis in homine non est naturaliter nata uniri materiae ut forma et actus eius nisi per transmutationem illam qua producitur in esse forma naturalis de eius potentia.

Aliud vero est secundum eandem potentiam materiae perficiendam. Et ad dandum idem esse specificum naturaliter ordinantur in homine illae duae formae quae, licet diversae sunt re et natura, tamen habent rationem unius formae specificae, ita quod non est dicere quod sint formae differentes genere generalissimo, quia ambae reducuntur ut principia ad praedicamentum substantiae, neque quod sint eadem in genere et differentes specie, quia hoc solum convenit formis idem generis dividendis in diversa non solum numero sed specie quae non sunt nisi in diversis specie, neque quod sint diversae numero eadem specie, quia tunc non possent esse simul in eodem, neque quod differunt sicut forma generis et forma speciei, qualem differentiam formarum ponunt PONENTES gradus formarum in aliis ex principiis seminalibus. Et sunt omnes modi praedicti differentiae illorum quae sunt per se in genere, non sicut principia. Unde nullo dictorum modorum possunt dici differre materia et forma, quia sunt solum in genere, ut principia per sua principia, quae per se sunt in genere. Unde cum illae duae formae in homine non sunt nisi principia formalia ad constituendum unam formam specificam, ut dictum est, non est mirum si nullo praedictorum modorum dicantur differre. Sed alius modus quaeratur qualis debet esse inter ea quae sunt in genere ut principia. Et tunc est dicendum quod sicut proprius modus est principiatorum et compositorum quod differunt non se ipsis, sed sub aliquo communi suis formis specie vel numero differentibus — «*actus enim dividit*», ut dicitur VII^o Metaphysicae —, sic proprius modus est simplicium et principiorum quod sub nullo communi sub quo sunt ut propriae species vel individua, sed solum differant se ipsis et penes diversos modos principiandi. Et sic quemadmodum materia et forma differunt se ipsis et secundum diversos modos principiandi idem, qui sunt potentia et actus, sic differunt se

ipsis diversae formae in homine et secundum diversos modos principiandi idem, qui sunt ratio incompleti et complementi in esse reali et naturae, sicut differunt forma generis et differentiae in esse quidditativo et rationis.

Et ideo quemadmodum genus et differentia concurrunt in homine vel in quocumque alio ad constituendum aliquid in esse specifico rationis, sic in homine concurrunt diversae formae ad constituendum idem in esse specifico naturae. Et quare potius in homine quam in aliis, patet ex praedeterminatis, quia scilicet non est possibile ex eadem materia educi diversas formas respondentes eidem potentiae materiae ad constituendum idem in esse specifico, ad quod nulla impossibilitas occurrit, quando altera inducitur ab extrinseco, et ad quod impellit ordinis naturae necessitas ad copulandum in unica specie creaturae superiora incorporalia inferioribus corporalibus, in qua necesse erat concurrere formam partim convenientem cum materialibus, scilicet quoad superius eorum, quae sunt vegetativum et sensitivum, non autem quoad inferius, cuiusmodi est esse mixtum corporeum, et partim convenientem cum immaterialibus, scilicet quoad inferiorem gradum intelligendi adminiculo sensuum, non autem quoad superiorem, scilicet immediate, ut habitum est supra. Et quod talis naturae sit anima rationalis, testatur ¹⁴³ COMMENTATOR dicens super II^{um} Physicae: «*Intellectus naturalis considerat de esse formarum quousque perveniat ad ultimum formarum materialium, et primam abstractam aut ad formas quae sunt mediae in esse inter illas, sicut aestimatur de forma hominis ultima*», ubi nota quod non diceret 'ultima' nisi esset praecedens alia.

Hoc enim est certum, quod QUICUMQUE PHILOSOPHORUM posuerunt animam rationalem in homine et formam hominis et quomodocumque hoc posuerunt, OMNES posuerunt cum ipsa esse formam aliam eductam de potentia materiae. Aliter enim homo non esset opus naturae, quod satis patet ex supra determinatis. Quod enim est opus naturae et terminus generationis naturalis, est compositum. Et quod etiam generatio naturalis terminatur ad animam rationalem, ut ad formam perfectivam compositi, hoc non contingit nisi quia agens naturale inducit transmutationem talem in materia qua de ipsa secundum modum praepositum naturaliter habet educi forma, et per illam transmutationem naturalem, et non sine illa, nata est anima simul creata in eodem instanti in quo alia est generata, uniri materiae ad perficiendum compositum una cum illa forma naturali. Unde licet in materia nihil est potentiale, ut de quo anima rationalis educatur, est tamen aliquid potentiale in ipsa quod per illam perficitur, et hoc mediante transmutatione facta in materia ab agente. Et sic licet per illam trans-

mutationem tantum unica forma in esse producit, duplex tamen forma per illam materiae unitur. Et ideo compositum per se quoad utramque formam dicitur terminus generationis naturalis et etiam forma quae est anima in ipsa, uno modo et alia forma duobus modis; anima enim est pars compositi noneducta de potentia materiae; et alia forma et pars compositi est, et de potentia materiaeeducta. Unde et AVICENNA et ALII NATURALES qui posuerunt diversas animas rationales creari a Deo secundum diversitatem corporum, ponebant ipsas non creari nisi dispositis corporibus, ut dictum est supra secundum AVICENNAM. Et cum hoc, quia posuerunt creaturas omnes produci a Deo naturali necessitate, ponebant quod Deus animas producere non potuit nisi praeparatis corporibus, ut terminus motus praeparationis corporis esset instans creationis animae, et hoc quemadmodum determinat PHILOSOPHUS in VII^o P H Y S I C O R U M quod subitae alterationes non sunt nisi termini alterationum, et non sine illis. Secundum ILLOS enim nihil novum posset fieri a Deo nisi propter novam transmutationem factam in altera, quemadmodum sol non potest generare lucem in medio, nisi cum venerit per motum ad rectam oppositionem. Unde sicut posuerunt quod lumen non posset generari vel procedere a sole nisi in medio, et hoc non nisi medium se haberet secundum rectam oppositi-¹⁴⁴onem ad solem vel per motum solis vel per motum medii vel utriusque, sic posuerunt quod animam novam Deus non possit creare nisi in corpore, et quod non in corpore nisi disposito per suam transmutationem, ut necesse sit omnem eius operationem novum motum aliquem naturalem praecedere. Quam limitationem divinae potentiae fides catholica merito respuit, licet hoc bene concedat quod absque corpore anima naturale esse perfectum non habeat. Propter quod dicit AUGUSTINUS XV^o S u p e r G e n e s i m in fine: *«Inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi»*.

QUAESTIO 15

UTRUM FORMA SUBSTANTIALIS RECIPIAT MAGIS ET MINUS

Circa tertium primo arguitur quod forma substantialis recipiat magis et minus, quemadmodum et accidentalis, quoniam forma accidentalis secundum suam essentiam in se non recipit magis aut minus. Non enim dicitur albedo aut nigredo magis aut minus albedo vel nigredo, sed solum recipit magis aut minus secundum esse suum in subiecto, immo subiectum secundum ipsam dicitur album magis vel minus. Hoc

modo potest substantia recipere magis et minus, secundum quod dicit PHILOSOPHUS in VIII^o *Metaphysicae*: «*Quemadmodum in numero non est magis et minus, similiter nec in substantia, quae est quasi forma, nisi sit substantia quae est cum materia*»; ergo etc.

Contra: tunc esse formae substantialis non consisteret in indivisibili, sed in divisibili, et non esset in ipsam mutatio sed motus, quod est contra PHILOSOPHUM in V^o *Physicorum*.

<SOLUTIO>

Ut materiam de eo quod est magis et minus plenius exsequamur, paulo altius proposito inchoandum est a primo principio, in quo est summe aequale et medium, a quo deficiendo ad magis et minus in creaturis proceditur.

Sciendum est igitur in principio quod cum Deus sit in unitate trinus, triplex est condicio unitatis, a qua per defectum alicuius illarum a Deo omnis creatura procedit. Est enim Deus unus in substantia primo, unitate scilicet singularitatis, quia absque substantiae plurificatione. Et quia in substantia singulari possunt aliqua intelligi unum secundum gradus quibus unum eorum continetur in altero, secundum quod magnitudo una singularis tripedalis continet in se bipedalem, et illa pedalem, haec autem non est perfecta unitas, ideo est unus secundo, unitate scilicet aequalitatis eorum quae ipsi insunt, et hoc absque omni gradu et inaequalitate. Et quia talis unitas in se posset pati aliquam compositionem, propter quam non esset perfecta unitas, ideo est unus tertio, unitate scilicet simplicitatis, et hoc absque omni diversitate.

Creaturae autem e contra necesse habent procedere ab ipso sub ratione pluralitatis, ut scilicet in eis sit primo essentialium seu naturalium numerus sub ratione inaequalitatis, ut in eis sit secundo mensura in naturis et essentiis secundum gradus sub ratione compositionis saltem ex essentia et esse, ut in eis sit tertio pondus inclinationis ad casum dissolutionis. Et supponit inaequalitas numerum in inaequalibus et compositio gradus in componentibus, ita quod cum Deus habet rationem unitatis in esse et essentia sua infinite, omnis creatura procedit ab ipso sub ratione unitatis in esse et essentia sua limitate limitatione tali, quae secundum gradus perfectionis naturalis procedit a summa creatura producta in esse vel etiam producibili, de qua dicit AUGUSTINUS quod creavit eam Deus «*prope se*», quae necessario in creaturis est summe formalis per omnes alias perfectiones in ratione alicuius esse formalis usque ad infimam creaturam, quae est pura substantia primae materiae,

de qua dicit AUGUSTINUS quod creavit eam *«prope nihib»*, ita quod ordine naturali gradatim se habent, sic ut semper una sit superior alia et primo principio propinquior. Non dico loci distantia, sed naturae excellentia, ita quod quidquid perfectionis naturae et essentiae est in posteriori in superexcellentiore gradu est in priori secundum modum inferius exponendum. Et tamen in qualibet creatura cadunt duo secundum aliqualem compositionem, et hoc ad minus, scilicet ex essentia sive natura quae ex se est possibilis ad esse et ipso esse, quod ei communicatum est a primo ente, ut alibi determinatum est; ordo dictus secundum gradus perfectionis est et in essentia et in esse cuiuslibet creaturae, et hoc proportionaliter, ita quod semper in gradu perfectiori naturae sunt esse et essentia unius creaturae quam alterius. Ubi cumque autem et in quibuscumque est ponere gradus aliquos, secundum gradus illos est ponere in eisdem maius et minus. Gradus enim non sunt nisi magnitudinum aliquarum, ut non sit ponere gradus in aliquibus nisi propter magnitudinem maiorem et minorem vel quantitatis molis vel bonitatis vel vigoris; secundum haec enim tria dicuntur maius et minus in rebus sive magnum et parvum, ut infra dicetur secundum AUGUSTINUM.

Postquam ergo gradus sint ordinati tam in esse quam in essentia omnium creaturarum, vere dicendum est quod semper superior creatura¹⁴⁶ secundum gradus maior est secundum quantitatem in bonitate perfectionis naturalis et essentiae et esse sui, et minor est illa quae est inferior. Et sic inter esse et essentias diversas omnium creaturarum cadit comparatio secundum maius et minus, ut essentia unius vere dicatur maior alia, non mole, sed perfectione. Et essentia alterius similiter dicatur esse minor illa. Et similiter maius dicitur ipsum esse sive maior dicitur entitas esse quae est unius quam quae est alterius. Et essentia Dei dicitur esse maxima et esse eius maximum ut sic omnes creaturae in esse et essentia possint comparari secundum maius et minus inter se et ad Deum, sed comparatio earum ad Deum impropria est, propria autem inter se.

Est enim triplex modus comparisonis: quaedam scilicet aequivoca, secundum quam dicitur vox acutior sapore. Est enim 'acutum' aequivocum in voce et in sapore. Contra istam comparisonem dicit PHILOSOPHUS VII^o *Physicorum* quod aequivocorum non est ad invicem comparatio.

Alia vero est abusiva, secundum quam dicitur quod lux est clarius tenebris, cum tenebrae nullam participant claritatem, vel cum dicitur quod quadrangulus est magis vel minus circulus quam triangulus, cum neutrum eorum participat rationem circuli. Et generaliter quaecumque in aliquo comparantur secundum magis et minus ambo debent parti-

cipare rationem eius in quo comparantur, dicente PHILOSOPHO in Praedicamentis: «*Nihil quadratum magis longiori forma circulus est. Nullum enim horum recipit circuli rationem. Simpliciter autem si utraque non recipiunt appositionis rationem, non dicetur alterum altero magis*».

Tertia vero est excessiva, secundum quam infinitum dicitur maius esse quolibet finito, de qua removet PHILOSOPHUS comparisonem proprie dictam, cum dicit in I^o Caeli et mundi quod infinitum non est comparabile finito, neque secundum magis neque secundum minus neque secundum aequale. Et hoc modo Deus, quia infinitus est, comparabilis est creaturis secundum magis et minus, dicendo quod esse Dei maius et verius est quam esse creaturae et similiter essentia eius est maior quam essentia creaturae. Sed in creaturis vere et proprie dicitur quod esse unius maius est quam esse alterius, et similiter entitas et essentia unius quam essentia alterius, in quantum essentia unius in superiori gradu proximitatis naturalis se habet ad Deum et per hoc capabilis est esse superioris gradus et magis naturaliter elongati a suo contrario, quod est non esse, et sic sunt modi comparisonis diversi inter maius et minus.

Consimiliter inter magis et minus; uniformiter enim sese consequuntur comparatio secundum maius et minus et secundum magis et minus cum sunt circa idem. Comparatio enim secundum maius et minus semper causa est comparisonis secundum magis et minus; ubicumque enim est comparatio secundum magis et minus, et secundum maius et minus, licet non e converso, ut infra patebit. Quae solummodo in hoc differunt quod comparatio secundum maius et minus est duorum quorum natura consistit in quantitate aliqua comparatorum inter se secundum ipsas eorum quantitates, et hoc vel molis corporalis vel perfectionis naturalis vel vigoris actualis, secundum quod superficies una dicitur maior altera vel alia in extensione latitudinis, vel una essentia maior alia in complemento perfectionis vel vigor unus maior alio in fervore actionis; comparatio vero secundum magis et minus est duorum inter se vel unius ad se ipsum in diverso statu secundum illa duo quae comparantur inter se secundum maius et minus, ut solummodo illud dicatur magis in quo invenitur maius et illud minus in quo invenitur minus. Dicitur enim una linea magis longa quam alia, quia maior est longitudo unius quam alterius; et dicitur una essentia magis esse quam alia, quia entitas unius est maior et perfectior quam entitas alterius; et oculus unius dicitur esse magis acutus ad videndum quam sit oculus alterius, quia acuties unius maior est quam sit acuties alterius, ita quod omne quod dicitur secundum magis et minus in subiecto dicitur secundum maius et minus in sua essentia, ut maius et minus in essentia rei sit

propria causa eius quod est magis et minus in subiecto. Nec est differentia, ut infra videbitur, in hoc ex parte alicuius quod in subiecto dicitur secundum magis et minus, licet ALIQUI sint qui dicunt quod in aliquibus mixta dicuntur secundum magis et minus et immixta secundum maius et minus. Dicitur enim unus altero magis et minus iustus, et dicitur una iustitia maior et altera minor. In aliquibus vero mixta dicuntur secundum magis et minus, immixta autem non dicuntur secundum maius et minus, ut quod unum dicatur esse albius alio, una tamen albedo non dicitur esse maior alia. Unde reprobatur opinio DICENTIUM causam susceptionis eius quod est magis et minus propter subiectorum magnitudinem aut parvitatem, quando fit comparatio inter diversa, vel secundum incrementum, quando est comparatio eiusdem ad se.

Prima pars reprobatur in Sex principiis, quoniam tunc substantiae dicerentur eadem ratione secundum magis et minus, quia unus homo est maior in subiecto quam alter, ut vir quam puer. Item quia *margarita* dicitur *albior equo*. Secundum aperte reprobatur ex illo quod dicit PHILOSOPHUS in *Postpraedicamentis*: «*Sunt quaedam crescentia quae non alterantur, ut quadrangulus circumposito gnomone, cum alteratur nihil factum est*». Et tamen si secundum crementum subiecti esset intensio eius quod est in ipso, quadrangulus factus esset magis quam prius, quod est contra PHILOSOPHUM dicentem in *Praedicamentis*: «*Triangulus et quadrangulus non videntur magis et minus suscipere, nec aliarum figurarum*». Similiter per easdem rationes reprobatur opinio dicens fieri susceptionem eius quod est magis et minus propter incrementum vel decrementum, aut etiam propter magnitudinem aut parvitatem, dico molis et extensionis in quanto, ut patet litteram insipienti.

Et ex utroque ibidem concluditur quod neque per incrementum vel decrementum, aut etiam propter magnitudinem aut parvitatem in utroque. Et determinatur ibidem secundum opinionem AUCTORIS Sex principiorum quod ea quae secundum magis et minus dicuntur, huiusmodi dicuntur quoniam eorum «*quae sunt in voce impositioni propinquiora sive ab eadem remotiora sunt*, ut secundum *magis quae propinquiora*, secundum *minus quae remotiora*. *Album* enim imponitur ad significandum id in quo est pura albedo, quoniam huiusmodi *impositio in termino quidem facta est ultra quem transgredi non licet, quemadmodum et in superlativis; etenim albissimus et nigerrimus, et huiusmodi sive amplius sunt eo quod huiusmodi impositio in termino est, ultra quem progredi est impossibile*». Quanto igitur, ut dicit QUIS, ad vocis impositionem accedens puriori inficitur albedine, tanto candidior, hoc est albior assignabitur, ut sit EIUS opinio quod nominum in abstractione impositio, ut albedinis vel nigredinis, facta est ad significandum rem secundum gradum perfectionis in summo

quodam et indivisibili, quemadmodum et significant superlativa et quod magis et minus dicuntur res in appropinquando secundum dispositionem albedinis illi summo secundum plus et minus.

Sed opinio ista, si intelligat quod hoc nomen albedo imponitur ad significandum praecise id quod est album in termino, manifeste implicat quoddam impossibile. Si enim ita sit, ut dictum est secundum hanc opinionem, tunc id quod est album simpliciter et non est album in termino et in superlativo, ut simpliciter possit dici albissimum, non dicetur album albedine, cum nihil est in eo quin sit citra terminum illum et quod est citra terminum non est illud quod in termino. Falsum est ergo illud ex quo sequitur quod nominis impositio fit ad significandum rem in termino. Falsum est ergo et illud quod super hoc fundatur, quod magis et minus sumuntur secundum approximationem et remotionem eius ad quod significandum nomen imponitur. Sed cum magis et minus non dicuntur nisi respectu eius quod est simpliciter — ut enim dicit SIMPLICIUS super cap.^{um} 'De qualitate', in *Praedicamentis*, «*omnis eius quod magis et minus est, aliquid semper est et quod summum*», et ut dictum est iam secundum PHILOSOPHUM, magis et minus non dicuntur nisi quae «*recipiunt rationem*» eiusdem in quo secundum magis et minus comparantur —, oportet igitur quod sit aliquis terminus in natura rei, ¹⁴⁹ex cuius approximatione secundum plus et minus dicantur magis aut minus, non autem solum in significatione termini; aliter enim, ut dictum est, ratio illius rei non conveniret ei quod est minus. Quod si sic est, et ei quod est minus non potest illa natura convenire nisi citra terminum, quare oportet quod natura et essentia illius sit latitudo alicuius quantitatis secundum praedictos modos, et ut nomen simpliciter imponatur ad significandum simpliciter naturam rei quoad omnem gradum latitudinis suae, et praedicetur de eo concretive quod participat ea secundum quemcumque gradum, ut sic non quanto quis ad vocis impositionem, sed quanto ad quantitatis naturalis perfectionem <quae> est accidens, puriori dicatur albedine, tanto candidior, hoc est albius, fore assignetur. Quod revera AUCTOR ille *Sex principiorum* intendebat proferre, quod bene apparet per exemplum de magis et minus secundum gradus quantitatis molis. Quod continue indicando subdit: «*Et parvius dicitur quod alterius comparatum staturae quantitate vincitur. Quidquid igitur in natura quantitatis superatur continuo parvius nuntiatur. Similiter autem est et de aliis*». Unde et quod continuo subdit dicens quod substantiae et qualitatibus in quantitate magis et minus non convenit, «*quoniam ipsarum impositio in termino est, ultra quem transgredi impossibile est*». Quod non est sufficiens causa, sed quia ipsorum natura et essentia in gradu indivisibili perfectionis consistit, hoc est illius propria et per se causa, ut iam dicetur.

Et per hoc idem destruitur QUORUNDAM ALIORUM sententia de eo quod est magis et minus, scilicet quod causa eius quod est magis et minus sit contrarium in materia. Quod ideo dicunt, quia PHILOSOPHUS dicit in *Topicis* quod illud est *«albius quod est nigro impermixtius»*, et quia PHILOSOPHUS omnibus illis quibus attribuit magis et minus, tribuit et contrarium. Si enim natura et essentia rei esset in indivisibili magnitudinis sibi debitae, nullo contrario agente esset secundum ipsam magis aut minus quantumcumque commisceretur suo contrario, sicut neque superlativum. Unde et etiam sine omni contrario contingit in aliquo esse magis vel minus; secundum enim quod dicitur in *Sex principiis*, *«habitu nihil est contrarium»*. Et tamen, ut dicitur ibidem, *«habitus suscipit magis et minus; armatior est enim eques pedites»*, quod etiam contingit in aliis, ut infra videbitur. Unde contrarium non est causa magis aut minus, sed id idem quod est causa magis et minus, est causa quod contrarium res tale habeat quod secum compatitur citra gradum in termino; tale enim 'habere contrarium' proprie dicitur habere contrarium. Illud autem est secundum praedicta, quia natura et essentia rei non consistit in termino definito seu determinato magnitudinis sibi debitae, sed in latitudine quadam; propter quod dicit PHILOSOPHUS in *Praedicamentis*: *«Quantitati nihil est contrarium. In definitis enim manifestum quoniam¹⁵⁹ contrarium est, ut bicubito vel tricubito, vel superficiei, vel alicui talium»*. Item in eodem: *«Inest substantiis nihil esse contrarium. Non est autem substantiae proprium, sed aliorum multorum»*, cuius causam subiungit dicens: *«determinatorum vero nullum nulli est contrarium»*. Unde omnino eadem causa est eius quod est magis et minus, et habere contrarium quod potest ei commisceri in eodem numero. Propter quod contingit quod differentia intensibilis et irremissibilis est quod impermixtae sunt contrariae differentiae. *«Accidentia vero magis et minus recipiunt, et mixta sunt accidentia contraria»*, ut dicit PORPHYRIUS de differentia differentiae et accidentis loquens. Et propter hoc saepius PHILOSOPHUS coniungit contraria cum magis et minus. Et verum dicit quod *«albius est nigro impermixtius»*, sed contrarium non est causa quare sit albius, ut dictum est. Unde dicit SIMPLICIUS super praedicamentum substantiae: *«Nihil autem esse contrarium substantiis et non suscipere magis et minus in rerum essentia considerantur»*. Eodem modo intellige de habere contrarium et suscipere magis et minus, scilicet quod haec etiam considerantur in rebus secundum essentias earum.

Nihil ergo quaerendum est quod sit causa magis et minus, nisi quod natura et essentia, secundum quam dicuntur magis et minus, non consistit in determinato et indivisibili termino, ut potius tanto aliquid dicatur infici puriori albedine et esse albius, quanto accedit ad terminum

illius indeterminati, quam quanto accedit ad vocis impositionem, et est illa causa generalis in omni secundum quod dicitur magis et minus. Non bene ergo dicitur quod unus est magis albus quam alter, sed una albedo non est maior quam altera. Immo numquam subiectum dicitur secundum aliquid magis, nisi illud in se sit maius, licet e converso contingat quod aliquid in se sit maius secundum quod tamen nihil dicitur magis, quemadmodum una res in natura et essentia sua dicitur maior altera secundum gradum perfectionis, sed secundum essentiam non dicitur esse secundum magis vel minus ad alterum, sicut neque una essentia in se dicitur magis essentia quam alia. Licet enim unius angeli sit maior perfectio quam alterius secundum essentiam, et essentia unius angeli sit maior secundum perfectionis quantitatem quam sit essentia alterius, sicut tamen essentia unius angeli non dicitur esse magis essentia quam essentia alterius, sic unus angelus nullo modo ratione essentiae suae maioris dicitur maior respectu alterius. Non bene etiam a QUIBUSDAM dicitur quod a subiecto evenit quod dicantur aliqua secundum magis et minus. Hoc enim non convenit accidentibus per subiecta, sed e converso. Unde SIMPLICIUS super praedicamentum qualitatis, pertractatis ceteris opinionibus de magis et minus, in fine adhaeret opinioni ARCHYTAE, dicens: «*Mirabiliter Archytas brevi sermone causam eius quod¹⁵⁴ magis et minus, videtur insinuare dicens: qualitati contraria quaedam connectuntur veluti contrarietatem suscipere et magis et minus, velut in passionibus, quia enim infinitate quadam participant passiones, propter hoc recipiunt quandam intensionem indeterminatam secundum magis et minus, et non a participantibus. Nam in participantibus considerata est intensio et remissio*». Idem ibidem dicit quod «*Aristoteles participatas species perfectas considerans secundum relationem ad illas, eas quae deficiunt ab ipsis, magis et minus vult habere et profundum et summitatem ipsorum considerans magis et minus, secundum eam quae in latitudine participationem*».

Et cum hoc sciendum quod licet dictum in subiecto secundum magis et minus in se necessario secundum suam essentiam dicitur secundum magis et minus, non tamen in se secundum suam essentiam dicitur secundum magis et minus neque aliquod aliorum, dicente PHILOSOPHO in *Praedicamentis*: «*Iustitia a iustitia, si dicatur magis et minus, potest quilibet ambigere. Similiter et in aliis affectibus. Quidam namque iustitiam a iustitia aiunt non dici magis nec sanitatem a sanitate, minus autem habere sanitatem aiunt, et iustitiam minus alterum altero, sic autem et grammaticam et alios affectus. Sed tamen ea quae secundum eos affectus dicuntur, indubitanter recipiunt magis et minus, grammaticior enim et iustior alter altero dicitur, et sanior sic et in aliis*». Et haec est opinio vera.

Sed quare secundum quaedam dicuntur subiecta magis et minus, et non secundum omnia eius, non est alia causa quaerenda quam praedicta, ut infra amplius patebit. Propter quod dicit PHILOSOPHUS in X^o *Ethicorum*: «*Sanitas determinata existens recipit magis et minus*». Intelligo: determinata existens sine receptione eius quod est magis et minus in sua essentia, recipit magis et minus in subiecto; quod ad litteram intelligit PHILOSOPHUS, si quis inspiciat. Id etiam quod in se secundum suam essentiam dicitur secundum magis et minus, non semper, sed aliquando, in subiecto dicitur secundum maius et minus, et hoc quando per accidens se commensurat quantitati molis in subiecto; non enim iustitia secundum subiectum dicitur maior vel minor, sicut dicitur albedo.

Cum igitur, ut dictum est, omne quod subiectum facit dici secundum magis et minus, in se necessario dicitur secundum maius et minus. Sed non e converso omne quod secundum se dicitur maius et minus facit aliquid aliud dici secundum magis et minus, ad sciendum secundum quae et qualia entia dicuntur aliqua secundum magis et minus, et secundum quae et qualia non, intelligendum quod in entibus quaedam ex sua natura et essentia sunt determinata in gradu naturae suae et essentiae, ut in termino indivisibili magnitudinis, citra vel ultra quem non existit natura, alia vero ex natura et essentia sua non sunt determinata in gradu essentiae et naturae, ut in termino indivisibili magnitudinis, sed in latitudine quadam. Quae autem sunt de primo genere entium, secundum ea nihil dicitur secundum magis vel minus, quia in quocumque habent esse, non sunt in eo nisi in eodem gradu indivisibili magnitudinis, et tales sunt omnes formae immateriales, de quibus principaliter intelligitur dictum PHILOSOPHI in VII^o *Metaphysicae* quod se habent sicut numeri, ita quod sicut secundum gradus indivisibiles determinatur species numerorum; quaelibet enim unitas indivisibilis in numero appositae aut remota variat et determinat speciem. Etsi in tali gradu determinato se habeat natura in formis substantialibus naturalibus, tunc non est magis et minus secundum formas substantiales. Quod de primis formis asserit, de secundis non, cum dicit in VIII^o *Metaphysicae*: «*Quemadmodum in numero non est magis et minus, similiter nec in substantia quae est quasi forma, nisi sit substantia quae est cum materia*». Ubi dicit 'quasi', quia subsistens in se non est proprie forma, quia nihil informat, et non dicitur forma nisi ab actu informandi. Et per eundem modum in relatione neque secundum genus, neque secundum aliquam eius speciem accipitur magis aut minus, neque secundum species aliquorum aliorum praedicamentorum, ut sunt species numeri et omnia determinata in quantitate continua modo numeri, vel sub ratione quantitatis determinatae in termino, ut sunt cubitum, bicubitum, et cetera huiusmodi. Unde

PHILOSOPHUS in Praedicamentis assignans rationem quare qualitates in quantitate ut triangulus vel quadrangulus et huiusmodi non suscipiunt magis et minus, dicit: «*Quaecumque enim definitionem trianguli, vel circuli recipiunt, similiter trianguli vel circuli sunt*». ‘Similiter’, hoc est secundum rationem eiusdem gradus et termini indivisibilis. Quae vero ex se et natura sua non sunt determinata in gradu indivisibili aut sunt determinabilia ex aliquo quod existit in natura eorum et essentia tantum aut cum hoc ab eo in quo subsistunt. Primo modo quantitas in se et in primis eius speciebus quae sunt continua et discreta, est indeterminata secundum gradum, sed determinatur continua quantitas per punctum, et discreta per unitatem, quae sunt principia eorum, non autem per subiectum, immo e converso in quantum sunt mensurae subiectorum. Et ideo neque in genere, neque in aliqua eius specie dicitur magis et minus secundum quantitatem, licet cum hoc specialis ratio sit in aliquibus speciebus suis, ut iam dictum est in numeris. Indeterminata autem secundo modo recipientia determinationem ab eo in quo sunt, ista sunt secundum quae dicitur magis et minus.

Quod exprimit in X^o Ethicorum assignans rationem quare sanitas in subiecto recipit magis et minus, dicens: «*Sanitas determinata ens recipit magis et minus. Non enim eadem commensuratio in omnibus est, neque eodem una quaedam semper, sed remissa manet usque ad quid*». Et intelligit usque ad terminum in quo nata est deficere. De talibus dicit SIMPLICIUS secundum ARCHYTAM quod «*differenter fiunt praecedentibus passionibus alteris*». Quod tamen numquam fieret nisi natura ipsa in se existente in determinato.

Sed de tali determinabili est distinguendum. Aut enim determinabile univoce vel analogice. Secundo modo substantia et accidens comparantur in ente secundum magis et minus. Est enim substantia magis ens quam accidens. Et sic bene dicitur quod maius et verius sit esse aut entitas substantiae quam accidentis, in quantum scilicet substantiae essentia maior est et habet persistere et esse in se ipsa quam sit essentia accidentis, quae non habet esse nisi in alio. Secundum enim PHILOSOPHUM in VII^o Metaphysicae «*alia a substantia dicuntur entia*», quia sunt entis quod est huiusmodi, scilicet substantiae. Et non solum comparantur in ente secundum magis et minus substantia et accidens, sed etiam diversa accidentia et diversae substantiae, secundum quod perfectiorem habent in se gradum naturae et essentiae. Dicitur enim quantitas magis ens quam qualitas, et qualitas quam relatio, et substantiae incorporeales quam corporales, et universaliter incorporealia et intransmutabilia quam corporalia et transmutabilia, et semper magis habent esse minus corporalia et transmutabilia quam ea quae magis sunt

transmutabilia et corporalia. Unde dicit AUGUSTINUS De vera religione: *«Si ea quae moriuntur, penitus morerentur, ad nihilum sine dubio pervenirent. Sed tanto minus moriuntur quanto magis esse participant, quod ut brevius ita potest dici, tanto magis moriuntur quanto minus sunt»*. Et sumit 'mori' generaliter pro omni transmutatione secundum quod dicit XI^o Confessionum cap.^o 10^o: *«In quantum quisque non est quod erat et est quod non erat, in tantum moritur et oritur»*. Et ideo Deus, quia omnino est immutabilis, maxime habet esse et creaturae respectu illius minimae, immo, ut dicit AVICENNA, *«vix sunt aut non sunt»*, et expositum est in ultima quaestione de immutabilitate Dei. Unde non est verum usquequaque quod communiter dicitur quod magis et minus non diversificant speciem, nec habent fieri nisi in aliquo univoce dicto. Unde contra QUOSDAM aestimantes esse sufficiens signum non aequivocam esse amicitiam recipere ipsam magis et minus, tamquam recipientia magis et minus habeant sub uno genere esse et univocari ad invicem, puta calidum recipiens magis et minus non est aequivocum, dicit PHILOSOPHUS in VIII^o Ethicorum: *«Unam amicitiam aestimantes quoniam recipit magis et minus, non sufficienti crediderunt signo; recipiunt enim magis et minus altera specie»*, ubi dicit COMMENTATOR: *«Non communicantia eodem genere. Etenim ens dicitur multipliciter. Est autem magis quidem substantia, minus autem accidentia»*. Et iuxta hunc modum dixit PHILOSOPHUS in Praedicamentis quod primae substantiae maxime sunt substantiae, substantiarum vero secundarum magis substantia species est quam genus, et hoc non solum propter actum subsistendi, sed quia non est proprie substantia nisi singulare, et universale in quantum commune non habet rationem nisi ut est in singulari, et tanto minus quanto habet rationem magis universalis, sicut determinat PHILOSOPHUS in VII^o Metaphysicae. Et SIMPLICIUS super praedicamentum substantiae dicit: *«Magis est substantia species quam genus»*, non in quantum substantia neque secundum quod est, sed in quantum *«propinquius individuae»* et primae substantiae.

Si autem determinabile secundum quod aliquid habet recipere magis et minus, sic determinabile univoce, hoc necessario est ipsa prima materia rerum materialium aut aliqua forma sive dispositio materialis. Unde quia materia maxime indeterminata est et infinita in sua substantia et determinabilis per formam rerum naturalium, ideo formae in compositis determinantes materiam faciunt compositum ex materia et forma dici magis et minus secundum eam, et unum magis materiale quam alterum, ut unus cubus terrae quam unus cubus ignis, et hoc quia propter densitatem terrae et raritatem ignis plus materiae dicitur esse in uno cubo terrae quam in uno cubo ignis, in quantum scilicet sub uno

cubo terrae ab agente naturali propter densitatem terrae potest materia plus extendi sub quantitate terrae quam sub uno cubo ignis propter ignis raritatem, ut secundum hoc propter partes materiae secundum quas est extensibilis plus sub uno cubo terrae quam sub uno cubo ignis, quas necessario habet in se virtualiter sub cubo terrae et non sub cubo ignis, maior dicitur materia virtualiter quae est sub cubo terrae quam quae est sub cubo ignis. Propter quod dicitur cubus terrae materialior quam cubus ignis, quemadmodum caliditas una maior est intensione virtualium partium quam altera, ut iam videbitur, propter quod unum subiectum dicitur calidius altero. Sed si hoc modo dicitur magis vel minus, non est ex essentia materiae ullo modo, sed ex dispositione quam recipit a forma, dicente SIMPLICIO super praedicamentum substantiae, loquendo de materia: *«Ipsa secundum se nequaquam differt; potentia enim est omnia eodem modo, aequalem exhibitionem habens ad omnia entia; ab habitudine autem speciei provenit ipsi talis permutatio, quod tamen non fit nisi propter eius indeterminationem in sua essentia»*. Unde et dicit secundum opinionem PLATONICORUM super praedicamentum qualitatis: *«Omne materiale suscipit magis et minus: materia magis existente et minus propter naturalem ipsius infinitatem»*.

Sed iste modus dicendi materiam magnam vel parvam, scilicet¹⁵⁵ secundum virtutem ad extensionem circa materiam, non est consuetus, sed solum ille qui est secundum actualement extensionem, sicut non est consuetum dicere quod albedo sit magna propter virtutem intensionis, sed solum propter quantitatem extensionis secundum quantitatem, secundum quod dicit PHILOSOPHUS in P r a e d i c a m e n t i s : *«Assignans album quantum sit superficie, definit quanta erit superficies et album tantum»*. Unde solet secundum ALIQUOS materia dici magna vel parva, secundum quod est extensa sub quantitate, secundum vero quod est sub denso intensibilis, tantum multa vel pauca. Sed nihil refert ex parte rei. Non est enim multa vel pauca nisi quia virtute est magna magnitudine extensionis quam recipit sub quantitate continua actione, et se habent multum et paucum ad magnum et parvum, sicut discretum in continuo.

Secundum formas autem materiales, si fiat intensio et remissio sive magis et minus et in univoco ratione sui, haec est opinio PLATONICORUM, ut iam dictum est secundum SIMPLICIUM, quod omnes formae materiales propter materiam indeterminatam in gradu naturae contrahunt quandam indeterminationem et infinitum in sua natura, per quam secundum ipsas possit aliqua dici secundum magis et minus. Unde SIMPLICIUS ibidem recitans sententiam IAMBlichI Platonici dicit: *«Quaerit autem Iamblichus propter quid magis et minus commune ponit ARISTOTELES plurium praedicamentorum. Et ait quod haec in participatione considerantur alio*

quidem existente participante, alio vero eo quod participatur. Et si quidem participationem quae est in materia dicit, oportebat et substantiam, et quantum, et alia praedicamenta secundum se tota suscipere magis et minus, omnia enim in materia proveniunt. Si vero participari dicit supervenientia praedicamenta oportebat secundum se totam qualitatem et ad aliquid suscipere magis et minus». Sed quod propter infinitatem materiae compositum secundum materiam dicatur secundum magis et minus, ut iam dictum est, bene conveniens est, sed quod secundum formam dicatur secundum magis et minus propter materiam, hoc omnino est impossibile. Quod enim ex ipsa sua natura in se est determinatum in indivisibili in gradu, ab illo trahi non potest nisi mutata natura, sicut numerus, a quo nihil addi potest vel subtrahi, nisi speciei naturam mutando secundum PHILOSOPHUM, ut dictum est. Hoc etiam manifestum est in formis materialibus; licet enim substantia in genere dicitur secundum magis et minus de prima et de secunda quae est genus, et quae est species, ut iam dictum est, tamen, ut dicit PHILOSOPHUS, unaquaeque «*substantia*», hoc ipsum quod est, «*non dicitur magis et minus*», ut haec substantia non est magis et minus, neque ipsa a se, neque altera ab altera. Quod etiam determinat in eodem de speciebus quantitatis, ut dictum est. Non est ergo ponendum omnem formam materialem coniunctione cum materia contrahere indeterminationem¹⁵⁶ materia, ut secundum ipsam possit dici aliquid secundum magis et minus. Ex quo patet quod prava est expositio illius dicti PHILOSOPHI in VIII^o Metaphysicae: «*In substantia quae est quasi forma, non est magis et minus, nisi sit substantia quae sit cum materia*» quae dicit quod quantum ad participationem speciei non dicitur secundum magis et minus, sed secundum materiales dispositiones invenitur magis et minus in substantia. Immo est alia expositio bona, ut infra videbitur.

Si ergo secundum formam aliquam materialem recipiatur magis et minus, et hoc alio modo quam per materiam, ut iam dicitur, illa forma aut est una genere aut specie aut numero.

Si primo modo, aut ergo formae sub ipsa distinctae specie distingui intelliguntur per differentias additas illi aut gradus naturae differentes, quemadmodum ponitur distinctio in formis immaterialibus. Secundum primum modum distinguendi in materialibus species sub genere, genus significat formam materialem sub esse incompleto, sub qua includit ipsam materiam, ut determinavimus in quaestionibus de veritate et intelligibilitate Dei, puta corpus significat formam corporeitatis substantialis sub esse incompleto, immo ipsum compositum ex materia et forma sub esse incompleto. Aliter enim non praedicaretur de specie. Et exspectat additionem duplicis differentiae, quarum una est vilius extremum contrarietatis, altera vero nobilius, secundum

PHILOSOPHUM, ita quod differentia nobilior continet virtute quidquid perfectionis importat vilior, et aliquam rationem alicuius perfectionis sibi propriam. Quemadmodum cum prima divisione dividitur corpus per simplex et mixtum, differentia mixti continet virtute quidquid continet differentia simplicis, et addit propriam rationem quae debetur sibi, et consimili modo cum ulterius proceditur dividendo quousque deveniatur ad formas brutorum animalium perfectorum habentium omnes sensus et interiores et exteriores, quibus nulla propria virtus sensitiva addi potest quae uni conveniat ita quod non alteri, et per hoc nulla differentia apposita supra incompletum praecedens distinguit, quia non potest esse in rerum natura. Sed si distinguantur, oportet quod hoc sit secundum gradus eius perfectionis formalis in natura sensitivi perfecti, ad quam sequitur limpeditas aut ingeniositas secundum omnes virtutes sensitivas vel plures vel aliquas, aut aliquam secundum magis et minus, puta si in limpeditate visus secundum gradus suarum specierum differunt aquilae et corvi.

Secundum formam generis distinctam in species primo modo, nullo modo contingit dici species secundum magis et minus, quia ubi est magis et minus, debet esse penitus una ratio communis univoca vel analogica, secundum quam comparantur quae dicuntur secundum magis et minus, ita quod non secundum diversas rationes partiales sint in comparatis, sed solum secundum diversos gradus eiusdem rationis penitus, ut se habet ratio entis ad substantiam et accidens, et ratio albi ad magis et minus album. Illae autem species proprias rationes addunt super communem rationem generis quae sunt extra eam, et cum hoc virtutem aliquam addit in una specie una differentia quam non dat alteri speciei alia differentia, ut dictum est. Propter hoc licet species huiusmodi differunt secundum gradus perfectionis, quia tamen hoc fit secundum omnino diversas rationes differentiarum additas formae communi, idcirco secundum huiusmodi formam generis nihil dicitur magis et minus nisi transsumptive et per quandam similitudinem, quemadmodum dicitur in Sex principiis quod «*animantius est brutum arbore, rationale vero irrationalis*», et hoc est quia haec sub genere communi differunt secundum gradus perfectionis, licet alio modo quam vere comparabilia secundum magis et minus, ut dictum est.

Et propter eandem rationem secundum nullam formam generis etiam in praedicamentis quorumcumque accidentium dicuntur species secundum magis et minus neque individua sub specie. Sicut enim non dicitur homo magis animal quam asinus, nec unus homo quam alter, nec idem ipse in alio et alio tempore, sic neque in accidentibus. Unde si aliquo modo in speciebus substantiae cadat comparatio secundum magis

et minus in forma generis, hoc solum contingit in speciebus differentibus solo gradu non per differentias generi superadditas, et hoc quia in eis forma indeterminata determinatur per solos gradus naturae. Si enim contingat aliquas species sic distinctas ponere sub forma alicuius, dicendum est quod univoce dicuntur secundum magis et minus in forma generis, ut magis sensitiva dicatur una talium specierum quam alia.

Et quia dubium est utrum sit in formis materialibus vel possit esse aliqua huiusmodi distinctio specierum sub genere, ideo credo PHILOSOPHUM verbum propositum de magis et minus in substantia proposuisse sub dubitatione et sub condicione cum proposuit ipsum sub hac forma: *«Quemadmodum in numero non est magis et minus, nec in substantia quae est quasi forma, nisi sit substantia quae sit cum materia»*, id est nisi magis et minus sit in substantia illa quae est forma cum materia, hoc est forma materialis, quasi dicat: si in aliqua substantia quae est forma sit magis et minus, illa est forma materialis, ita quod in nulla substantia quae est forma sit magis vel minus, nisi ipsa sit materialis. Et si non sit in substantia quae est forma materialis, tunc in nulla substantia est quae est forma omnino. Non enim est in formis separatis, propter quod dixit: *«quasi formae»*, ut dictum est supra. 158

Inter formas autem materiales, si sit in aliqua earum, hoc non est nisi in forma generis, quae secundum gradus dividitur per species, non autem per differentias appositas. Dictum est enim quod in forma generis divisi per differentias non cadunt magis et minus. Et, ut iam dicetur, in nulla forma substantiae specifica cadunt magis et minus.

Et est hic advertendum quod tale genus divisum per species solo gradu differentes, sicut in rebus materialibus non solum est forma rationis, sed etiam naturae, in quantum scilicet consideratur in materia naturali stante sub ipsa in uno gradu, cum alia forma contra ipsam distincta sit in alia materia eiusdem naturae cum prima, sub qua ipsa stat in alio gradu, et hoc secundum diversas differentias, quarum una virtute includit aliam et non e converso, sicut dictum est, sic sua indeterminatio in natura et essentia sua non est sola indeterminatio rationis sed naturae, et hoc per naturam secundum quod verum genus naturae, secundum PHILOSOPHUM, sumitur non solum a forma sed etiam a materia quasi utrumque in suo significato includit, ita quod formae huiusmodi indeterminatio secundum considerationem rationis sine materia, esset rationis tantum, quemadmodum est communis generis in formis separatis a materia et similiter illius formae indeterminatio. Et per hunc modum verum est quod omnis indeterminatio materialis formae est per indeterminationem materiae, quae cum dividitur per species solo gradu

differentes in illis dicitur secundum magis et minus, immo potius species ipsae secundum illam, ut dictum est. Formae autem separatae distinctae solo gradu consimili, quia communitas illarum est in forma generis quae nullam habet in se indeterminationem naturae sed rationis tantum, ideo secundum illam non dicuntur inter se secundum magis et minus, ita quod non est verum quod omnis forma materialis sic est indeterminata per materiam ut secundum eam species possint dici secundum magis et minus, ut dixit praecedens opinio. Verum est tamen generaliter quod omnis forma secundum quam dicuntur aliqua secundum magis et minus, indeterminationem suam habet per materiam, quia per esse suum in materia, principaliter tamen ex natura essentiae suae, quod si non haberet ex se, nec acciperet a materia omnino, sicut dictum est.

Si autem forma secundum quam suscipitur magis et minus sit una specie, hic iterum est ALIORUM opinio, quod natura et essentia cuiuslibet formae specificae quae ex se habet rationem speciei sit in simplici et in indivisibili existens, ita quod nihil contineatur sub specie nisi illud indivisibile attingendo, nec citra sistendo nec ultra progrediendo, quemadmodum sistitur in unitate determinata secundum quamlibet speciem numeri. Quod enim ab illo indivisibili recedit in plus vel minus ad aliam speciem pertinet, sicut contingit in numeris; quod autem tale est, quia non potest procedere in plus nec deficere in minus ipso manente.

Secundum talium igitur opinionem necesse est ponere quod nulla forma specifica in sua essentia habet latitudinem alicuius quantitatis, et ita quod impossibile est eam participari secundum plus et minus, sed necessario secundum aequale et secundum rationem indivisibilis. Et ita secundum hanc opinionem non esset amplius intensio vel remissio secundum formas accidentales aliquas quam substantiales. Sed dicunt quod verum est quantum est de natura et essentia formae, quae ex se habet rationem speciei. Ipsa enim in se non habet magis aut minus sed simplex indivisibile. Aliter enim essentia in abstractione de suis individuis propriis per se praedicaretur secundum plus et minus, quod non plus contingit in substantiis quam in accidentibus. Sicut enim unus homo non est magis homo quam alter, sic nec una albedo aut sanitas est magis albedo sive sanitas quam altera.

Dicunt etiam quod quantum est de natura ipsius formae, non participatur etiam secundum magis aut minus, sed secundum quod magis et minus non contingit ex natura formarum, sed ab aliquo extrinseco. Et hoc dupliciter: uno modo in formis quas dicunt habere speciem ex se; alio modo in formis quas ex alio dicunt habere speciem. Illa quae sunt de primo genere dicuntur habere *speciem ex eo ad quod*

ordinantur et secundum illa posse diversificari secundum magis et minus, et nihilominus manere eadem specie propter unitatem eius ad quod ordinantur, quemadmodum «motus habens speciem a termino ad quem est», manens idem specie secundum se est intensior et remissior. Illa de secundo genere dicunt diversificari secundum magis et minus *secundum subiecti participationem*, diverso scilicet modo participandi, qui provenit non ex parte participati, sed ex indeterminatione potentiae ipsius participantis in quantum diversimode potest unam formam participare. Et hoc dupliciter: uno modo ex indeterminatione potentiae participantis in quantum diversimode potest disponi ad receptionem formae participatae in quantum aequalis sanitas potest variari in animali secundum magis et minus penes diversas rationes contemperantiae humorum — similiter est de scientia secundum quod eadem scientia aliquando limpidius, aliquando obscurius considerari potest —, alio modo ex indeterminatione potentiae participantis in quantum potest diversimode extendere habitum formae ad plura vel ad pauciora, et sic augmentum et diminutionem habituum ponunt secundum dictos modos.

Quod dicunt «formam in essentia sua non dici secundum magis et minus, sed solum subiecta in participando ea», hoc plane verum est secundum praedeterminata. Sed quod dicunt «magis et minus ¹⁶⁹ contingere ex natura ipsarum formarum», hoc apparet esse falsum ex praedeterminatis. Sicut enim causa non suscipiendi magis et minus secundum formam est quod ipsa natura formae consistit in indivisibili absque omni latitudine cuiuscumque quantitatis, sic causa suscipiendi magis et minus est quod natura formae non consistit in simplici et determinato, sed in latitudine quadam indeterminata, in qua secundum gradus diversos potest salvari forma ipsius speciei, ut penitus sit falsum dicere quod omnis forma quae ex se habet rationem speciei in indivisibili quantitatis existit. Unde quaecumque sunt formae secundum quae aliqua dicuntur magis et minus, natura speciei in latitudine quadam consistit, ut talium specierum ratio nullo modo habeat se secundum rationem numeri, cui nihil potest specie manente abstrahi vel apponi.

Et quod distinguunt quod «quaedam formae habent speciem ab alio, quaedam a se», falsum est. Species enim rei est essentialiter ipsa res, et est in ea et, licet habeat eam ab alio effective, sicut et esse suum, et habet eam ex se formaliter. Unde quod dicitur «*motus habere speciem a termino*», hoc est quia iuxta distinctionem speciei in termino distinguitur species in motu. Unde quod assumunt quod «*motus et consimilia diversificantur secundum magis et minus manente specie propter termini identitatem*, ut secundum hoc idem *motus* specie vel numero dicitur *intensior et remissior* quia est ad idem», non est verum. Sed esto quod sit

idem propter terminum, quaero tamen quae est causa intensionis et remissionis in ipso. Nec potest dici quod «essentia motus eo quod consistit in divisibili et continuo», quia propter eandem rationem et quantitas continua magis et minus in sua essentia susciperet, quod falsum est secundum praedeterminata. In quantitatis enim essentia et similiter motus cadunt maius et minus, non autem magis et minus. Dicitur enim una magnitudo maior altera, sed non magis magnitudo altera, et unus motus dicitur maior altero, vel secundum tempus vel secundum id in quo fit motus, non autem dicitur unus motus magis motus altero, sicut neque una magnitudo dicitur magis magnitudo altera, ut magis et minus, si inveniantur in motu, hoc non est ut in eius essentia et secundum eius essentiam, sed ut est in subiecto, et secundum dispositionem aliquam ipsius, quae duplex est: una ex tempore, a qua secundum se ipsum dicitur motus velocior et tardior, alia ex eo in quod est, a qua non dicitur motus secundum se secundum magis et minus, sed subiectum eius quod movetur secundum quod in actione dicitur calefacere secundum magis et minus et similiter calefieri in passione. Non est ergo motus de numero formarum, secundum quas aliquid dicitur secundum magis et minus, sicut neque quantitas. Absurdum est ergo magis et minus plus attribuere motui quam magnitudini. 161

Quod dicunt de aliis formis secundum quas indubitanter dicuntur magis et minus, quod «hoc non est ex indeterminatione participati sed participantis», ex hoc sequitur secundum praedeterminata quod ipsum participatum potius denominaretur secundum magis et minus quam e converso. Quod enim aliquid in indeterminato est gradu, est causa quare secundum ipsum dicitur magis et minus, sicut determinatus gradus causa est quod non dicitur. Et quod dicunt quod «magis et minus contingit in formis ex dispositione subiecti, ut in sanitate ex commixtione humorum», bene verum est. Sed et ipsa commixtio et temperatio similiter recipit magis et minus in subiecto. Quaero utrum aliqua alia dispositione an illa dispositio recipiat magis et minus. Si sic, erit ire in infinitum, aut stare in aliquo primo, quod secundum magis et minus est in subiecto et non causatur ab aliqua dispositione secundum quam dicitur magis vel minus. Et si sic, cum ratio illius dispositionis sit in termino, et ita uno modo semper se habens, ipsa nullo modo potest esse causa magis et minus in aliqua dispositione. Alia ergo causa quaerenda est eius quod est magis, et illud non est omnino ab alio formaliter nisi quia sua essentia formae non consistit in indivisibili, et effective a generante ipsam ab imperfecto in perfectum. Per actionem enim calefacientis, acquisita perfectiori et maiori caliditate, ex hoc solo dicitur subiectum magis calidum, et per consimilem rationem, licet per alium

modum causandi, ut habetur ex VII^o Physicorum, acquisita perfectiori scientia magis sciens et limpidius dicitur quis.

Similiter quod dicunt «scientiam maiorem aut minorem quia est secundum plura scita et per hoc sciens dici magis vel minus», hoc verum est, sed non propter illa plura, sed propter ipsum habitum qui ex sua virtute potest se extendere ad illa. Nec secundum hoc debet assignari aliquis specialis modus eius quod est magis et minus, sed est solummodo unicus, scilicet quod natura rei non existit in termino, sed nata est in se habere latitudinem alicuius magnitudinis, et secundum illam magis et minus. Et ideo quod secundum aliquas formarum dicitur magis et minus, huius causa est natura et essentia formarum in se. Secundum illas enim quae consistunt in indivisibili ut non sunt natae habere magis et minus in sua essentia, nihil dicitur secundum magis aut minus. Propter quod in genere substantiae secundum nullam formam specificam dicuntur magis et minus, non quia *«substantialiter in subiecto participantur»*, ut dicunt ALIQUI, licet enim forma substantialis substantialiter participetur, si tamen secundum rationem suam sit naturae indeterminatae, bene dicitur secundum magis et minus. Unde si forma humanitatis vel animae rationalis sit talis inter omnes formas specificas substantiae quod non consistat in indivisibili, ut participabilis sit secundum gradum⁴⁶² Christo secundum unum gradum et ab aliis hominibus secundum alium gradum, bene verum est quod Christi anima in natura sua nobilior et est superior in gradu naturae quam anima Iudae. Vel forte est alius modus secundum quem hoc potest contingere, quem ignoro. Et propter illam eandem rationem qua in formis specialissimis substantiae non est secundum EOS magis vel minus nisi in forma humana vel anima rationali, iuxta hoc quod determinavit quondam EPISCOPUS Parisiensis, cuius sententiae non contradico. Consimiliter neque in aliis quaecumque sint, secundum quas non dicitur magis aut minus. Sed hoc contingit primo et per se formis substantialibus, eo quod eis contingit ex se, per se et primo esse quod communicant materiae et composito, *«esse autem unicuique unum et idem, neque intentionem neque remissionem recipiens»*, ut dicit PORPHYRIUS. Et ex hoc contingit quod in formas substantiales non est motus. Formis autem accidentalibus illud contingit propter substantiales quibus essentialiter sunt connexae. Unde COMMENTATOR super III^{um} Caeli et mundi, assignans causam quare figurae elementorum non recipiunt magis et minus, cum ut determinat *«formae eorum recipiunt magis et minus»*, dicit: *«Figurae sunt ex qualitatibus associatis formis substantialibus perfectis in hoc quod non recipiunt divisionem, et ideo carent motu alterationis, ut dicitur VII^o Physicorum»*.

Et e contra in illis formis secundum quas dicitur magis et minus huius est causa contraria, scilicet indeterminata ratio in natura speciei, quod scilicet salvatur secundum diversos gradus in augmento et decremento usque ad quid, hoc est usque ad terminum in utroque latere ultra quem et citra quem non stat species. Et hoc contingit eis, quia non sunt essentialiter associatae formis substantialibus; cum enim associantur eis, in termino sunt, quemadmodum dicit COMMENTATOR super III^{um} Caeli et mundi: *«Ignis non est in actu nisi calore et siccitate quae sunt in summo»*. Generaliter ergo sciendum est quod *propter indeterminationem* formarum qua *in sua essentia* habent maius et minus, convenit secundum magis et minus eas participari, ita quod ipsae non in se dicuntur secundum magis et minus, sed subiecta per illa in eo quod in se dicuntur secundum magis et minus.

Unde COMMENTATOR ibidem ponit etiam quod formae elementorum, quia in se determinatam non habent rationem, cognatae sunt formis accidentalibus et recipiunt ex ratione indeterminationis et accidentalitatis suae magis et minus, dicens: *«Necesse est cum ex eis generetur una forma, ut corrumpantur formae eorum secundum medietatem. Si autem aliquis dixerit quod sequitur ex hoc quod formae eorum recipiunt magis et minus, et haec est dispositio accidentium, non formarum substantialium, dicemus quod formae istorum elementorum substantiales diminutae sunt a formis perfectis substantialibus et suum esse est medium inter formas substantiales perfectas et accidentia. Et ideo fuit possibile ut formae eorum substantiales admiscerentur et proveniret ex collectione eorum alia forma, sicut cum nigredo et albedo admiscentur, fiunt ex eis multi colores»*.

Et est hic advertendum quod aliter contingit magis et minus in accidentalibus formis quam secundum praedeterminatum modum in formis substantialibus et in ente, quoniam in istis eorum essentialia supposita genere vel specie dicuntur inter se magis et minus in forma, non autem idem numero ad se ipsum, et sic in istis dicuntur aliqua secundum magis et minus. Sed nihil per incrementum vel decrementum recipit magis et minus, sed sunt magis et minus in istis sine augmento et decremento. In illis autem dicuntur secundum magis et minus per formas non supposita eorum essentialia, sed subiecta, in quibus habent esse inter se, vel idem numero ad se ipsum, secundum quod dicit PHILOSOPHUS in Praedicamentis: *«Est album altero magis album et bonum altero magis; sed et ipsum a se magis et minus dicitur, ut corpus cum sit album magis album dicitur esse nunc quam prius»*. Et ideo in istis non solum dicitur secundum magis et minus, sed etiam dicitur quod per incrementum et decrementum recipitur magis et minus, et sunt in istis augmentum et decrementum secundum magis et minus, et hoc tam in formis specialissimis quam subalternis, et hoc quandocumque ex propria

ratione sua habent propriam rationem suae indeterminationis, quod quandoque verius contingit secundum rationem formae specificae quam subalternae. Et secundum hoc verius quantum ad apparentiam dicitur magis et minus secundum formam specialissimam quam secundum subalternam, verbi gratia in albedine et colore. Secundum utrumque enim magis et minus, sed verius secundum albedinem propter contrarium in subiecto cum quo modo contrario intenditur et remittitur et contrarium iuxta contrarium magis elucescit. Minus autem vere dico quantum ad apparentiam secundum colorem, et hoc cum secundum propriam rationem coloris secundum ipsum dicitur magis et minus, hoc est non propter contrarium in subiecto, sed propter maiorem et minorem dispositionem qua habet esse in subiecto, quae consistit secundum aliam qualitatem quae in subiecto intenditur et remittitur, quae est perspicui terminatio, per quam color secundum rationem qua color habet esse in corpore, non ratione qua albedo aut nigredo, et hoc iuxta definitionem coloris qua in *De sensu et sensato* dicitur *«extremitas perspicui in corpore terminato»*. Unde secundum quod magis est terminatum, perfectior est in eo coloris ratio qua est color simpliciter, et minus perfecta secundum quod minus terminatum. Unde cum lumen est in perspicuo sub ratione luminis, cum perspicuum incipit terminari¹⁶⁴ incipit ibi esse sub ratione coloris, et quanto magis terminatur sub maiori et perfectiori ratione coloris, tanto magis terminatur sub maiori et perfectiori ratione luminis perspicui, ut patet in generatione colorum iridis in nube. Et e contra, cum nubes incipit dissolvi et rarefieri et deficit perspicui terminatio, deficit secundum magis et minus ratio coloris quousque omnino corrumpatur, et hoc est magis et minus quod dicitur secundum propriam rationem coloris de quo dicit PORPHYRIUS: *«Aquilum esse vel esse simile vel coloratum remittitur et intenditur»*.

Aliter autem contingit secundum colorem magis et minus, ut habet esse in suis speciebus, secundum quas per se et secundum proprias rationes procedit intensio aut remissio, et per illas et in illis secundum colorem, de quo dicit ibidem: *«Aethiops ab alio Aethiope habebit colorem»*, vel remissum amplius, vel intensum secundum nigredinem. Et secundum hunc modum per formas specialissimas cum secundum eas dicitur magis et minus, dicitur et secundum omnes superiores, etiamsi secundum propriam rationem alicuius formae superioris forte non diceretur magis et minus, quemadmodum contingit in qualitate. Forte enim non dicitur quod unus sit magis qualis quam alter secundum qualitatem, sicut dicitur quod unus sit magis coloratus aut albus quam alter. Aliquando e contra verius et usitatius dicitur magis et minus secundum formam subalternam quam secundum specialissimam, quem-

admodum secundum sapientiam dicitur usitatius unus sapientior alio, quam secundum grammaticam unus dicatur altero grammaticior. Et iuxta dictum modum magis et minus est quod contingit secundum accidentia, ita quod cum cremento et decremento in eodem. Ita et contingit secundum materiam, ut patet ex praedeterminatis. Et est generaliter verum quod magis et minus, cum contingunt per crementum et decrementum, quod illud fit per partium appositionem vel subtractionem, secundum quas illud secundum quod dicitur magis vel minus, dicitur in se magis vel minus. Et hoc maxime apparet ubi fiunt magis et minus per contrarium existens in subiecto ex remotione partium unius et acquisitione partium alterius, secundum quod dicit COMMENTATOR super I^{um} Physicorum: *«Generatio albi, secundum quod est motus, indiget principio opposito, et partes oppositi successive recedunt a subiecto et fiunt in ipso partes generati. Similiter est in substantia: in spermate enim apud generationem hominis non cessant partes spermatis recedere et partes hominis fieri donec forma hominis perficiatur, et hoc si forma hominis recipit partitionem; si autem non, illud necessario accidit in accidentibus propriis formae generatae. Unde generatio necessario sequitur alterationem»*. Unde et dicit super III^{um} eiusdem: *«Motus nihil aliud est quam generatio partis post aliam illius perfectionis ad quam intendit motus, donec perficiatur et fit in actu»*. Secundum hoc ergo omnis ¹⁶⁵ forma secundum quam dicitur magis vel minus, in sua natura habet partes qualescumque sive multas vel paucas, secundum quas diversimode in diversis gradibus habet sistere inter terminos, et dici in se secundum illas partes magna vel parva, et subiectum magis vel minus. Aliter enim secundum nullam formam diceretur aliquid maius vel minus omnino. Et considerandae sunt illae partes in formis simplicibus secundum quantitatem spiritualis virtutis in perfectione secundum naturam rei in se vel in vigore eius ex comparatione ad opus proprium, et hoc per similitudinem ad partes in quantitate molis acceptas secundum rationem continui, secundum quas dicitur magnum et parvum sive maius et minus vel secundum rationem discreti cadentis in continuo, secundum quas dicitur multum et paucum sive plus et minus. Istae enim comparationes et gradus in quantitate virtuali habent considerari secundum quandam proportionem ad eadem, secundum quod sunt in quantitate molis, sicut cetera quae a quantitate corporali ad quantitatem spiritualem transferuntur. Sicut enim in quantitate molis unumquodque dicitur magnum secundum quod ad debitam quantitatem formae et speciei suae pervenit et parvum secundum magis et minus, in quantum deficit ab illa secundum diversos gradus inter maximum et minimum determinata ab unaquaque forma naturali, ut equus dicitur magnus vel parvus et milium magnum vel parvum, similiter et in quantitate virtutis

dicatur magnum vel parvum, secundum quod ad debitam quantitatem perfectionis in essentia formae vel vigoris eius attingit, et parvum secundum quod citra sistit.

Et quemadmodum ibi quod maius est mole continet in se minus pluries vel semel vel aliquam eius partem secundum partes molis, consimiliter maius virtute in se continet minus secundum partes perfectionis. Et sicut ibi, puta in longitudine extensa corporaliter, <inter> imum centri et summum circumferentiae sunt infiniti gradus in potentia signandi, quorum quilibet dicitur supra respectu centri et eorum quae sunt proximiora centro, et subtus respectu circumferentiae et eorum quae sunt proximiora circumferentiae, ita quod ubicumque in intermedio signetur signum in actu, inter illud et signum centri aut circumferentiae sunt infinita signa in potentia signanda secundum sursum et secundum deorsum, distantia a sursum simpliciter secundum magis et minus, et similiter a deorsum — et similiter est de signis inter quaelibet duo signata in actu inter centrum et circumferentiam; et propter hoc omnis translatio localis inter centrum et circumferentiam eius quod se commensurat spatio, est secundum motum localem continuum, acquirendo sibi continue sursum aut deorsum secundum plus et plus, quousque motus stet in sursum aut deorsum simpliciter ¹⁶⁶ in signo intermedio signato in actu, in quo actu acquisitus est sibi per ultimam mutationem motus praecedentis determinatus gradus secundum sursum et deorsum inter centrum et circumferentiam, qui et respectu centri dicitur sursum et respectu circumferentiae dicitur deorsum — consimiliter hic, puta in caliditate extensa virtualiter inter summum eius quod habet in igne — «*igni*» enim, ut dicit PHILOSOPHUS in II^o Metaphysicae, est «*in fine caliditatis*» — et inter imum quod habet in corpore minime susceptivo caloris per naturam, sunt infiniti gradus in potentia signandi, quorum quilibet respectu summi et eorum graduum qui sunt summo proximiores dicitur minus intensum et minus calidum, et magis respectu imi et eorum quae sunt ei proximiores, ita quod intermedio aliquo gradu intensionis signato in actu inter illum et summum aut imum sunt infiniti gradus intensionis in potentia signandi secundum magis intensum et minus. Et similiter inter quoslibet duos gradus actu signatos in medio inter summum et imum. Et propter hoc omnis translatio alterationis inter summe calidum et minime calidum eius quod calore afficitur est secundum motum calefactionis continuum acquirendo sibi calorem secundum plus quousque cesset motus aut in summe calido aut in minime calido aut in aliquo gradu intermedio signato in actu, qui sibi est iam actu acquisitus per ultimam mutationem quae est terminus motus praecedentis; qui quidem gradus dicitur minus

calidus respectu summi et magis respectu imi. Et est hic advertendum quod sicut in longitudine dicta extensa mole inter centrum et circumferentiam cuius unus punctus in una extremitate centralis est, alter vero punctus eius in alia extremitate circumferentialis est, duo est considerare, scilicet essentiam sive naturam ipsius longitudinis quae quantitas quaedam est, et rationem situs sive ordinis partium in toto et inter se, quae est differentia quaedam quantitatis, secundum quod dividitur quantitas in quantitatem *«positionem habentem et non habentem positionem»* a PHILOSOPHO in *Praedicamentis*, consimiliter in caliditate virtute secundum rationem intelligendi inter summum et imum in calore, ut cuius unus terminus sit imum, alter vero summum, duo est considerare, scilicet essentiam et naturam ipsius caliditatis, quae est qualitas quaedam, et rationem intensionis et remissionis, qui sunt quasi gradus et ordo partium perfectionis et vigoris quae est differentia quaedam qualitatis, secundum quod qualitas dividi habet in qualitatem habentem intensionem et non habentem, quemadmodum quantitas in habentem positionem et non habentem. Et sicut in illa longitudine, secundum quod longitudo est, considerantur magnum et parvum secundum partes extensionis molis, et secundum hoc in natura et essentia longitudinis consideratur comparatio secundum maius et minus,¹⁶⁷ ut dicatur maior linea quae intelligitur inter alterum terminorum et signum medium inter extrema, quam illa quae intelligitur inter alterum extremorum et signum inter ipsum extremum et medium, secundum vero quod situata est, considerantur in ea magis et minus secundum signa situationis sursum et deorsum, ut dicatur signum unum signatum magis sursum vel minus quam alterum, secundum quod est propinquius vel remotius signo quod est simpliciter sursum aut signo quod est simpliciter deorsum — et accipimus hic sursum et deorsum secundum quod sunt essentialia termini dimensionis sive quantitatis unius habentis positionem partium in toto, non autem secundum quod sunt termini positionis sive situs secundum locum, quia sic sunt accidentia quantitatis locatae et differentiae essentialia positionum diversarum specie; priori autem modo non sunt differentiae sed partes vel signa distinctiva partium integralium eius dimensionis sive quantitatis secundum numerum —, consimiliter in ista caliditate, secundum quod caliditas est, consideratur magnum et parvum secundum partes virtutis, ut secundum hoc in essentia et natura caliditatis consideretur comparatio secundum maius et minus, ut dicatur maior caliditas quae intelligitur in gradu qui minus distat a summe calido, et minor quae intelligitur in gradu qui magis distat. Non dico distantia situati, quae non est nisi eius quod est magnum mole, sed distantia naturali quae est eius quod est magnum

non mole sed bonitate virtutis, et hoc secundum duplicem perfectionem, quarum una consistit in natura et essentia rei, alia vero in potentia eius operativa. Quarum prima proprie appellatur naturalis bonitas, secunda vero naturalis vigor. De prima dicit AUGUSTINUS in VII^o De Trinitate cap.^o 8^o: *«In his rebus quae non mole magnae sunt, hoc est maius esse quod est melius esse»*. De secunda vero dicit in IX^o De Trinitate cap.^o 4^o: *«Vita quaelibet corpore quolibet maior est, non mole, sed vis»*. Et potest addi simile verbum illi quod prius: *«In his enim rebus quae mole magnae non sunt, hoc est maius esse quod est vigorosius esse»*. Secundum vero quod caliditas ipsa habet in se perfectionem in natura et vigore, consideratur in ea magis et minus secundum signa et gradus perfectionis maioris et minoris, ut dicatur secundum signum sive secundum gradum unum caloris maior quam secundum alterum, secundum quod plus vel minus distat simpliciter a calore qui est in summe calido, non dico distantia situati, sed virtuali ut prius. Et est hic secundum hoc advertenda diversitas et convenientia partium totius integri per extensionem et totius virtualis per perfectionem. Ibi enim est pars extra partem secundum rem et naturam, et minor pars aut est extra maiorem, aut maior contineat in se minorem cum quadam alia vel quibusdam aliis, quarum una est extra aliam. Hic vero est totum id ipsum simplex in re, nec habet partem extra partem aut partem in parte, sed in simplici habet gradus perfectionis contentos virtute, ita quod sicut una quantitas molis quae excedit secundum extensionem quidquid continet quaecumque alia quantitas molis minus extensa, sigillatim sibi applicandum, et in hoc dicitur esse maior quantitas molis et continere omnem minorem et amplius, per quod etiam amplius constituitur in gradu maioris secundum molem, sic una quantitas virtutis quae excedit secundum perfectionem quidquid continet quaecumque alia quantitas virtutis minus perfecta, sigillatim sibi applicandum, et in hoc dicitur esse maior quantitas virtutis et continere omnem minorem amplius, per quod etiam et amplius constituitur in gradu maiori secundum perfectionem. Verbi gratia in quantitate molis ex una parte et vigoris ex alia, quae uniformiter sequitur quantitatem naturae, sit aliqua magnitudo centum et unius pedum, et sit aliquis homo tantae virtutis quod possit eam portare, ita quod nihil omnino amplius, sed nullus alius possit eam portare, sed possit quidam alius portare centipedalem et nihil omnino amplius et quidam tertius illam quae est nonaginta novem pedum et nihil omnino amplius, et sic descendendo secundum numerum pedum usque ad talem qui possit portare pedalem et nihil amplius omnino quod primus possit portare illam quae est centum unius pedum et alter illam quae est centum tantum, et sic deinceps, hoc est in singulis posse secundum virtutem, ut

determinat PHILOSOPHUS in I^o Caeli et mundi, istis autem sic dispositis et ordinatis contingit quod sicut se habet magnitudo ferenda ad magnitudinem secundum quantitatem molis, sic se habet in ferentibus virtus ad virtutem secundum quantitatem vigoris, et hoc secundum regulas PHILOSOPHI datas super hoc in fine VIIⁱ Physicorum, ita quod sicut quantitas molis una ferenda maior est alia in mole, sic quantitas vigoris ferentis unius maior est quam alterius. Sicut ergo quantitas una molis est maior alia pluralitate partium molis extensae, sic quantitas vigoris una est maior alia pluralitate partium vigoris. Secundum hunc ergo modum in omni eo secundum quod dicitur magis et minus comparando aliqua in illo oportet intelligi quod ipsum in se ipso dicatur secundum maius et minus quantitate virtutis, etsi aliquando cum hoc quantitate molis. Unde regulariter quaecumque conveniunt in aliquo quod est ratio dicendi aliqua secundum magis et minus, oportet quod illud sit ratio communis participata ab ambobus, quae ex se nata est se habere in gradu maioris et minoris. Nec refert sive illud fuerit generale sive speciale sive sit commune analogum sive univocum, dum tamen non sit pure aequivocum sicut sunt aequivoca casu.

<AD ARGUMENTA>

169

Per iam dicta patent obiecta.

Verum est enim illud assumptum in primo argumento quod forma accidentalis non suscipit in sua essentia magis aut minus, sicut neque essentialis vel substantialis. Sed falsum est quod adiungitur quod recipit magis et minus secundum esse suum in subiecto et a subiecto, ita quod omnino ratio magis et minus contrahatur a subiecto in accidens, ut accidens per subiectum dicatur magis et minus. Et ideo in sola concretionem, non in abstractionem, quia illud quod convenit accidenti ex parte subiecti, non autem ex ipsa ratione accidentis, non attribuitur accidenti nisi in concretionem, quia ratio accidentium in concretionem a subiecto incipit quod sumit loco generis, sicut e converso ratio accidentium abstractorum incipit a proprio genere et terminatur ad subiectum quod sumit in se loco differentiae. Dicimus enim quod «*simum est nasus curvus* et quod *similis est curvitas nasu*», secundum quod ALIQUI solent dicere; prout enim patet ex praedeterminatis, prima et per se causa magis et minus est in ipsa forma, quia in se est natura indeterminata, ita quod species eius in latitudine quadam virtualis quantitatis habet conservari, et licet aliquando requirat dispositionem aliam in subiecto ut in eodem numero crescat et decrescat in sua quantitate, quemadmodum albedo

requirit contrarium, et color diversam corporis terminationem, et sic quodammodo ex subiecto, quia non sine dispositione existente in illa agens potest in ipsa causare crementum vel decrementum; quod tamen habeat aliquo modo a subiecto ut dicatur secundum magis et minus, sive quod recipiat magis aut minus, hoc dicere omnino falsum est, quia nullo modo ipsa forma, neque concreta subiecto neque abstracta, dicitur secundum magis vel minus, neque etiam recipit magis aut minus concreta sicut neque abstracta, sed ipsum subiectum recipit magis et minus per hoc quod forma in ipso recipit esse maius vel minus, et per hoc dicitur subiectum secundum magis et minus, quia forma qua afficitur habet esse maius et minus, et secundum hoc est albius quod perfectiori albedine afficitur, cui etiam accidit quod sit purior propter amotionem partium contrarii admixti. Unde cum album dicitur magis et minus tamquam subiectum eius quod est magis et minus, hoc convenit ei subiective ratione subiecti albedinis, ut id ipsum quod denominatur albedine denominetur eo quod est magis et minus. Effective autem convenit ei ratione ipsius albedinis efficientis; id enim est magis et minus quod puriori albedine in se ipso afficitur, non autem ipsa albedo in quantum ea afficitur, sed ipsa secundum se, et ut concreta et ut abstracta, dicitur maior et minor secundum praedeterminatum modum¹⁷⁰. Unde et quod neque secundum hunc modum forma substantialis dicatur secundum magis et minus, scilicet quia est in materia et per materiam, patet ex praedeterminatis. Licet enim ipsa forma substantialis quae dividitur per species secundum gradus sine appositione differentiarum per indeterminationem materiae secundum modum praedeterminatum contrahat indeterminationem, quae latitudinem quandam quantitatis spiritualis habebat in essentia sua, ut possit aliquo modo dici maior vel minor, nullo modo tamen secundum se ipsam dicitur magis vel minus, neque etiam materia per ipsam, sed formae specierum contentarum sub ipsa et distinctarum solo gradu naturae inter se dicuntur illam participare secundum magis et minus. Et licet talis forma secundum dictum modum causet magis et minus, et in ipsa habet esse magis et minus effective et non subiective, sicut et in forma accidentali, non tamen sequitur ex hoc quod in omni forma secundum hunc modum sit magis et minus, quia in multis formis tam substantialibus quam accidentalibus non potest esse maius et minus, sicut et in quibusdam aliis, ut patet ex supra determinatis.

Ad argumentum in contrarium, si in forma substantiali esset magis et minus, tunc in ipsam esset motus, non mutatio, dicendum secundum praedeterminata quod differt esse magis et minus, et recipere per motum crementi vel decrementi magis et minus. Primo modo

habent esse in diversis a diversis generantibus non per aliquem motum inchoatum in uno et stantem in gradu inferiori et procedentem in alio ad gradum ulteriorem. Hoc est enim impossibile, quia motus unus numero est ad eundem terminum numero et in eodem subiecto secundum numerum, ut determinatur in V^o *Physicorum*. Secundo modo habent esse in eodem, et hoc ab eodem agente generante album, et continuo motu procedendo a minori albo ad maius usque ad summum, aut stando citra summum, et postmodum alio motu procedendo a minus albo ad maius album. Primo modo magis et minus habent esse secundum formam substantialem et secundum accidentalem, licet diversimode, ut supra determinatum est; secundo autem modo secundum formam accidentalem solum. Et est forma indeterminata habens latitudinem quantitatis diversimode in primo modo et in secundo. In primo enim modo habet latitudinem et indeterminationem sub ratione universalis in materia sub ratione communis considerata; in secundo modo sub ratione singularis in hac materia signata. Et quia in materia signata, secundum quam nata est fieri transmutatio in forma accidentali secundum magis et minus, ideo ut ipsa in aliquo gradu perfectiori habeatur quam iam habita est, oportet quod ad illum deveniat per motum partes formae acquirendo per partes motus, ut dictum est supra. Latitudo autem sub ratione universalis indeterminata dupliciter debet determinari per supposita quoad rationem universalis quae in quantum est universalis, indeterminata est, et quoad rationem naturae considerata sub illa universalitate, et hoc per gradus in illa natura. De prima determinatione et indeterminatione nihil ad propositum, sed de secunda tantum, quae fieri habet aliter et aliter in substantia et in accidente. In accidente enim cum universale determinatur per supposita, ipsa natura sub aequali et consimili indeterminatione sua qua est in ipso universali, recipitur in quolibet supposito. Nam ad quemlibet gradum limitatur in illis, sive sit forma generis determinata per species ut color per albedinem et nigredinem, sive sit forma speciei determinata per individua, ut albedo per hanc albedinem existentem in lapide et illam existentem in ligno. Et propter hoc natura ipsa non determinatur secundum aliquem gradum naturae, nisi per motum potentem sistere in quolibet gradu usque ad summum in cremento unius formae vel in decremento. Quae quidem incrementum et decrementum sunt in essentia formae quoad maius et minus, et in subiecto eius ipsam formam recipiente quoad magis et minus. Et ita ex diversa participatione formae a subiecto, «*non autem ex diversa participatione subiecti a forma*», ut QUIDAM solent dicere, secundum quod debet declarari cum occurret quaestio de modo augmenti et diminutionis habituum sive formarum accidentalium. In forma

autem substantiali, cum universale determinatur per supposita, ipsa natura non sub aequali et consimili indeterminatione sua qua est in ipso universali recipitur in supposito, sed cum talis forma sit forma generis, ut dictum est supra, in qualibet specierum suarum ad aliquem gradum determinatum et indivisibilem limitatur, ultra quem vel citra quem non salvatur species, sicut contingit in numeris, ut supra dictum est. Et ita nullam habet in se indeterminationem naturae, sed solum universalis, quae determinatur per supposita sub qualibet specie, in quibus natura sub inaequali determinatione recipitur ut idcirco in individuis sub tali specie acceptis non sit ante hoc esse prius et posterius secundum gradum dignitatis et ordinis naturalis sub eadem specie. Et ideo cum motus et transmutatio ad formam est in individuis secundum rationem formae in qua esse eorum consistit, et ideo cum in unoquoque consistit sub esse indivisibili, et hoc etiam si secundum diversos gradus ponatur forma specifica descendere in individua, et in indivisibili non est motus seu mutatio tantum, idcirco non obstante quod in forma substantiali aliqua et aliquo modo sint magis et minus, non erit motus in ipsam, sed mutatio tantum. Et nullo modo est simile de forma substantiali et accidentali, ut dictum est.

172

QUAESTIO 16

UTRUM IN ANGELIS SIT MATERIA UT DEBEAT DICI COMPOSITUS EX
MATERIA ET FORMA

Sequuntur quaestiones pertinentes ad creaturas intellectuales incorporeas, scilicet ad angelos. Et erant duae tantum: una pertinens ad eius substantiam et naturam; altera erat pertinens ad eius actionem egredientem ex natura. Prima erat: utrum in angelis sit materia ut debeat dici compositus ex materia et forma. Secunda erat utrum angelus moveatur de loco ad locum.

Circa primum arguitur primo quod in angelis sit materia et quod est compositus ex materia et forma, quia est in praedicamento substantiae, et substantia quae est praedicamentum secundum BOETHIUM super *Praedicamenta* ARISTOTELIS est substantia composita ex materia et forma.

Contra: tunc angelus esset naturaliter transmutabilis circa materiam secundum suam formam, quia materia secundum PHILOSOPHUM est principium omnis transmutationis.

<SOLUTIO>

ALIQUORUM erat opinio quam tenet AVICEBRON in libro *Fon-tis vitae* quod omnia citra primum, cuiusmodi sunt omnia creata, habent materiam. Cuius ratio una est ex natura generis iam posita. Et alia erat proprietas subiecti et recipientis, quae non est nisi a materia, quia secundum BOETHIUM De *Trinitate* «*forma simplex subiectum esse non potest*». Angelus autem recipiens est multarum dispositionum ut subiectum. Et tertia ratio erat quod unus angelus convenit cum alio angelo secundum rationem esse substantialis indeterminati, et differt ab eo secundum rationem proprii esse determinati. Ratio autem indeterminati sicut et ratio infiniti non est nisi a materia, quemadmodum ratio determinationis et finiti est a forma.

Sciendum est ergo quod QUIDAM ponebant materiam in omnibus et dicebant eam unius rationis, de quorum numero videtur esse AVICEBRON, quod patet ex rationibus quae uniformiter omnia complectuntur. QUIDAM autem ponunt materiam in corporalibus tantum, sed dicunt eam esse eiusdem rationis in omnibus in quibus invenitur, eo quod cum materia secundum se sit quoddam ens in potentia tantum, nullam actualitatem habens, non potest esse in materia secundum¹⁷³ se aliquid, unde una possit ab alia differre. ALII vero ponebant materiam in corporalibus tantum, sed diversae rationis in diversis. Sed quod nec prima opinio nec secunda potest stare, declaratur per hoc quod dicit COMMENTATOR super finem Iⁱ *Physicorum*, secundum mentem PHILOSOPHI quod «*transmutatio docuit materiam*». Unde et dicit in II^o *Metaphysicae* quod «*oportet primam materiam imaginari in re mota, ubi est ergo uniformis ratio materiae, et transmutationis*». Cum ergo materia in elementis et elementaribus sit transmutabilis per naturalem generationem secundum formas ab una in alteram, et cum est actu sub una, est in potentia ad omnes alias, eadem ergo materia transmutabilis esset a forma elementi in formam caeli aut angeli et e converso; quod aperte falsum est; ergo etc. Ergo cum a nulla harum formarum fiat transmutatio ad alteram, non ergo est materia sub forma elementi eiusdem rationis cuius est illa quae est sub forma caeli, neque aliqua istarum est eiusdem rationis cum illa quae est sub forma angeli.

Sed dices: revera materia cuiuslibet horum est in potentia, sed deficit agens naturale quod potest formam educere.

Contra: tunc in vanum et frustra esset ibi potentia, vel deficit aliqua vis activa naturalis quae esset de perfectione universi, cum de perfectione universi est ut cuilibet passivo respondeat proprium activum. Unde et PHILOSOPHUS ponit pro impossibili in II^o *Caeli* et

mundi quod «*stellae sint factae mobiles motu progressivo, cum natura non dedit eis propria instrumenta necessaria ad huiusmodi motum*». Si ergo in illis omnibus sit materia, necessario oportet quod sit rationis diversae, non unius. Propter quod dicit PHILOSOPHUS in XI^o Metaphysicae quod «*omnia quae transmutantur habent materiam secundum diversam transmutationem*», ita quod secundum diversitatem transmutationis oportet iudicari diversitatem materiae. Propter hoc ergo illa quae non transmutantur secundum substantiam et formas substantiales, non habent materiam qualem habent elementa et elementaria, ut angeli et corpora caelestia, secundum quod dicit PHILOSOPHUS in VIII^o Metaphysicae: «*Nullum eorum quae non corrumpuntur modo simplici est in potentia modo simplici*». Ubi dicit COMMENTATOR: «*Nullum eorum quae non corrumpuntur secundum substantiam, habent potentiam quod substantiae eorum corrumpantur*», quare neque materiam cui competit talis potentia, cum esse materiae in potentia consistit. Materia enim *substantificatur per suum posse*, ut dicitur in <libro> De substantia orbis. Propter quod PHILOSOPHUS in I^o Caeli et mundi removens a corporibus caelestibus materiam elementorum, dicit quod non habent materiam, quia essent generabilia et corruptibilia. Et super finem XI^o Metaphysicae dicit COMMENTATOR: «*Si corpus incorruptibile est compositum ex materia et forma, dicetur aequivoce cum materia et forma generabilis et corruptibilis*». Et propter idem cum angeli non transmutantur motu locali secundum 'ubi', quemadmodum corpora caelestia, ut in sequenti quaestione apparebit, non habent talem materiam qualem habent corpora caelestia, de quorum materia dicitur in VIII^o Metaphysicae quod non est in potentia nisi sit de 'ubi' in 'ubi', et hoc nihil prohibet ut hoc sit materia, ubi dicit COMMENTATOR: «*Hoc quo corpus caeleste non denudatur a potentia in 'ubi', nihil prohibet ut sit materia; haec est enim dispositio materiae*». Unde et PHILOSOPHUS in XII^o Metaphysicae loquens de intelligentiis quas nos vocamus angelos, secundum AVICENNAM in X^o Metaphysicae, dicit: «*Istae substantiae sunt extra materiam*»; COMMENTATOR: «*Cui non admisceatur potentia neque in substantia neque in loco*».

Dicunt ergo ALII quod angeli habent unam propriam rationem materiae. Quod si rationabiliter dicatur, oportet quod secundum iam dicta super hoc nos doceat aliqua transmutatio. Transmutatio autem quam ratione convincere possumus in angelis, propter quam ratione receptionis ponere possumus in eis materiam propriam, illa non est nisi secundum intellectum et voluntatem, quia illa quae est secundum locum ponitur propter limitationem, quae indifferenter in angelis ponitur, sive sint formae purae sive materiales. Sed hoc non potest docere nos aliqua transmutatio secundum intellectum, quare neque secundum voluntatem,

cum actio intellectus magis consistat in recipiendo quam voluntatis; cuius probatio est summa ex ratione operationis intellectualis, et hoc per ea quae dicit PHILOSOPHUS circa intellectus nostri immaterialitatem. Cum enim angeli sunt superiores in gradu naturae et magis separati quam intellectus nostri, oportet quod sint maioris simplicitatis et immaterialitatis. Unde dicit COMMENTATOR super III^{um} De anima quod ex eo quod scimus de intellectu nostro ex scientia animae, scimus et intelligimus ea quae sunt circa intellectus separatos. Circa intellectum nostrum determinat PHILOSOPHUS in III^o De anima, et secundum hoc COMMENTATOR eum exponit quod *«non habet de intentione passionis nisi hoc tantum, scilicet quod recipit formam quam apprehendit et est in potentia ad eam, nec transmutatur a forma quam apprehendit, quemadmodum sensus, quia non est materialis nec corpus nec virtus in corpore»*. Et probat quod oportet quod talis naturae sit ex eius operatione qua *«oportet quod omnia intelligat materialia»*; quoniam si esset forma materialis, ut tota per essentiam suam esset educta de potentia materiae vel in essentia sua esset pars quae esset materia, et pars quae esset forma, et sic vel tota essentia sua vel pars essentiae suae esset forma immersa materiae essentialiter, tunc esset eiusdem naturae cum aliis formis materialibus, et nullam earum posset recipere, quia recipiens non debet esse de natura recepti; aliter enim reciperet se ipsam, et esset movens et motum simul secundum se ipsam, quod est impossibile, quemadmodum impossibile est quod coloratum recipiat colorem. Impossibile ergo est quod intellectus sit totus forma materialis vel pars eius. Et est huius rationis pertractatio talis, ut determinat COMMENTATOR, quod intellectus, ut intelligat, oportet quod recipiat formas simpliciter secundum quod sunt formae et universale, non secundum quod est hoc aliquid. Materia autem et omnis forma materialis, maxime de cuius essentia est materia, non recipit formas nisi ut hoc aliquid et particulare, quae sunt solum potentia intellectuales, non in actu. Et ideo sub tali esse recipiens formas non est cognoscens eas neque comprehendens, et hoc sive sit forma corporalis sive spiritualis; nulla enim in hoc est differentia, quia universale semper primo intelligitur obiective, et non singulare nisi per rationem universalis ut per medium intelligendi quod non pertinet ad propositam quaestionem.

Si ergo tota anima intellectiva vel pars eius ponatur forma materialis sicut forma corporalis aliqua, qualiscumque materia ponatur, impediet ne possit esse actu intelligens aut actu intellectum. Cuius signum est quod intellectus coniunctus, quanto magis se abstrahit a materia et corpore, tanto magis intelligit, et quanto magis vult intelligere, tanto magis nititur se abstrahere a corpore et materia. Cum ergo angeli

sint substantiae summe intellectuales, omnino debent esse separatae a materia, maxime ne sit materia pars essentiae suae. Illud enim multo magis impediret quam si omnino esset actus materiae, dum tamen non educeretur de potentia materiae, sicut est intellectus humanus.

Haec est ergo vera via probandi immaterialitatem naturae intellectualis. Unde etiamsi compositio in ea inveniatur, illa non est ex materia et forma, sed ex aliquo se habente ad modum materiae et aliquo se habente ad modum formae, in quantum omnis creatura deficit a divina simplicitate, secundum quod declaravimus in quibusdam quaestionibus de simplicitate Dei. Et de tali modo compositionis loquitur COMMENTATOR cum dicit super III^{um} De anima: «*Quemadmodum sensibile esse dividitur in materiam et formam, sic intelligibile esse oportet dividi in consimilia his duobus, scilicet in aliquod formae simile et in aliquod simile materiae. Et hoc necesse est in omni intelligentia abstracta quae intelligit aliud. Et ideo declaratum est in prima philosophia quod nulla est forma libera a potentia simpliciter nisi prima forma quae nihil intelligit extra se, sed essentia eius est quidditas eius; aliae autem formae diversificantur in quidditatem et essentiam quoquo modo*». Hoc est: habet compositionem ex quidditate et essentia sive ex 'quod' et 'quo' est, appellando quidditatem 'quo est' et essentiam 'quod est', quam in quaestionibus dictis de simplicitate Dei appellavimus naturam sive suppositum.

<AD ARGUMENTA>

Ad illud quod arguebatur primo per BOETHIUM de substantia quod est compositum, dicendum quod de ratione substantiae quae est generalissimum non est quod nominet quidditatem in se compositam ex diversis ut ex principiis componentibus, et hoc neque in esse naturae neque in esse rationis. Non in esse rationis, quia in esse rationis non est compositio in praedicamento nisi in specie ex intentione generis et differentiae; neque in esse naturae, quia de ratione praedicamenti substantiae in esse naturae suae non est nisi quod sit aliquid cui conveniat esse non in alio, sed secundum se, ut determinavimus in quaestione quomodo rationes praedicamentorum Deo attribuuntur. Ad hoc autem quod aliquid sit tale, non requiritur compositio aliqua in essentia eius. Et licet necesse est quod sit habens compositionem quidditatis suae cum esse ut secundum hoc genus substantiae sit compositum quodam modo ex essentia et esse et per consequens omne contentum sub ipso, propter quod dicit AVICENNA quod Deus non est in praedicamento substantiae, quia non est aliquid cui proprie conveniat esse, sed potius quod sit

ipsum esse, sed tamen ratio praedicamenti substantiae non consistit proprie in illo composito ut compositum ex quidditate et esse secundum se sit ipsum praedicamentum, sed in ipsa quidditate solummodo. Illa enim est quae solummodo contrahitur per differentias in species. BOETHIUS ergo large sumit materiam in suo dicto, sicut et AVERROES, non intendens quod substantia praedicamentum sit compositum ex materia et forma, sed ex aliquo materiali et formali, ut per substantiam quae est forma, intelligat formam primam quae est ipsum esse, per materiam primum subiectum, cui ex natura sua non convenit secundum se esse, et per compositum intelligat id cui conveniat secundum se esse, quod tamen non est ipsum esse. Unde BOETHIUS intendit distinguere genera entium, quae nullo modo per se sunt in praedicamento substantiae, ab illis quae sunt in praedicamento substantiae, et dicere quod est aliqua substantia quae nullo modo est in praedicamento substantiae, et aliqua quae non secundum se est in praedicamento substantiae ut sunt illa forma et ista materia et aliqua quae est composita, cui soli conveniat secundum se esse et ideo praedicamentum substantiae constituere, non autem intendit quod sit composita ex illa forma et illa materia, quibus relictis ARISTOTELES egit de medio.

Ad rationem secundam adductam in solvendo quod receptio ¹⁷⁷ est nisi materiae, dicendum quod secundum PHILOSOPHUM et COMMENTATOREM in III^o De anima, recipiens in eo quod recipiens habet naturam aliquam materiae, sed sicut secundum diversitatem recepti diversificatur modus passionis in recipiendo, ut dicitur ibidem, sic et modus materiae. Dicendum ergo quod licet angelus recipit, non tamen modo quo materia recipit, scilicet formas sub ratione particularis hic et nunc, sed recipit formas sub ratione qua formae sunt simpliciter in universali, et hoc obiective in cognoscendo, non autem subiective. Non sunt enim formae universales in intellectuali natura nisi sicut in cognoscente, si qua autem subiective sunt in eo, ut habitus scientiarum et virtutum, cum illis ipsa quidditas eorum compositum quiddam constituit, et recedit a simplicitate formae divinae, de qua dicit BOETHIUS quod «*subiectum esse non potest*», ut scilicet componatur cum alio; quantum enim ei repugnat componi cum aliis, tantum ei repugnat componi cum alio, ut patet ex quaestionibus de simplicitate Dei. Et sic essentia angelorum ratione qua creata est in se ipsa, quasi materia est ad talia recipienda, non requirit materiam aliam. Et quoad hoc IOANNES DAMASCENUS libro II^o cap.^o 3^o angelum respectu Dei non solum materiale sed corporeum dicit esse, sic inquit: «*Incorporeus et immaterialis dicitur quantum ad nos, comparatum ad Deum, grossum et materiale invenitur*». Absolute tamen loquendo vere debent dici immateriales et

incorporei, dicente DIONYSIO De divinis nominibus cap.^o 4^o: primae creaturae «*incorporales et immateriales intelliguntur*».

Ad secundum quod in angelo sunt determinatum et indeterminatum, dicendum quod determinatum et indeterminatum possunt esse in aliquo ex natura rei in se vel ex ratione et modo conceptus sive intellectus. Primo modo non est indeterminatum nisi materia et determinatum forma ut procedit obiectio. Et verum est quod omne in quo sunt determinatum et indeterminatum isto modo compositum est ex materia et forma, sed sic non sunt in angelo, sed solum in quantum essentialis quaedam similitudo in natura communi super omnes angelos secundum conceptum intellectus nostri, qui idem simplex bene dividit per diversos conceptus. Est quiddam indeterminatum ad omnes angelos et genus quoddam et indeterminatum gradum vel potius nullum determinatum in natura intellectuali. Id vero quod proprie indicat rationem naturalis perfectionis secundum gradum quo unus ab altero differt, est ratio determinationis et differentiae, qua adiuncta illi indeterminato constituitur species determinata in quacumque specie angelorum secundum diversitatem graduum perfectionis, et hoc sumendo utrumque et genus et differentiam sive indeterminatum et determinatum ab intellectu, sed diversimode quam in materialibus. Et quomodo hoc, non est praesentis speculationis.

Ratio etiam inducta pro secunda opinione ponente «*materiam esse eiusdem rationis in omnibus corporibus*», quia scilicet non est dare unde materia secundum se a materia distinguatur, eo quod distinctio seu differentia est a forma, non valet, quia alia est ratio distinctionis sive differentiae principiorum, et eorum quae sunt post principia. Quae enim sunt principia simplicia sunt, et ideo se ipsis differunt, quemadmodum materia differt a forma, et hoc modo etiam materia caelestium differt se ipsa a materia elementorum, eo quod aliud est genus materiae in caelestibus et aliud in elementis, sicut aliud genus est quantitas a qualitate. Quae vero sunt post principia, composita sunt, et differunt per ea ex quibus componuntur, et etiam ea quae simplicia sunt in compositis, ut materiae in diversis compositis, et differunt per diversas formas sibi additas in compositis, et tanto plus quanto magis differunt formae eis additae. Et quod assumitur quod distinctio sive differentia est per actum vel per formam, qualem non habet aliqua materia de se, dicendum quod licet materia non habeat de se actum formae, habet tamen actum suae essentiae et existentiae, in quantum est effectus Dei non existens pure nihil, sed aliquid in sua essentia et in sua existentia, differens a formae existentia et ab eius essentia, licet in composito super actum suae

existentiae nata sit recipere actum formae, in quantum forma est actus compositi et materiae in composito.

QUAESTIO 17

UTRUM ANGELUS MOVEATUR DE LOCO AD LOCUM

Circa secundum arguitur quod angelus non movetur localiter, quia nullam habet magnitudinem, per quam id quod movetur debet esse partim in termino a quo et partim in termino ad quem.

Contra: Genesis 28^o: «*Jacob vidit angelos in scala ascendentes et descendentes*». Ascensus autem et descensus motus locales sunt.

<SOLUTIO>

Dicendum quod motus localis non debetur nisi existenti in loco, ita quod iuxta modum quo habet esse in loco debeat ei motus localis de loco ad locum. De modo essendi angelum in loco dictum est in alio Quolibet quaestione mota super hoc. Et dictum est ibi quod angelus non habet per substantiam nisi forte in assumpto corpore et ita per accidens esse in loco, ut contentum et circumscriptum a loco. Hoc enim proprium est magnitudinum extensarum, quae etiam proprie habent moveri localiter partim existendo in termino a quo et partim in termino ad quem, ut procedit prima ratio. Quod non convenit angelis nisi per accidens per corpora quae ab ipsis moventur localiter per se, si tamen verum sit quod per accidens moveantur et non moveant sine sua mutatione locali, dico quemadmodum dixerunt PHILOSOPHI, intelligentias motrices orbium in movendo non moveri localiter nec per se nec per accidens. Alio modo dictum est in dicta quaestione quod dicitur aliquid esse in loco extendendo rationem loci ad situm, ut dicatur esse in loco quod situm aliquem sibi determinat in loco in quo est nunc vel tunc, ita quod non alibi. Quod potest intelligi uno modo determinatione facta per applicationem virtutis in aliquid agendo ubi dicitur situari; alio modo determinatione sive applicatione facta per substantiam solam absque omni applicatione virtutis et operationis. Primo modo dupliciter: aut naturaliter aut voluntarie. Primo modo animae habent esse determinatum naturaliter in suis corporibus, per quae determinatur eis initium essendi, quae localiter moventur per accidens motis suis corporibus. Hoc modo angeli dicendi sunt non moveri localiter nisi quis ponat quod habent corpora sibi connaturalia sicut animae aut quod diversi angeli in

suo esse naturali diversis partibus universi determinantur quibus naturaliter praesideant et circa quas actiones aliquas naturales exerceant, quibus dirigantur in suum finem, licet non sint forma et perfectio illarum, quemadmodum PHILOSOPHI posuerunt diversas intelligentias inclusas diversis orbibus corporum caelestium. Et est uterque horum modorum impossibilis circa angelos, quia non sunt actus corporum sicut animae et quia propriae operationes eorum essentiales ab omni substantia corporali abstrahuntur, quae sunt velle et intelligere, ad quae nullo corporali indigent ut organo vel instrumento.

Unde si per applicationem virtutis intelligantur applicari loco, hoc non est nisi quia locus vel situale indiget eius operatione et influentia voluntaria. Hoc enim modo secundum fidem catholicam angeli intelliguntur movere orbes caelestes, dicente AUGUSTINO VIII^o De Trinitate cap.^o 3^o: *«Cogitantur angeli mundi spiritus caelestia corpora inspirantes atque ad arbitrium quo serviunt Deo mutantur atque versantes voluntarie»*. Ergo angelus potest dici moveri localiter innovando operationes suas et influentias circa loca et corpora, et hoc vel continue influendo ab extremo in extremum per totum medium, et sic movebitur ab extremo in extremum per medium in continuo et tempore, vel alternando influentias modo in uno extremo, modo in altero et non¹⁸⁹ in medio, et tunc movebitur ab extremo in extremum sine medio, et hoc vel continuando in utroque vel altero extremorum opus, vel transferendo opus a signo in signum per atoma temporum. Sed hoc est improprie moveri et per accidens, et est proprie istud moveri eius circa quod operatur angelus, non angeli; quia huiusmodi motus in quantum respicit angelum, actio est et actus perfecti secundum quod perfectum est, in quantum vero respicit id circa quod operatur, passio est et actus imperfecti secundum quod imperfectum est. Et licet in tali operatione angelus non potest vere dici secundum substantiam suam moveri, vere tamen dicitur quod substantia eius est in loco, quia nihil operatur nisi applicatione virtutis suae circa illud in quod operatur, et hoc non per emissionem eius, sed via generationis et multiplicationis eius extra se, quemadmodum sol multiplicat lumen et virtutes suas in toto medio et secundum hoc per virtutem suam habet esse in toto medio. In angelo enim huiusmodi generativa vis non est ad transmutandum aliquod corporale. Oportet ergo quod applicatio virtutis suae sit per praesentiam substantiae suae illi cui eam applicat, unde per eam illud moveat, et sic operetur modo hic modo ibi, et sic praesens modo hic, modo ibi, et cum operatur alicubi praesens, sit ibi et non alibi, secundum quod videtur sentire IOANNES DAMASCENUS in praenominata quaestione, si tamen ita non sit quod per suam essentiam ad omnem situm aequaliter

se habet dum nihil omnino operatur, immo quod improprie dicatur quod propinquior sit essentia sua orienti quam occidenti vel per aequidistantiam se habeat ad ambo, quemadmodum hoc dicitur proprie de quolibet puncto signato in medio, eo quod natura angeli nullo modo secundum suam essentiam habet esse prope vel longe, sicut neque albedo habet esse dulcis vel amara, eo quod prope et longe solum nata sunt convenire situm sive positionem habentibus in natura sua, sicut amarum et dulce saporibus, ut sic angelicus intellectus absque omni operatione circa rem corporalem intelligatur esse in universo sicut pars in toto, quod est unum, non continuatione et situatione, sed partium secundum diversos gradus perfectionis ordinatione respectu unius finis. Et secundum hoc quia substantia angeli non determinatur loco omnino, sed solum virtus eius applicatur, non per generationem alicuius transeuntis per aliquid in quo vel ubi non sit eius substantia, quemadmodum virtus solis transit per medium, in quo tamen non est eius substantia nec per substantiae determinationem illi loco, sed per naturalem naturae gradum quo superius natum est influere in inferius virtutem, quemadmodum facit unus angelus alteri angelo; et secundum hoc non proprie per accidens dicitur moveri localiter propter applicationem virtutis ab una parte medii ad aliam, sicut nec sol dicitur moveri per accidens in sua substantia per medium, licet virtutem suam undique mittat, et multo minus quam sol, in quantum ille virtutem non multiplicat nisi per contactum naturalem et continuam generationem procedentem ab una parte medii ad aliam, angelus vero non nisi per suum intellectum et voluntatem. Et ita si angelus secundum hanc positionem aliquo modo dicatur moveri, hoc solum erit accidentaliter per accidens, quia scilicet virtus ab eo corpori mobili influxa movetur per accidens, quia per corpus cui influitur, et ipse per illam virtutem, et ita ipse accidentaliter per accidens, non cum accidente continente in se sive in sua substantia, sed in alio, et hoc etiam modo accidentaliter per accidens habet esse determinative ubi agit et intercludi parietibus. Nec tamen negabitur esse secundum substantiam, absque tamen omni determinatione ubicumque operetur.

Sed tunc quid esset dicendum si ponatur esse absque omnis virtutis applicatione et actione circa aliquod corporale? Numquid dicendus est nusquam esse et ita nullo modo moveri de loco ad locum? Non enim movetur de loco ad locum aliquid nisi secundum quod habet esse in loco. Hoc non dico. Est enim contra hoc articulus quidam damnatus talis: *«quod substantiae separatae sint alicubi per operationem, et quod non possunt moveri ab extremo in extremum nec in medium nisi quia possunt velle operari in eis, error, si intelligatur sine operatione substantiam non esse in loco nec*

transire de loco ad locum. Cui sententiae non contradico, neque nego angelum vel operationem esse in loco et moveri de loco ad locum. Quod sicut mihi facile est ad credendum de esse in loco, difficile autem ad intelligendum, ut dixi in praenominata quaestione, causam difficultatis explicans ibidem, sic in proposita quaestione facilius est mihi credere angelum absque omni operatione secundum suam substantiam moveri de loco ad locum, quam valeam hoc intelligere, in quo impedit me praecipue quod non est vere motus a termino in terminum nisi pertranseundo medium, ita quod antequam deveniat ab extremo in extremum, oportet quod omnia aequalia sibi inventa in medio, quorum unum est omnino extra aliud, pertranseat successive unum post alterum. Verbi gratia, si magnitudo pedalis debeat moveri ab extremo sibi aequali in quo quiescit, in aliud extremum sibi aequale in quo quiescat similiter, et sit spatium medium inter duo tripedale, oportet quod prius pertranseat in medio per motum primum pedale et postmodum secundum et ultimo tertium, semper unum post alterum et non duo vel tria simul.

Cum ergo angelus in sua substantia omnino sit impartibilis et indivisibilis et simplicior puncto, ut in praenominata quaestione expositum est, oportet ergo, ut videtur, ipsum omnia aequalia sibi inventa in medio, quorum unum est extra alterum, successive pertransire unum post alterum, antequam deveniat ab uno extremo in aliud. Cum ergo sibi aequalia sunt indivisibilia, et illa sunt infinita, in quolibet continuo etiam minimo, infinita ergo oporteret ipsum pertransire unum post alterum signando in actu antequam minimum spatium transiret. Infinita autem unum post alterum transiri non possunt nisi in tempore infinito. Ante ergo elapsum temporis infiniti minimum spatium non transibit, ut videtur. Et quamquam non apparet mihi rationis solutio, numquam tamen coget ad dogmatizandum aut sustinendum vel defendendum quod dogmatizare, sustinere vel defendere prohibet pontificalis interdictio.

<AD ARGUMENTA>

Per haec patent obiecta.

Secundum obiectum concedendum est, dicendo quod secundum sententiam EPISCOPI illi angeli descendebant et ascendebant secundum suam substantiam. Aut forte, si placet dicere, hoc fecerunt in assumptis corporibus, vel quod hoc non est factum in rei veritate, sed quod mysterium rei futurae Iacob ostensum fuit in tali imaginaria visione.

QUAESTIO 18

UTRUM BEATUS PAULUS POTUIT OCCIDI ANTE SUAM CONVERSIONEM

Sequitur de eis quae pertinent ad creaturam spiritualement corpoream, ut ad hominem. Circa quem quaerebatur unum pertinens ad quendam hominem singularem definite, utrum beatus Paulus potuit occidi ante suam conversionem; aliud pertinens ad unum hominem singularem indefinite, utrum in isto singulari praedestinato, demonstrato quocumque, sit ratio sive causa suae praedestinationis; tertium pertinens ad communitatem hominum in una civitate, utrum bonum sit omnia esse communia in civitate; alia vero plurima pertinebant generaliter ad hominum universitatem.

Circa primum arguitur quod Paulus ante suam conversionem non potuit occidi, quia fuit praedestinatus ad conversionem, et si tunc occisus fuisset, conversus non fuisset et impeditus fuisset praedestinationis effectus, quod est impossibile.

Contra: status peccati non tollit possibilitatem naturae, immo causa est eius; potuit ergo in statu illo peccati occisus fuisse.

183

<SOLUTIO>

Quaestio ista nihil plus difficultatis habet de Pauli occisione ante suam conversionem quam de quocumque alio non facto tempore aliquo si potuisset prius fuisse factum. Et est absolute dicendum quod Paulus ante suam conversionem potuit occidi, quia mortalis erat et corporalis. Nec est in hoc aliquid obscurum nisi quia «*ad conversionem erat praedestinatus*», ut tangit argumentum; propter quod, ut credo, inducta fuit quaestio.

<AD ARGUMENTUM>

Et est dicendum ad argumentum et per hoc ad difficultatem quaestionis huius et consilium quod praedestinatio, quando est respectu alicuius, non est ipsius solius in se et absolute, sed cum tota coordinatione omnium aliorum effectuum vel non effectuum qui ordinantur ad illum, ita quod sicut praedestinatum fuit quod Paulus converteretur, ita simul praevisum fuit quod non prius occideretur; ita quod non possunt stare simul quod praevisum esset eum non occidi et praedestinatum ipsum ante mortem converti. Sic ergo potuit occidi,

potuit et non converti et simpliciter et absolute potuit effectus praedestinationis impediri <sub> ratione qua effectus, licet non sub ratione qua praedestinatus, quemadmodum ille quem ego video stare, potuit cecidisse tempore illo quo stat, licet non sub ratione qua visus est stare, ut sicut non sunt possibilia simul et coniunctim quod ego aliquem videam stare et quod tempore quo videam eum stare, corrui, sic est impossibile quod praedestinatum eo modo quo praedestinatum est evenire, non eveniat. Absolute tamen et divisim praedestinatum potuit non evenire ut erat praedestinatum, et similiter non praedestinari. Quod quidem posse ad variabilitatem contingit ex parte variabilitatis effectus non praedestinantis; sicut enim si natura mea esset non posse non videre quaecumque in praesentia mea contingunt, quod stantem possem videre non stare, hoc est ex mutabilitate ipsius, scilicet quod poterit non stare, et ita sicut statio potest non esse obiectum visionis meae absque visionis mutatione, sic non obstante immutabilitate praescientiae vel praedestinationis Dei possunt obiecta ipsi absolute mutari, et ideo absolute potest praescitum vel praedestinatum non praesciri seu praedestinari, et hoc secundum rationem illam qua respicit rem praedestinatam, non quia respicit praedestinantem. Omnis enim actus a duobus dependens quorum unum est necessarium, alterum vero contingens¹⁸⁴, licet habet necessitatem ex parte necesarii, habet tamen contingentiam ex parte contingentis; verbi gratia, illuminatio domus dependet a sole lucente et existente in directa oppositione tamquam ex causa necessaria ut per eum domus illuminetur, et ab apertione fenestrae tamquam a causa contingente, ut eius apertione illuminetur vel non illuminetur. Secundum hunc modum omnis divina actio sive operatio determinans connotatum aliquod ex parte creaturae, in quantum connotat temporale, dependet et a Deo et ab ipso temporali, et ex parte ipsius Dei immutabilis est et necessaria, quia non est nisi ipsa divina essentia et nullam habet causam sive rationem aliam a se ipsa. Ex parte vero connotati contingens est et mutabilis, licet numquam mutabitur, quia divina sapientia totum decursum universae creaturae secundum modum quo se habitura est, quantumcumque causaliter ex parte creaturae, non potest ignorare et ita non praevidere singula secundum modum quo ventura in se ipsa tamquam in arce et causa prima exemplari omnium quae fiunt. Neque divina similiter iustitia sive bonitas non potest non ordinare quaecumque fiunt secundum modum quo iustissime ordinanda sunt, et hoc ex se ipsa, tamquam ex causa effectiva omnium quae fiunt, ut suae scientiae, praescientiae, voluntatis et praedestinationis ex parte Dei non sit ratio nisi eius naturalis sapientia et bonitas, ut idcirco facta et fienda, quantumcumque ex parte rerum sunt contingentia et possibilia aliter se

habere vel habuisse, stante ex parte eorum omnimoda contingentia, numquam tamen aliter quam praevisa sunt et praedestinata, sunt eventura vel facta, nihil mutante omnino ipsa praevisione vel praedestinatione in ipsa rerum contingentia. Secundum hunc ergo modum Paulus ante suam conversionem occidi potuit, nulla necessitate prohibente quod non est occisus, et nulla etiam necessitate cogente est perductus ad conversionem, quia et nulla necessitate cogente, sed libero arbitrio motui primo gratiae non contradicente, ut patebit in sequenti quaestione, est conversus. Contingit tamen sua praedestinatio secundum modum quo praevisum et praedestinatum fuit, et ex parte rei simpliciter et absolute effectus praedestinationis frustrari potuit, et similiter ex parte Dei, in quantum actus praedestinandi respicit connotatum, ut verum sit dicere quod praedestinatum potuit non praedestinari, licet non in quantum respicit suum subiectum, scilicet ipsum praedestinantem, ut non sit verum dicere quod praedestinationis actio potuisset non fuisse sub ratione qua actio, licet potuit non fuisse sub ratione qua est praedestinatio. Ipsa enim destinatio est actio absoluta divinae voluntatis naturalis et necessaria et absoluta, sed cum ‘prae’ additur, iam ad temporale aliquid fit respectiva.

185

QUAESTIO 19

UTRUM IN ISTO SINGULARI PRAEDESTINATO, DEMONSTRATO QUOCUMQUE, SIT RATIO SIVE CAUSA SVAE PRAEDESTINATIONIS

Circa secundum arguitur quod in singulari praedestinato hoc vel illo sit causa suae praedestinationis, quoniam finalis perseverantia et praedestinatio in eundem effectum salutis concurrunt. Sed perseverantia habet causam in perseverante, quia ipsa meretur sicut et secunda gratia. Ergo etc.

Contra: Quidquid in praedestinato est, est temporale. Praedestinatio autem est aeterna. Si ergo in praedestinato est causa vel ratio praedestinationis, tunc temporale esset causa aeterni, quod est impossibile, quia cum omne temporale sit mutabile, et aeternum similiter esset mutabile, quia ad mutabilitatem causae necessario sequitur mutabilitas effectus.

<SOLUTIO>

In quaestione ista paulo altius ordiendum est, non singula tacta prosequendo, sed ab illis ad articulum quaestionis propositae competentius descendendo. Sciendum est igitur quod quaecumque in tota universitate fiunt a Deo fiunt, vel operante mediate vel immediate aut permittente, sed omnia ordinante, dicente AUGUSTINO III^o De Trinitate cap.^o 3^o: «*Nihil fit nisi Dei voluntate. Sed plerisque non apparet. Licuit vanitati philosophorum causis aliis ea quae fiunt tribuere, sed proximis, cum omnino videre non poterant superiorem ceteris causam, id est voluntatem Deis*». Et sequitur in cap.^o 5^o: «*Illam caelestem atque supernam, unde peregrinamur, patriam cogitemus. Illic Dei voluntas tamquam in excelsa, et sancta, et secreta sede praesidens. Inde se quibusdam ordinatissimis creaturae motibus primo spiritualibus, deinde corporalibus per cuncta diffundit. Ac per hoc voluntas Dei est prima et summa causa omnium. Nihil enim fit quod non de interiori invisibili atque intelligibili aula summi imperatoris aut iubeatur aut permittatur secundum ineffabilem iustitiam praemiorum atque poenarum, gratiarum et retributionum, in ista totius creaturae amplissima quadam immensaque republica*». Et secundum hoc cuncta relata ad divinam voluntatem causam necessariam et rationabilem habent in quantum respiciunt regulas inflexibiles iustitiae, quae sunt in Deo, quae sunt idem quod ipse. Et ita causa rerum qua vult ipsa fieri vel non fieri, in quantum fieri vel non fieri respicit ipsum, non est nisi ipse, nec accipit omnino causam vel occasionem aliunde super quocumque. Relata vero ad inferiora circa quae fiunt quandoque iuxta cursum institutum rerum naturalium causas determinatas habent naturales et necessarias, quibus fiunt ut semper vel ut saepe, quae dicuntur causae rerum proximae, quas consideraverunt PHILOSOPHI, super quas est voluntas Dei ut causa prima potens facere in singulis aliud quam habent eorum causae naturales, ut habitum est supra in quaestione de causis seminalibus. Quandoque autem habent causas indeterminatas et per accidens, ut illa quae dicuntur fieri a casu et fortuna, quorum tamen voluntas divina est causa determinata et, quantum est ex parte sui, necessaria iuxta illud quod dixit PLATO in Timaeo: «*Nihil est cuius ortum non praecessit causa legitima et necessaria*». Et AUGUSTINUS I^o De academicis: «*Nihil aliud in rebus casum vocamus nisi cuius ratio et causa secreta est*». Quandoque vero habent causas determinatas non necessarias, sed liberas, ut illa quae fiunt circa ea quae tangunt liberum arbitrium creaturae intellectualis, quorum unum est effectus praedestinationis, de qua quaestio proposita est.

Circa quam sciendum quod praedestinatio et nominat operationem aeternam divinae voluntatis et connotat effectum circa creaturam, ut dictum est in praecedenti quaestione. In quantum ergo respicit divinam voluntatem, ut iam tactum est in generali et ibi dictum est

magis in speciali, nullam causam aliam habet quam ipsam et regulas iustitiae aeternae, quae sunt ipsa. Et quoad hoc nec in hoc singulari praedestinato nec in communi de praedestinatiis nulla est causa vel ratio praedestinationis omnino, neque alicuius omnino quod fit vel non fit. Nec in hoc est differentia in praedestinatione et in reprobatione et in quocumque alio actu. Unde de actu electionis, qui includitur in praedestinatione, dicit AUGUSTINUS super illud Psalms XXXI: *«In manibus tuis sortes meae. Sortem dicit, quantum ego aestimo, gratiam qua salvati sumus. Nam ubi dicitur: 'iste facit, iste non facit', merita considerantur, electio est, non sors. Quando autem Deus nulla nostra merita invenit, sorte voluntatis suae salvos nos fecit, quia voluit, non quia digni fuimus. Haec sors occulta est in humano genere, veniens de occulta Dei voluntate, apud quem non est iniquitas. Non enim personas accipit, sed occulta illius iustitia sors est»*.

Item super idem in alio tractatu: *«Neque ullum video meritum quo de universitate generis humani me elegisti ad salutem; etsi apud te est iustus et occultus ordo electionis meae, ego tamen, quem hoc latet, ad curiam domini mei sorte perveni»*. Et super illud <Ad> Colossenses 1º *«Dignos nos fecit in partem sortis sanctorum»: «Omnia facit per iustitiam etsi occultam»*. Si ergo causam quaerimus actus praedestinationis in praedestinato, illam solummodo circa ipsam creaturam, ut innuunt praedictae auctoritates, quaerere debemus¹⁸⁷, in quantum respicit creaturam circa quam fit et connotat effectum temporalem. Et similiter de quibuscumque aliis divinis actionibus, ut sunt electio, praescientia, reprobatio, obduratio et ceterorum quaecumque fiunt circa creaturam vel aliquid connotant circa ipsam.

Et est dicendum quod generaliter omnium talium ratio est non solum ex parte divinae voluntatis, quae necessaria est, aeterna, et immutabilis, sed ex parte eius quod habet fieri, licet non necessaria, ex eo scilicet quod non fuisse potuit, ut secundum illam quaecumque fiunt, quantum est ex parte creaturae, iuste fiant, sive mala moris vel poenae, sive bona, et cum hoc tamen misericorditer quantum est ex parte Dei. Unde super illud Psalms XXXI: *«Diligit misericordiam et iudicium»*, dicit AUGUSTINUS in originali: *«Ne putetis fratres, quia ista a se possunt in Deo aliquo separari modo, neque in misericordia amittit iudicium neque in iudicio misericordiam habet iudicium in ipsa misericordia. Rursum in illo iudicio habet misericordiam»*. Sed huiusmodi causa, cum dicitur misericordia, aliter poni debet circa malos et damnandos in operibus obstinationis reprobationis quoad mala culpae, aliter vero circa bonos et salvandos in operibus electionis, praedestinationis et huiusmodi. Illa enim ex parte malorum habent causam condignam propter quam fiunt quantum est ex parte subiecti, sine qua iustitia Dei illa fieri non exigeret, licet non sit causa ex parte Dei quare ea agat, sed solummodo, ut dictum est, sua ipsius

iustitia. Illa autem ex parte bonorum, alia est circa bonum primae gratiae, et alia circa bonum gratiae ulterioris usque ad gloriam consummatam. Post primam enim gratiam gratum facientem quodlibet gratiae augmentum in praesenti, et consummatio eius in futuro causam habet in nobis meritoriam de digno, opus scilicet elicited a libero arbitrio in adiutorio gratiae praecedentis usque ad primam gratiam gratum facientem. Illa enim non habet in nobis causam meritoriam ullam omnino, quia gratis data condonat peccata et praecedat primum motum liberi arbitrii meritorium, dicente AUGUSTINO super illud Psalmsi VI: «*Scito bonae voluntatis tuae*»: «*Bona voluntas Dei praecedat bonam voluntatem nostram ut peccatores vocet in paenitentiam*». Idem super illud Psalmsi XVII: «*Retribuet mihi secundum iustitiam meam*»: «*Bonae voluntatis qui prior tribuit misericordiam antequam haberem bonam voluntatem*». Unde prima gratia datur ex mera misericordia, secunda autem ex iustitia, quia meretur ex prima, secundum quod dicit AUGUSTINUS super illud Psalmsi VII: «*Iustum adiutorium meum a domino*»: «*Duo sunt officia medicinae: unum quo sanatur infirmitas, alterum quo sanitas custoditur. Iuxta illud primum: 'Salvum me fac secundum misericordiam tuam'. Iuxta hoc dicitur: 'Iustum auxilium meum a domino'. Ibi misericors auxilium, quia nullum habet meritum peccatorum. Hic autem iustum auxilium, quod iam iusto tribuitur*». Et licet iustum pro eo quod ¹⁸⁸ cum gratia in merendo liberum arbitrium, est tamen gratuitum, quia a gratia habet quod agit liberum arbitrium. Propter quod dicit APOSTOLUS <Ad> Philippenses 2^o: «*Deus est qui operatur in nobis velle et perficere pro sua bona voluntate*»; Glossa: «*Non pro meritis nostris*». Et super illud <Ad> Philippenses 1ⁱ «*Qui incepit in vobis bonum opus, perficiet*», Glossa: «*Ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens*» ad bona opera, sine illo nil valemus. Haec igitur prima gratia nullam causam habet in nobis meritoriam sicut habet secunda, habet tamen causam congrui, non propter quam, sed sine qua non conferetur uni prima gratia gratum faciens quae alteri denegatur, «*cum apud Deum non sit personarum acceptio*», sicut dicit APOSTOLUS, sed «*aequaliter favet omnibus*», ut dicit AUGUSTINUS in originali super illud Psalmsi XVII: «*In circuitu eius tabernaculum eius*». Unde ex parte unius istorum respicitur aliquid sine quo nullo modo alteri esset praeferendus, quod est ratio praeferendi ipsum alteri, et hoc non ex parte Dei et respectu actus eius ut est ab ipso et in ipso, sed ex parte subiecti in nobis et respectu actus, ut effectus eius habet recipi in nobis. Sed tale quid sit, omnino nobis <in>investigabile est, et est opus clamare cum APOSTOLO, «*O altitudo*», etc. Unde super illud <Ad> Ephesios III^o: «*Ut possitis comprehendere*», Glossa: «*Quia isti dat, illi non dat, de profundo iudiciorum Dei procedit, quod scrutari nequimus*».

Exemplum tamen fit nobis circa habentes usum liberi arbitrii. Puta: sint duo peccatores vel infideles quorum corda aliquo motu gratiae praevenientis stimulet ad bonum spirituale credendum, et unus respuat, recalcitret statim et contradicat, alter vero sistat nec contradicat, non dico quod aliquem motum in bonum eliciat. Non est congruum quod contradicenti et non contradicenti aequale fiat, immo contradicens forte mortaliter peccat et meretur damnationem sive reprobationem quoad effectum eius, qui est poena aeterna, alter vero nihil meretur omnino, quia adiutorium gratiae gratum facientis non habet adhuc. Congruum tamen est ut divina liberalitas provideat ei super adiutorio gratiae gratum facientis et condonantis peccata qua possit salutem suam promereri, super quo non est aeque congruum provideri alteri, eo quod voluntarie a parato liberaliter conferre gratiam se avertit, alter autem non et in hoc reputatur converti ut sibi peccata condonentur, iuxta illud quod dicit AUGUSTINUS super praenominatum *P s a l m u m*: «*Omnipotens Deus neque in misericordia amittit iudicium, neque in iudicio misericordiam. Conversis ad se donat peccata, non conversis non donat. Misericors est iniustus? Numquid et iudicium amisit, aut non debuit iudicare inter conversos et non conversos? An vobis iustum videtur ut conversus et non conversus aequaliter habeantur, ut eodem modo suscipiantur humilis et superbus?*» 189

Secundum hoc ergo descendendo ad quaestionem dico quod in isto singulari praedestinato quocumque est assignare causam et rationem praedestinationis suae non secundum rationem qua ipsa praedestinatio actio voluntatis est in praedestinante, sed secundum rationem qua connotat effectum receptum in praedestinato; non dico causam sive rationem meritoriam propter quam fit, sed congruentiae sine qua non, ut expositum est.

<AD ARGUMENTA>

Ad obiectum primum quod nititur probare quod praedestinationis causam in hoc praedestinato est assignare sicut et perseverantiae, dicendum quod non est omnino verum neque simile; ad plura enim se extendit praedestinatio quam perseverantia. Perseverantia enim non est nisi respectu gloriae adipiscendae in futuro. «*Qui enim perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*». Praedestinatio vero est respectu gratiae cuiuslibet adipiscendae in praesenti, etiam respectu primae, quae sola non habet causam meritoriam ex parte subiecti, sicut et omnis alia sequens et etiam gloria. Et propter illam primam gratiam non est simile de praedestinatione et perseverantia, eo quod perseverantia non est nisi in gratia

finali et respectu gloriae, quae ambo cadunt sub merito, et habent causam meritoriam. Praedestinatio autem respectu illius primae gratiae nullam causam meritoriam habet, licet habeat eam respectu cuiuslibet sequentis, includendo sub praedestinatione et gratiam finalem perseverantiae et etiam gloriam, secundum quod patet ex iam determinatis.

Per dicta patet responsio ad argumentum secundum, dicendo quod id quod diximus, rationem praedestinationis esse in praedestinato, non ponimus illam rationem ipsius actus praedestinationis secundum id quod est in Deo, quasi Deus propter illud praedestinet et illud sit Deo causa praedestinandi. Absit; tunc enim temporale aliquo modo esset causa aeterni. Sed ponimus illam rationem ipsius effectus praedestinationis quoad receptionem eius in subiecto, et per hoc ipsius divinae actionis, ut tali effectui procedente ab ipso determinatur qui temporalis est, et secundum hoc non est causa nisi temporalis secundum praedictum modum. Nec refert sive illa ratio praecedat aliquando actu primam gratiam in praedestinato, sive in sola divina praesentia.

QUAESTIO 20

190

UTRUM BONUM SIT OMNIA ESSE COMMUNIA IN CIVITATE

Circa tertium arguitur quod bonum est omnia esse communia, quia hoc approbat Ecclesia in viris religiosis.

In contrarium est PHILOSOPHUS in II^o Politicae.

<SOLUTIO>

Dicendum quod secundum doctrinam APOSTOLI et PHILOSOPHI in I^o Politicae homines diversi et singulares se debent habere in civili communitate sicut partes integrales in toto. Sicut enim natura partium est esse in toto, et in ipso habere bene esse ex communione partium inter se, ita quod omnes partes bonum proprium deducunt in bonum totius, sic natura hominum, ut homines sunt, est vivere in communitate civili. Propter quod dicit PHILOSOPHUS quod «*homo natura civile animal est*» et in huiusmodi communitate habet suum bene vivere. «*Facta enim est civitas*», ut dicit PHILOSOPHUS, «*gratia bene vivendi*», et hoc ex communione hominum inter se, dicente PHILOSOPHO quod «*non est per se sufficiens sibi unusquisque segregatus*», ita tamen quod propria bona

deducant in bonum totius, secundum quod dicit TULLIUS in I^o De Officiis: «*Quoniam, ut praeclare scriptum est a Platone, non nobis solum nati sumus, ortusque nostri partem patria vendicat, partem amici, atque <ut> placet Stoicis, homines hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se aliis alii prodesse possint. In hoc naturam debemus ducem sequi, communes utilitates in medium afferre, mutationem officiorum, dando accipiendo, tum artibus, tum facultatibus devincire hominum inter homines societatem*». Cum ergo, ut dicit TULLIUS, ibidem «*ut placet Stoicis, quae in terris gignuntur habent ad usum hominum omnia procreari*», usus non est nisi eius quod habet ordinari in finem, talis ergo est optima dispositio bonorum quae veniunt in usum hominum, de quibus est quaestio, qua tali modo possidentur quo ipsorum possessio magis conferat ad peroptime et pacatissime vivendum in vita sociali. Modus autem ille necessario varius est secundum varios status hominum. Secundum aliquem enim statum ad optime et pacatissime vivendum plus conferet possessio omnium in communi, secundum alium vero plus conferet possessio privata. Et secundum hoc diversimode describebant PLATO sub nomine SOCRATIS et ARISTOTELES optimam civitatis dispositionem quoad usum et possessionem bonorum temporalium.

Est igitur hic distinguendum in principio duplicem statum¹⁹¹ hominis et triplicem modum possidendi bona quae pertinent ad hominis usum. Est enim status quidam naturae humanae institutae in innocentia et originali iustitia; et est alius status naturae humanae destitutae per peccatum et ab originali iustitia obliquatae. Est etiam quaedam possessio bonorum communis sive in communi, nihil omnino quoad usum et possessionem quocumque modo appropriando; et est quaedam privata, omnia sibi appropriando et nihil in usum communem deducendo; et est tertia media, aliqua secundum usum propria habendo, sed ea secundum quod ratio dictat pro tempore et loco communi usui exponenda. Prima possessio est inutilis, quia non est mansiva; secunda est iniqua, quia solitaria, et ideo neutra civitati bene dispositae est congrua; tertia vero est rationabilis et inter utramque media, quae civitati bene institutae est idonea. Quae quia ex instinctu rectae rationis provenit, quae quodam modo natura dicitur, ideo dicitur esse de iure naturae distinctione I^a Decreti: «*Ius naturale commune est omnium nationum, eo quod instinctu naturae habetur, ut communis omnium possessio*». Sed hoc intelligi potuit dupliciter: aut propria usui rationabili singulorum exponenda quandocumque opus esset, aut solum quando necessitas urgeret. Secundum primum horum modorum SOCRATES in civitate sua omnia constituit esse communia. Et ARISTOTELES secundum secundum constituit in civitate sua omnia debere esse propria. Sed arguit ARISTO-

TELES contra SOCRATEM acsi posuisset omnia debere esse communia secundum modum inutilem supra dictum, et secundum hunc modum disputat contra eum ARISTOTELES in II^o Politicae, imponendo ei quod posuit et *«pueros et matres et possessiones oportere esse communes»*, et hoc quia ponebat maximam unitatem debere esse in optima civitate, nec divisit sive determinavit quoad quid singuli quibus uti debebant. Eidem enim non semper licet uti diversis secundum eundem modum, ut infra videbitur. Unde arguit contra illud quod non oportet civitatem esse quam maxime unam, quia tunc perfectius staret in uno homine quam in pluribus, et quia oportet in civitate optima esse homines differentes condicione et artificio. Et patet quod ARISTOTELES arguit contra SOCRATEM in aequivoco. Ipse enim posuit civitatem optimam oportere esse quam maxime unam unitate curae, dilectionis et sollicitudinis circa ea quae essent aliorum, sicut circa propria, ut unusquisque in civitate salvet et promoveat bonum cuiusque sicut et proprium, ut in hoc singuli sint *«alter alterius membra»*, secundum doctrinam APOSTOLI, eo quod omnia pertinent ad communem usum, secundum quod recta ratio requirit pro loco et tempore, ut quilibet secundum hoc de qualibet re dicere possit uno modo 'hoc est meum' et alio modo 'hoc non est meum', 'meum' pro usu opportuno, 'non meum' pro possidendi qualitate. Et sic per hoc removerentur omnia studia proprietatis et omnis materia discordiae abscinderetur, dicente SENECA De moribus: *«Quietissimam vitam agerent homines in terra, si haec duo verba a natura rerum omnium tollerentur, meum et tuum»*. Hinc etiam dicit TULLIUS: *«Sunt autem privata nulla natura, sed vetera occupationes»*. Sed istam occupationem ARISTOTELES dicit in sua civitate esse bonam et utilem, iuxta illud quod subdit TULLIUS: *«Ex quo eorum quae communia erant quod cuique obligit id quisque teneat, eo plus si quis appetet, violabit ius humanae societatis»*. 192

Arguit etiam ARISTOTELES contra illud quod dixit SOCRATES omnia oportere esse communia, quia tunc numquam homines sibi consentirent, diversis volentibus simul uti una re et singula negligerentur, *«quia de propriis magis curant homines, de communibus autem minus»*; et quod non esset bonum temperantiae, si singuli singulis mulieribus uterentur et quod filii et nepotes omnino essent incerti, et filii et sorores ad invicem coirent, et filii et sorores cum patre et matre, quod indecentissimum est. Et patet quod omnia ista non sunt nisi contra ponentes omnia communia secundum praedictum modum inutilem. Sed quod SOCRATES proprie possessiones haberi determinavit, communicandas tamen, ut diximus, patet ex eo quod dicit in I^o Timaei: *«Cultores agrorum ceterarumque artium professores a destinata bellicis negotiis inventute secernimus. Tribuo nempe ceteris quod cuique eximum a natura datum est solis*

illis qui pro salute omnium bella tractarent, auri, argenti, et supellectilis ceterae possessionem cuiusquam propriam nullam esse aut aestimari licere praediximus, sed sola mercede contentos, exhibentibus quorum salutem tuerentur. Ecce quomodo haec possent stare sine proprietatum possessione. De possessione autem feminarum subdit dicens: «*De feminis quoque opinor quod similes eiusdem naturae maribus convenient sine ulla morum differentia, quo uterque sexus communibus institutis regatur*». Ecce quomodo hoc stare potest cum communitate uxorum. Sed quod retulit dictum suum ad communitatem omnium secundum praedictum modum, satis explicat cum subdit: «*Quid de procreandis suscipiendisque liberis? An hoc ita ut cetera de aestimandis communibus nuptiis communique prole, si suos quisque minime internoscat affectus, ipsam omnibus religionem consanguineitatis exhibeant, dum aequales quidem fratrum et sororum caritate benivolentiaque ducantur, maioribus vero parentum religio eorumque antiquioribus avorum exhibentur atque atavorum reverentia, infraque et ut nepotibus debita caritas atque indulgentia convalescat? Quid illud quod sine odio atque aemulatione nubentium melioribus procis melius morigeratae virgines sortitae obveniant, inferiores porro inferioribus? Illud etiam promulgatum, puta electorum fetus parentum summa cura utpote naturalis bonitatis privilegium proferentes alendos ceterosque alendos aliquo usu patriae profuturam*». Ecce numquid SOCRATES voluit deducere civitatem ad talem unitatem qualem¹⁹³ opponit ei ARISTOTELES? Nequaquam! Sed summam intellexit in civibus pacem et concordiam ex voluntatum conformitate et affectionum. Numquid negavit proprias possessiones aliis a bellatoribus qui usui communi studerent, et proinde publicam recipere mercedem? Nequaquam! Sed omnia instituit communi affectione custodienda et procuranda ad publicum usum omnium et singulorum pro tempore et loco, secundum quod recta ratio dictaret. Quid? Cum voluit quemquam accipere uxorem conformem suis moribus, negavitne proprias tenendas uxores? Certe nequaquam! Ceterum cum electos et elegantes pueros summa cura, rusticanos vero ad aliquem usum patriae instituit, numquid proprios fetus noluit recognosci? Revera nequaquam! Sed ut dicit, nuptiae erant aestimandae communes, non dixit faciendae. Et similiter proles et possessio omnis communis erat aestimanda, ut licet circa quamcumque rem proprietaria erat possessio, proprietaria tamen cessaret affectio, sed circa omnia esset communis affectionis benevolentia, et aequalis, quantum patitur regula caritatis humanae. Et secundum hoc possibile erat secundum institutionem SOCRATIS de quolibet quod alienum erat proprietate et possessione dicere divisim quod suum erat pietatis amore et secundum quod opportunitas rationabilis occurreret in usum legitimum perfruitione et esset causa maximae pacis et concordiae sive amicitiae inter cives.

Quid est ergo quod ARISTOTELES in tantum contra SOCRATEM invehitur? Revera rationabile multum, eo quod licet SOCRATES suam civitatem secundum dictum modum melius disposuit simpliciter, non tamen pro statu quem PHILOSOPHI invenerunt et videre potuerunt in hominum natura, cui magis congruebat dispositio quam ARISTOTELES statuit circa suam civitatem. Non est enim inconveniens quod id quod melius est simpliciter non melius sit alicui statui hominum determinato. Ut enim dicit PHILOSOPHUS II^o POLITICAE, «*melius est simpliciter semper eosdem principari in civitate si sit possibile*». Sed tamen hoc insecure est et seditionis causa apud animosos et bellicosos, qui scilicet nollent pati quin aliquando principarentur. Unde optimum esset quod semper optimi et aliis praeccellentes rationis industria et virtute principarentur, si talium unum genus hominum posset inveniri, secundum quod dicit GLOSSA super illud <AD> COLOSSENSES ultimi: «*Haec pax domestica et cohabitantium ordinata a Deo concordia et clara iustitia, ut scilicet qui excellunt ratione, excellent dominatione*». Propter tamen malitiam hominum ambitiosorum et seditiosorum aliquando in aliqua civitate illud non esset optimum.

Est igitur advertendum quod ad iudicandum de duobus aut pluribus quid eorum sit melius simpliciter et naturaliter, oportet attendere hoc in secundum naturam se habentibus et non in corruptis, secundum quod determinat PHILOSOPHUS I^o POLITICAE; verbi gratia, melius est simpliciter quod in domo vir dominetur quam mulier, quia melius est utrisque bene dispositis secundum naturam, quia vir in naturali dispositione existens habet consiliativum perfectum, mulier naturaliter habet debile consiliativum, ut dicit III^o eiusdem. Si tamen vir esset pestilens habens consiliativum corruptum, melius esset mulierem dominari. Semper enim quod est melius meliori bene disposito secundum naturam, illud est melius simpliciter, ut cibus ille simpliciter est sanus qui est sanus sano, non autem ille qui est sanus aegroto, et dulce simpliciter quod apparet dulce sano, non autem quod febricitanti vel aliter disposito, ut vult PHILOSOPHUS in IV^o METAPHYSICAE. Et est super hoc consideratio quaedam in TOPICIS. Cum igitur duplex sit status hominum sive naturae humanae, ut dictum est iam supra, dispositio illa civitatis melior est simpliciter, quae est melior hominibus secundum statum naturae institutae, licet alia posset esse melior hominibus secundum statum naturae iam per peccatum destitutae. Si igitur respiciamus ad statum hominum conviventium in societate et communitate civili, cum illa non potuit esse nisi connexa summa amicitia, qua quilibet reputaretur a quolibet alter ipse, et summa caritate, qua quilibet eorum alterum diligeret sicut se ipsum, et summa benevolentia, qua quilibet

eorum vellet alteri quod sibi et quod non sibi nec alteri, patet plane quod haec est dispositio civitatis quam SOCRATES, immo PLATO sub ratione SOCRATIS depinxit, aspiciendo licet a longinquo et quasi lip-pentibus oculis ad statum humanae naturae, ut nata esset existere in statu optimo naturae, ut natura erat, qui non erat nisi status innocentiae naturalis, et quasi quodam modo transgrediendo cursum cognitionis naturalis, immo sine forte transgrediendo cursum naturalis cognitionis secundum naturam per peccatum iam corruptum, speculabatur quod status ille quem vidit in natura humana iam existere, non esset eidem status naturalis sed innaturalis, licet modum quo in ipsum huiusmodi statum devenit, forte ignoravit et forte divina visitatus illustratione agnovit; legitur enim in maiori Prologo super Platonem quod Plato in Aegyptum profectus est ut legem Moysi et prophetarum oracula conspiceret.

Et secundum hoc dicendum ad quaestionem quod licet pessimum esset simpliciter et in omni statu hominum quod omnia essent communia secundum primum modum communitatis supra dictae quem ARISTOTELES imposuit SOCRATI, ut iam patebit — ille enim nullam civitatem omnino, neque optimorum neque pessimorum neque mediocrium sustinere potuit, neque civitas illum, ut optime probat¹⁹⁵ PHILOSOPHUS —, simpliciter tamen et absolute melius esset omnia esse communia secundum modum illum quo iam exposuimus SOCRATEM omnia descripsisse debere fore communia, quam omnia habere omnino appropriata secundum modum praedictum, qui in rei veritate constituit civitatem diaboli. SOCRATIS autem institutio observata, quam patitur humana fragilitas, constituit ut in praesenti civitatem Dei, quae tamen ex viribus humanae naturae servari non potest nec potuit nec umquam poterit. Propter quod ARISTOTELES dispositionem illam improbat, ut iam dicitur. Observatur tamen a fidelibus in Ecclesia quantumcumque imperfecte per adiutorium divinae gratiae. Unde et qui perfectiores esse nituntur in fidelibus, illi observationi magis sese conformant, quemadmodum sese conformabant conversi omnes in primitiva Ecclesia, de quibus dicitur in Actibus quod erat «*omnium cor unum et anima una*», etc. Unde CLEMENS PAPA approbens descriptionem SOCRATIS tamquam conformem communitati vitae in primis ad fidem conversis, et exhortans alios ad eundem, scribit in epistola ad fratres Hierosolymitanos, quae habetur XII^a causa Decreti quaestione 1^a, in cap.^o II^o dicens: «*Dilectissimis fratribus et condiscipulis Hierosolymis cum carissimo fratre Iacobo et coepiscopo habitantibus Clemens episcopus. Communis vita omnibus est necessaria, fratres, et maxime his qui Deo irreprehensibiliter militare cupiunt et vitam Apostolorum eorumque discipulorum imitari volunt; communis enim usus*

*omnium quae sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit, sed per iniquitatem alius dixit hoc suum esse, et alius istud, et sic inter mortales facta est divisio. Denique Graecorum quidam sapientissimus hoc ita sciens, esse omnia debere esse ait amicorum. In omnibus autem sunt sine dubio et coninges. Sicut non potest dividi, inquit, aer neque splendor solis, ita nec reliqua quae communiter omnibus data sunt ad habendum dividi oportere, sed habenda esse communia. Unde Dominus per Prophetam loquitur: 'Ecce quam bonum et quam iucundum' etc. Istius enim consuetudinis more retento etiam Apostoli eorumque discipuli, ut praedictum est, una nobiscum et vobiscum communem vitam duxerunt; ut enim bene nostis, erat multitudinis cor unum» etc., ut sequitur in eadem epistola. SOCRATIS ergo dispositio simpliciter et absolute erat optima et melior dispositione ARISTOTELIS. Quia tamen aspiciendo ad naturam hominis iam per peccatum destitutam qualem eam respexit ARISTOTELES, et hoc ut consideratur secundum pura naturalia absque omni adiutorio divinae gratiae, impossibile erat per naturalem et carnalem amicitiam ad illam communionem omnium in una civitate connectere, quia naturalis amor circa bona inferiora possidenda et utenda semper recurvus est plus semper diligendo quod suum est quam quod alterius et sibi et suis bonum quam alteris, ultra etiam modum et regulam caritatis, ideo descriptio ARISTOTELIS talibus hominibus in tali statu melior erat,¹⁹⁶ scilicet singula essent propria et non nisi in necessitate summa usui rationabili alteri communicanda. Et constituit civitatem nec pure diaboli nec pure Dei, sed medio modo se habentem, scilicet rationalis et pure naturalis ingenii, in qua homines vivunt ut homines et beati fieri quaerunt ut homines, sicut determinat in *E t h i c i s*.*

Dispositio enim illa quam SOCRATES statuit statum humanae naturae in homine excedit, ad quem totum dictum suum PHILOSOPHUS retulit, ad quem etiam retorquendo dictum SOCRATIS, ipsum impugnat, quia vere impugnandus esset, si ad illum statum aspiciendo dictum suum firmasset. Et revera in quantum homo purus, physice loquens, ad illum statum quem in natura hominum invenit, omne dictum suum retorquere debuit, et quoad hoc vere et iuste eum impugnavit, et per hunc etiam modum ubicumque in libris suis ARISTOTELES PLATONEM impugnat, quia de rebus naturalibus supernaturaliter semper locutus est. Unde aspiciendo ad statum naturae humanae sic inventae ut nunc se habet, necessario dispositio SOCRATIS reducenda erat ad dispositionem communionis omnium pessimam supra nominatam. Communio enim illa, quam posuit in omnibus et in uxoribus et filiis et rebus aliis naturae, secundum statum istum, non est possibilis secundum amicitiam naturalis dilectionis, nisi in communionem corporali omnis possessionis. Non enim potest esse ut homo exhibeat diligentiam custodiae uxori

alienae sicut suae, nisi cum ipsa solitarius conversetur quandoque sine reprehensione sicut cum sua, et hoc non patitur humana fragilitas, nisi carnaliter quamlibet pro tempore cognoscere liceat sicut et suam, bene tamen pateretur cum gratiae adiutorio. Et secundum hunc modum probat PHILOSOPHUS quod non aequaliter diligendi sunt alieni filii et sui, quia diminueretur debitus amor ad suos. Verum est stante natura infra limites suos, ipsa tamen adiuta gratia bene hoc patitur, diligendo tamen unum plus alio secundum regulas et ordinem caritatis. Et sic aspiciendo ad illa quae debentur statui in rebus humanis modo humano proportionaliter naturae humanae destitutae, melius locutus est ARISTOTELES, et bene reprobavit statuta SOCRATIS. Aspiciendo vero ad statuenda in rebus humanis modo superhumano proportionaliter naturae institutae et maxime gratiae adiutae, melius locutus est SOCRATES. Et nihil valet quidquid inducit contra eum ARISTOTELES, quia totum secundum alium statum hominis procedit quam SOCRATES intendit. Et ideo dicit PHILOSOPHUS in *Topicis* de PLATONE quod PLATO semper consuetus est loqui in parabolis. Et licet dispositio SOCRATIS erat melior simpliciter, dispositio vero ARISTOTELIS melior secundum statum naturae lapsae in solis naturalibus sine gratia existentis, neutra tamen est melior homini in statu naturae per gratiam reparatae quantum ad totum populum Christianum aut quantum ad communitates civitatum. Immo expedit dispositio media, partim communicans cum dispositione ARISTOTELIS quoad proprietatem possessionum et partim cum dispositione SOCRATIS, scilicet quoad communitatem affectionum. Quanto enim quis plus in gratia proficit, tanto communioem affectionem habet ad omnes et minus afficitur circa proprietarias possessiones, ita quod perfectio gratiae omnia propria facit abicere et sua omnia aliis communicare, sicut nunc inter perfectiores in sacris religionibus observatur, quod tamen in communitatibus civitatum propter fragilitatem et imperfectionem hominum omnino observari non posset.

Secundum dicta ergo falsae sunt omnes glossae super PLATONEM exponentes ad litteram dicta SOCRATIS secundum praedictum modum communionis omnium, licet secundum illum ARISTOTELES bene invehitur contra eum. Quae dicunt quod institutum erat in lege SOCRATIS quod licet quisque haberet propriam uxorem moribus suis conformem, quae cum ipso cohabitaret, omnes tamen in statuto tempore simul communes celebrabant nuptias et in certo loco, ut sic quaelibet mulier esset uxor cuiuslibet viri et ibidem singulis annis cum qualibet quam sors sibi offerret coiret, ut sic quodam modo ignoraret quis a quo genitus esset, licet quilibet non nisi conformem ad secum commoran-

dum duceret, et cum hoc quod prole genita ipsa a propria matre nutrienda non committeretur, ne etiam matres suas proles recognoscerent, et cetera huiusmodi. Super quibus PHILOSOPHUS invehitur contra PLATONEM et SOCRATEM, ut patet inspicienti II^{um} P o l i t i c a e .

<AD ARGUMENTA>

Per iam dicta patent clare argumenta utriusque partis.

QUAESTIO 21

UTRUM INTELLECTUS CONIUNCTUS POSSIT ALIQUID INTELLIGERE

Sequitur de generaliter pertinentibus ad omnes homines. Ubi primo quaerebantur quaedam principaliter pertinentia ad animam; secundo quaedam pertinentia principaliter ad corpus; tertio quaedam pertinentia principaliter ad utrumque.

Circa primum quaerebatur unum pertinens ad intellectum et plura alia ad voluntatem. Illud unum erat utrum intellectus coniunctus possit aliquid intelligere.

Et arguitur quod non, quia neque ens neque non-ens; non non-ens, quia scibile et scientia dicuntur relative, ita quod si non sit scibile, non est scientia, quare similiter si non sit intelligibile, non est de ipso intellectus; non ens, quia non est ens nisi singulare, cuius non est nisi sensus secundum BOETHIUM super P o r p h y r i u m .

In oppositum est PHILOSOPHUS III^o D e a n i m a .

<SOLUTIO>

Dicendum ad hoc quod intellectus nobis coniunctus potest ex natura sua intelligere et universalia rerum sensibilium, ut obiecta abstracta ab imaginativa existente in actu virtute intellectus agentis proponentis ea, sicut in cognoscente in intellectu possibili, et similiter particularia, ut sunt existentia in imaginativa secundum actum per universalia abstracta, ut per rationes intelligendi. Quod enim est obiectum intellectus ut universale abstractum ab eo quod est in imaginativa particulare, idem est ratio intelligendi illud particulare quod est in imaginativa secundum actum tamquam obiectum intellectivae. Sunt enim in hoc phantasmata existentia in imaginativa obiecta intellectus,

quemadmodum sensibilia extra sunt obiecta sensus, sicut dicit PHILOSOPHUS in III^o De anima.

Ad cuius intellectum notandum circa progressum humanae notitiae quod sensibile, puta color, primo esse naturale habet in obiecta substantia et est in potentia activa ut intentionaliter sibi simile generet in medio et a medio in organo visus, secundum tamen actum luminis. Quod requiritur propter duo; et propter medium, ut fiat materia quae est necessitas ad susceptionem intentionis, quam nisi mediante luminis informatione non est natum recipere, et propter ipsum colorem, qui non agit sese generando in medio nisi cum virtute luminis, quo praesente color facit speciem impressam in medio sibi contiguo, quae continue generatur et diffunditur in directum per totum medium usque ad organum visus, in quo species recipitur ab aere sibi contiguo, et formatur per ipsam visio, id est actio videndi, qua percipit virtus visiva sensibile particulare obiectum extra praesens, et ab hinc generatur in vi memorativa, quae est specierum retentiva, et ab illa in vi imaginativa, quae speciei illius informatione actu imaginandi percipit idem particulare secundum rationem particularis ut absens. Post hanc apprehensionem sequitur apprehensio intellectiva, de qua procedit quaestio, et quaerit modum quo intellectus coniunctus possit aliquid intelligere adminiculatus sensus et imaginationis sive phantasiae.

Ad cuius intellectum oportet scire quod secundum PHILOSOPHUM in III^o De anima et COMMENTATOREM intellectus noster possibilis est «*de genere virtutum passivarum*» quoquo modo, scilicet quia recipit formam quam apprehendit et est in potentia ad eam, sed non transmutabilis ab ea, quia non est materialis sicut est sensus, ut per hoc non sic est intellectus in potentia intelligibile, sicut est sensus sensibile, in eo videlicet quod sensus ab obiecto habet speciem receptam impressivam, qua deducitur per transmutationem naturalem sensus de potentia in actum, non solum ut in potentia formatum actu informetur receptione speciei impressivae in subiecto, ut ibi sit status, sed ut ulterius potentia sentiens fiat actu sentiens receptione speciei expressivae, non ut in subiecto sed in cognoscente, intellectus vero materialis ab obiecto nullam recipit speciem impressivam, sed solum expressivam, qua de potentia intelligente fit actu intelligens. Oportet enim quod secundum aliquam similitudinem sicut sensus se habet ad sensibilia, sic et intellectus se habeat ad intelligibilia. Cum enim res non movet nisi secundum quod est in actu, et movetur secundum quod est in potentia, necesse est in quantum formae sunt in actu extra animam, quod moveant animam rationalem secundum quod apprehendit eas, licet nihil imprimant in eam, quemadmodum sensibilia in quantum sunt extra in

actu, necesse est ut moveant sensus et ut sensus moveatur ab eis receptione speciei expressae et impressae. Et ideo anima rationalis, quia nihil sibi habet de rebus per sensus impressum, oportet tamen adminiculo sensuum intelligere, indiget considerare intentiones quae sunt in virtute imaginativa, sicut sensus inspicere sensibilia extra. Sed antequam illas actu intelligat, oportet quod mens primo auferat eas a condicionibus particularibus et sic faciat eas intellectas in actu postquam erant in potentia intellectae, ut secundum hoc ad actuale intellectum duplex actio necessario concurrat: una, quae est prima, intellectus circa obiectum quod de se non est nisi in potentia intelligibile, ut per abstractionem fiat actu intelligibile; alia, quae est secunda, obiecti abstracti circa intellectum ad eliciendum ex ipso actum intelligendi, qui iterato terminatur in idem obiectum, per quod informat intelligendi actum, ut secundum hoc mens rationalis, in quantum intellecta movent eam, est vis passiva, secundum quod moventur ab ea, est vis activa, ut ideo necesse sit ponere in ea duas virtutes, scilicet actionis et virtutem passionis, quarum una dicitur intellectus agens, alia vero dicitur intellectus possibilis. Et est intellectus agens abstrahens de potentia intelligibili actu intelligibile, ponens illud ut obiectum intelligibile in intellectu possibili ut intelligente, extrahendo ipsum de potentia intelligendi in actum,²⁰⁰ et faciens de potentia intelligente actu intelligentem. Et per hoc primo denudat formas a materiis, et deinde eas iam factas universales facit intellectas in actu postquam erant intellectae in potentia; quemadmodum enim obiectum visus, quod est color, non movet ipsum nisi quando per praesentiam lucis efficientis quod color sit in actu agens postquam erat in potentia, ita [quod] intentiones imaginatae non movent ut obiecta intellectum materiale, nisi quando efficiuntur in actu universales postquam erant in potentia, et per hoc fiant in intellectu possibili non sicut in subiecto, sed sicut in cognoscente, ut *«sic componantur intellectus materialis et intentio intellecta, ita quod compositum non sit tertium ex eis sicut est de aliis compositis ex materia et forma»*, ut dicit COMMENTATOR super III^{um} De anima. Et, ut dicit ibidem, *«respectus agentis ad intellectum materiale est sicut respectus lucis ad diaphanum et respectus formarum materialium ad ipsum est respectus coloris ad lucem. Quemadmodum enim lux est perfectio diaphani, sic intellectus agens est perfectio materialis. Et quemadmodum diaphanum non movetur a colore nec recipit eum nisi quando lucet, ita iste intellectus non recipit intellecta quae sunt hic, nisi secundum quod perficitur per illum intellectum et illuminatur per ipsum. Et quemadmodum lux facit colores in potentia esse in actu, ita quod possunt movere diaphanum, ita intellectus agens facit intentiones in potentia intellectas in actu intellectas, ita quod recipiat eas obiective intellectus materialis»* et movetur ab eis.

Ad cuius ulteriorem intellectum est advertendum quod in virtute imaginativa sunt tria, scilicet species impressa a specie existente in memoria, sine qua nihil posset percipere propter esse suum organicum et materiale, et ipse actus imaginandi, et tertium est ipsum obiectum imaginatum. Quorum species est in imaginativa ut forma accidentalis in subiecto, actus imaginandi, sicut motus in moto, imaginatum, sicut obiectum in cognoscente. Et cum ista tria sunt in ea, abstractio tamen non fit, neque a specie impressa, quia intellectus speciei materialis impressionem non recipit, quia esset vere alterabilis et transmutabilis sicut sensus, cuius contrarium vult PHILOSOPHUS in VII^o Physicorum, neque fit abstractio ab actu imaginandi eadem ratione, sed solum ab obiecto imaginato, ut illud quod est sicut cognitum in imaginativa cognoscente uno modo sit ut cognitum in intellectu cognoscente alio modo, quia scilicet est obiectum imaginativae sub ratione singularis. Penitus enim id ipsum numero obiectum est visus particularis et imaginationis et intellectus, praeter hoc quod obiectum est visus, ut est singulare praesens in re extra, obiectum imaginationis, ut est singulare absens et ut existens in anima tantum, sicut in cognoscente, obiectum vero intellectus est idem sub ratione universalis, quod conspicit in phantasmate absque omni specie impressiva. Si qua enim esset, illa esset ratio concipiendi obiectum sub ratione particularis, sicut et ipsa in se particularis est, et alia in numero a specie impressa in intellectu alterius, qua ille comprehenderet obiectum sub ratione alterius particularis, et esset intellectus in intelligendo hoc determinatum per illam speciem impressam, quod est contra determinationem PHILOSOPHI. Et ex hoc contingeret quod cum hoc modo res intellecta a diversis est multa numero et ita una specie, quod res intellecta haberet supra se rem intellectam et procederet in infinitum, aut stabitur in intellectu intelligente speciem absque omni ratione determinati, et erit impossibile ut discipulus addiscat a magistro nisi scientia quae est in magistro sit virtus generans et creans scientiam quae est in discipulo, secundum quod ignis generat alium ignem, secundum quod ista inconvenientia concludit COMMENTATOR super III^{um} De anima contra ALEXANDRUM ponentem quod *«intellectus esset virtus generata ex commixtione elementorum»* et quod per hoc sunt diversi intellectus in diversis. Si enim ita esset, tunc intellectus esset forma materialis et aliquid hoc in genere formarum materialium, nec natus in se recipere omnes formas materiales, quia reciperet se eadem ratione qua et alia, et esset idem secundum idem movens et motum, quod est impossibile, ut concludit COMMENTATOR super III^{um} De anima. Unde non restat quin intellectus reciperet formas, secundum quod sunt diversae et istae, sive ponatur esse forma

materiae sive informari specie impressa. Unde ut intellectus recipiat formas, secundum quod formae sunt, non secundum quod istae, et secundum quod sunt intelligibiles in actu, non autem in potentia tantum, sicut oportet quod in substantia sua sit immaterialis ut neque sit de potentia materiae neque habeat eam partem sui, sicut supra dictum est de angelis, sic oportet quod in sua substantia sit denudatus ab omni specie impressiva eorum quae sunt nata ab ipso intelligi.

Per istum ergo modum ponimus quod intentio intellecta est una modo uno et multa duobus modis. Secundum se enim est una intentio speciei tantum, et ita una unitate specifica, non individuali, quae licet non habet esse secundum se extra intellectum, quemadmodum dicitur PLATO eas posuisse, bene tamen sub ista ratione habet esse in intellectu, secundum quod posuit ARISTOTELES. Est autem plures uno modo secundum recipiens, scilicet secundum quod intellectus sunt plures in pluribus, e contrario ei quod dixit COMMENTATOR super III^{um} De anima quod «*est una* secundum *recipiens*», et hoc quia posuit intellectum materialem in omnibus unum numero, quod nullo modo oportet ponere propter actum intelligendi, nisi ponendo intellectum formam materialem eductam de potentia materiae generabilem et corruptibilem. Ponendo autem intellectum creari praeparatis corporibus, sicut posuit AVICENNA²⁰² et ponit fides catholica, quod tamen IPSE ponere non potuit secundum fundamenta magistri sui ARISTOTELIS, bene ponitur quod idem secundum quod forma est, et non secundum quod haec, intelligitur a diversis; quae licet sit una in se omnibus modis, contingit tamen quod unus sciat quod non alter, quia contingit ipsam bene intelligi ab uno, ita quod non ab altero, eo quod est plures secundum recipientes. Et non solum sic, immo alio modo est plures, scilicet secundum intentiones imaginatas, quae sunt diversae in diversis secundum rationes individuales, a quibus tamen in singulis concipitur una et eadem secundum rationem speciei universalem, et per hoc contingit quod idem scitur a diversis et ab uno et non ab altero, et quod discipulus mediante phantastico discat a magistro, secundum quod exposuimus in quaestionibus de modo sciendi. Et per hunc modum solvuntur omnes difficultates propter quas AVERROES posuit intellectum unum in omnibus, ponendo quod possibilis est aeternus, quia incorruptibilis per naturam, et similiter agens, et tamen factum, ut intellectus speculativus est generabile et corruptibile. Sed non est opus nunc materiam illam pertractare.

Secundum hunc ergo modum intellectus coniunctus intelligit universale. Quomodo autem intelligat singulare, de hoc est alia difficultas, et tanta quod ALIQUI omnino negabant intellectum humanum posse intelligere singularia. Quod non est ponendum, quia si intellectus

rationalis singularia non cognosceret, nec voluntas rationalis ad singularia amorem habere posset, neque naturalem neque deliberativum neque gratuitum, quia secundum AUGUSTINUM incognita diligere non possumus, quod falsum est. Vanum enim esset praeceptum de dilectione proximi, qui non nisi singularis est.

Dicendum igitur ad istum articulum quod intellectus noster coniunctus primo aspectu et directe singularia intelligere non potest, quia, ut iam dictum est, singulare sub ratione singularis apprehendi sive cognosci non potest nisi per aliquam determinationem in cognoscente respondentem determinationi super rationem universalis in ipso singulari; ut enim dicit COMMENTATOR super III^{um} circa intellectum singularium, «*universaliter dispositio rerum quas apprehendit intellectus, invenitur in eo modo secundum quem sunt in se in propinquitate et distantia abstractione a materia*». Determinationem autem ad rationem singularis nullo modo potest in se recipere intellectus, quia impediret receptionem formae sub ratione universalis. Unde dicit COMMENTATOR in III^o De anima quod «*in hoc differt intellectus a materia, quod intellectus est in potentia omnes intentiones formarum materialium universalium, prima autem materia est in potentia omnes formae sensibiles*»; istae intellectus autem non, sive sint corporales sive spirituales. Directe ergo et per se intellectus noster non cognoscit nisi universale abstractum a singulari; indirecte autem et quasi quadam reflexione convertendo se ad phantasmata, in quibus sunt formae sub ratione singularis, secundum quod dicit COMMENTATOR super III^{um} De anima: «*Dispositio habita ab intellectu quando apprehendit formas rerum sensibiles est ei per sensus, et dispositio quae diversatur in eo per apprehensionem quidditatis est ei dispositio diversa in se, non per sensus. Et ideo assimilatur ipsam Aristoteles lineae spirali in hac dispositione*». Sed quomodo hoc fiat, adhuc latet. Et debemus conicere modum ex hoc quod dicit PHILOSOPHUS quod dispositio qua intellectus noster intelligit singularia est sicut linea spiralis sive reflexa, attendendo videlicet quod linea reflexa in sphaeram primo intelligitur procedere directe a puncto in punctum, et deinde incurvatione punctum extremum puncto initiali coniungere, ut cedant in unum punctum secundum rem, differentem solum secundum rationem. Cum igitur intelligere universale sit sicut secundum dispositionem lineae rectae abstrahendo a particulari phantasmate formam universalem, obiciendo eam intellectui possibili, ut actu eam intelligat per hoc quod universale movet ipsum sicut color visum, vel ad modum quo litterae se scriberent in tabula obiectae illi. Propter quod comparat PHILOSOPHUS intellectum «*tabulae in qua nihil est scriptum*», imperante solum ut litterae se ipsas scribant in ea. Licet enim non sit omnino simile, magis tamen simile est quod potest inveniri in corporalibus, et sic dispositio lineae

rectae, secundum quod intelligitur universale, habet quasi punctum initialem singulare in phantasmate et punctum finalem universale abstractum. Intelligere ergo singulare, cum est per lineam reflexam, oportet quod fiat retorquendo et reflectendo universale conceptum ab intellectu ad suum singulare phantasma, reducendo ambo in id ipsum secundum rem, ut sit universale in singulari, ut ita uno modo intellectus intelligit per sensum, universale scilicet abstrahendo ab ipso sicut ab obiecto, ut secundum COMMENTATOREM universale intelligibile se habeat ad singulare sensibile, sicut intentiones coloris in medio *ad corpus coloratum*. Propter quod etiam dicit PHILOSOPHUS quod *«intellectivae animae phantasmata ut sensibilia sunt, et nequaquam sine phantasmate intelligit»*. Alio vero modo intellectus intelligit per sensum universale abstractum a particulari in id ipsum reducendo. Et sic secundum quod dicit PHILOSOPHUS, species intelligibilium in phantasmatibus intelligit, scilicet intelligendo obiective ipsa phantasmata. Ac per hoc secundum quod determinat PHILOSOPHUS ibidem et exponit COMMENTATOR, sicut *«motus pervenit in omnibus sensibus particularibus ad unum finem, qui est in motibus illis quasi punctus qui est in medio circuli, ad quem exeuntes lineae a circumferentia terminantur, et in illo puncto est virtus sensus communis iudicans de sensibilibus particularibus omnium sensuum particularium, ita est de intellectu materiali cum intentionibus imaginum intellectis»*, quod motus omnium terminatur in indivisibile intellectus, quod est una medietas iudicans de omnibus intentionibus imaginariis particularibus. Quemadmodum enim *«iudicans esse diversum apud sensum debet esse unum, ita iudicans imagines rerum diversarum debet esse unum»*. Et in isto actu intelligendi se habet species universalis in intellectu ad intellectum et ad phantasmata, sicut se habet species coloris in oculo ad visum et ad obiectum extra coloratum, in hoc scilicet quod sicut species primo quasi secundum lineam rectam est abstracta ab obiecto colorato sensibili extra et deinde est ratio in oculo ad respiciendum sensibile extra quasi linea reflexa in id a quo incepit, sic species universalis primo quasi secundum lineam rectam est abstracta a phantasmate et obiecta intellectui et deinde est ratio in intellectu ad intelligendum ipsa phantasmata quasi linea reflexa in id a quo incepit. Nec est differentia in hoc, nisi quod oculus non videt primo in se obiective speciem coloris abstractam a colorato, sicut intellectus intelligit primo secundum se obiective speciem universalem abstractam a phantasmate.

Dico ergo quasi dicta recolligendo quod id quod comprehendit visus ut hoc singulare praesens extra, hoc idem comprehendit imaginatio ut absens re, sed ut praesens intra in sua imaginaria intentione, et hoc idem apprehendit intellectiva directo aspectu sicut imaginaria,

praeterquam quod non comprehendit ut hoc, sed ut simpliciter concipiendo praeter condiciones quae sunt huiusmodi ut est hoc, quemadmodum mathematica abstrahit a sensibili non re, sed non cointelligendo dispositiones naturales sensibilibus ita quod sicut idem re est magnitudo naturalis et mathematica, sic idem est re comprehensum ab imaginativa ut singulare et ab intellectu ut universale. Propter quod hoc idem universale quod primo est in intellectu ut obiectum cognitum recto aspectu, quasi si visus primo videret speciem coloris qua informatur reflectendo intellectum ad phantasmata, fit ut ratio et medium intelligendi ab intellectu singularia, quae sunt in phantasmate quodam modo sicut color in oculo est ratio videndi coloratum extra ut id ipsum quod est obiectum cognitum universale sit ratio intellectus in cognoscendo particulare ut non sit in hoc mirabile opus naturae quod forma universalis sub ratione qua universalis est ratio concipiendi se ipsam secundum rationem esse singularis in alio obiective, quemadmodum non est mirabile quod forma immaterialis coloris in oculo sit ratio videndi colorem materialem in corpore colorato, ut sic idem sub eadem ratione singularis qua est imaginatum a vi imaginativa, est intellectum a vi intellectiva, ut non nisi ratione possimus in nobis discernere actionem qua intelligimus singularia, ab illa qua ea imaginamur, et in nullo differens intelligere²⁰⁵ et imaginari singulare, nisi ex parte medii, quod imaginativa movetur per speciem singularem sibi impressam, intellectus vero per speciem universalem in se expressam.

Est autem praeter hunc modum intelligendi singularia intra ad modum quo sentiuntur ab imaginativa, qui proprius est intellectui nostro ut coniunctus est secundum statum viae, alius modus intelligendi singularia extra ad modum quo sentiuntur ab oculo, qui est proprius intellectui separato, vel forte etiam coniuncto pro statu suae glorificationis. Sed de hoc nihil ad propositam quaestionem.

<AD ARGUMENTUM>

Ad argumentum primum dicendum, distinguendo quod «*triplex est non-ens*» secundum PHILOSOPHUM in XII^o Metaphysicae: uno modo quod non potest imaginari; alio modo privatio in materia; tertio modo ens in potentia, et hoc vel in potentia materiae, ut sunt naturalia, generabilia et corruptibilia, vel in potentia efficientis, ut sunt essentiae rerum antequam fiant. Non-ens primo modo est omnino non intelligibile, nec de illo potest esse scientia, nec est natum esse in actu. Non-ens secundo modo est intelligibile per habitum. Non-ens tertio modo est

intelligibile quantum est ex natura essentiae suae, sive sit in actuali existentia formae, sive in potentiali existentia materiae, sive non, et secundum hoc non habet nisi rationem universalis, et est solum in intellectu ut obiectum in cognoscente, non ut dispositio in subiecto disposito. Non enim fit unum ex cognoscente et cognito, sicut ex materia sive subiecto et forma, sicut dicit COMMENTATOR super III^{um} De anima. Quantum vero est de potentia efficientis habet esse singulare in re extra, cuius non est nisi sensus ut est omnino extra animam, intellectus autem ut est in imaginativa. Alia enim non est differentia inter singulare ut est obiectum sensus et intellectus, secundum quod determinat COMMENTATOR super III^{um} De anima.

QUAESTIO 22

UTRUM MORALES VIRTUTES SINT IN VOLUNTATE

Sequitur de pertinentibus ad voluntatem, ut de eius habitibus. De quibus quaerebantur duo: unum in comparatione ad eorum subiectum; secundo aliud in comparatione eorum inter se; tertio quaedam alia²⁰⁶ in comparatione ad status diversos. Primum erat utrum morales virtutes sint in voluntate; secundum si iidem habitus sint virtutes, dona, beatitudines et fructus.

Circa primum arguitur quod non, quia moderant passiones, ergo debent esse in potentia illa in qua sunt passiones. Passiones autem sunt non in voluntate, sed in irascibili parte et concupiscibili, secundum PHILOSOPHUM VII^o Physicorum. Ergo etc.

Contra: Virtutes non sunt nisi rationalis, quoniam in omnino irrationali ut in bruto non habent esse; quod autem est in aliquo non inest ei nisi secundum id eius in quo est. In eo ergo quod est rationale per essentiam debent virtutes morales esse per essentiam et in eo quod est rationale per participationem debent esse per participationem. Cum ergo irascibile et concupiscibile non sunt secundum PHILOSOPHUM rationalia nisi per participationem, ergo morales virtutes in ipsis non habent esse nisi per participationem. In alio ergo habent esse, quod non est nisi in voluntate.

<SOLUTIO>

In quaestione ista est opinio ALIQUORUM quod morales virtutes de quibus specialiter erat proposita quaestio non sunt in voluntate sed in

parte sensitiva, irascibili et concupiscibili. Quod primo confirmant auctoritate PHILOSOPHI, qui in fine Iⁱ Ethicorum dividit rationem habens principaliter et participatione, dicens quod «*secundum hanc differentiam determinatur virtus; dicimus enim has quidem intellectuales, has vero morales*». In principio autem VIⁱ determinat quod intellectuales sunt in rationali principaliter. Ergo relinquitur quod morales sunt in irrationali. Dicti etiam sui assignant rationem, quoniam virtus moralis potentiae necessaria est, ut ipsam ordinet in bonum et inclinet, et sic per ipsam actus proprii complementum acquirit et eam perficit secundum virtutis moralis definitionem, qua dicit PHILOSOPHUS quod «*virtus est quae habentem perficit et eius opus bonum reddit*». Hoc autem modo habitus non est necessarius potentiae nisi quia se ipsa non inclinatur seu ordinatur sufficienter in bonum neque motus proprii complementum potest acquirere et ita neque suam perfectionem. Nunc autem ita est quod voluntas non indiget ordinante aut inclinante in bonum, quoniam se ipsa ordinatur et inclinatur in bonum, sicut concupiscentia in delectationem et auditus in sonum. Et per hoc voluntas se ipsa sibi sufficit ad acquirendum actus sui complementum et perfectionem suam secundum ipsum, ita quod voluntas ex se ipsa ratione potentiae suae naturalis habet et operari potest quidquid habet quaecumque alia potentia ex habitu et quidquid habitus circa ipsam potest operari, et non requirit voluntas cum naturali potentia ad operationis suae perfectionem plus quam iudicium rationis, quia naturali inclinatione et appetitu naturali movetur in bonum sibi ostensum a ratione, non solum simpliciter, quod est ultimum bonum, sed quaecumque fuerit, ex quo iudicio rationis determinatum est esse bonum. Licet enim in naturalibus finis semper est bonum simpliciter, in voluntariis tamen non refert an sit bonum simpliciter, an sit bonum apparens. Sed vires inferiores, quia non sic sunt determinatae ad bonum secundum iudicium rationis, quia propter maiorem distantiam a ratione et propter passiones quae sunt in eis contrariae rationi, quae non sunt in voluntate, secundum PHILOSOPHUM VII^o Physicorum, habent propriam inclinationem, non autem voluntas, et ideo possunt iudicio rationis contrariari, quod non potest voluntas, ita quod illae possunt repugnare, non autem voluntas.

Ad cuius etiam confirmationem adducunt istud dictum PHILOSOPHI in I^o Politicae quod «*in homine est contemplari et despoticum principatum et politicum; anima enim corpori dominatur despotico principatu*, quia scilicet corpus imperio et motui ab anima nullo modo potest contradicere, *intellectus autem appetitui*, scilicet sensibili, irascibili et concupiscibili, *politico et regalib*», quia scilicet in aliquibus et aliquando contradicere possunt, ut milites regi. Propter quod ut de facili et prompte

oboediant rationi, habitu virtutis indigent, non autem corporis membra. Unde quantumcumque perfectum imperium procedat a ratione et voluntate super sensibiles appetitus, nisi sint in perfecta dispositione per habitus virtutum, repugnabunt rationi, ut aut omnino vincant appetitum rationalem per violentiam passionum, sicut patet in incontinente, aut si vincantur per instantiam et violentiam imperii, cum tristitia et murmure a prosecutione appetiti retrahantur, sicut patet in continente, et sic nisi illi appetitus perficiantur per habitus, necesse est ut operationes rationis circa eos semper maneant imperfecti quoad ipsorum complementum, quantumcumque id quod est principale in actione virtutis, scilicet rectum iudicium et recta electio, praecedat in ratione. Non enim ponunt virtutes esse in parte sensibili, quia id quod principale est in actione virtutis, per illam partem compleatur, sed quia in ea sunt passionες circa quas ab ea in actione virtutis procedit complementum. Pars enim rationalis imperat et movet tantum, pars sensitiva movetur et exsequendo imperatum movet, membra autem corporis exteriora in exsequendo opus moventur tantum, et sunt extrema determinata et medium indeterminatum; propter quod, ut dicunt, virtus in medio ponenda est, et non in extremis. Haec est positio removentium morales habitus a voluntate, sicut credo. 208

Sed virtute eiusdem medii quo arguunt morales habitus non esse in voluntate, arguimus contra EOS contrarium hoc modo. Potentia quae de se indifferens est et indeterminata respectu finis, in quo debet acquirere propriam perfectionem per suam operationem, indiget habitu virtutis ut determinetur fini, a quo per indifferentiam suam et indeterminationem potest sua operatione declinare et errare a fine, et propria perfectione frustrari, secundum quod patet in cognitiva. Quantumcumque enim naturaliter ipsa ordinatur et inclinatur in verum, quemadmodum voluntas in bonum, et quantumcumque obiectum quod quid est, in quo relucet id quod verum est de re, praeponatur ei per abstractionem intellectus agentis a phantasmate, quia tamen a sensibus abstractum secundum modum quo apparet in sensu, aliquando est apparens verum, non solidum, ita quod iudicium rationis circa illud abstractum potest errare, nec sincera et indubitabilis veritas semper a sensibus expetenda est, secundum quod exposuimus in quaestionibus de modo sciendi, idcirco in virtute cognitiva etiam quoad cognitionem principiorum, quae dicuntur naturaliter ab ipsa cognita, indiget habitu cognitivo qui dicitur intellectus. Voluntas autem est *«potentia quae de se est indifferens»* etc., ut dictum est, quemadmodum et ratio. Licet enim ratio et voluntas ad primum verum et ad primum bonum naturaliter sunt determinata, ut si nude praesentetur rationi et voluntati, non potest ratio ipsi non

assentire, neque voluntas ab eo resilire, et per hoc sunt determinata ad verum simpliciter et ad bonum simpliciter, in quantum in eis manifestatur ratio veri et boni, ita quod ratio nulli assentit nisi sub ratione veri neque voluntas nisi sub ratione boni, tamen in hoc nihil restat ex parte rationis et voluntatis in eis quae sunt extra primum verum et bonum, quod sit verum aut bonum simpliciter vel apparens. Et ideo possunt circa quodlibet aliud verum et bonum errare, ratio in iudicando, voluntas in eligendo, dum tamen in eis non relucet clare primum verum et bonum. Voluntas ergo indiget habitu virtutis quo determinetur in electione boni. Hic autem est habitus amoris qui continet omnes virtutes morales, dicente AUGUSTINO De moribus ecclesiae cap.^o XV^o: *«Illud quod dicitur virtus ab ipsius amoris vario quodam affectu dicitur»*. Unde dicit super titulum Psalmi XXXI: *«Quid enim in quoquam homine etiam malum operatur nisi amor? Dilectio vacare non potest. Num vobis dicitur: 'nihil amatis? Absit! Amate, sed quid amatis videte. Purga amorem tuum, aquam fluentem in cloacam converte ad ortum'»*. Dicimus ergo simpliciter propter iam dictam rationem quod omnes morales habitus sunt in voluntate et pertinent ad voluntatis amorem circa bonum simpliciter vel apparens, ita quod virtus moralis nihil aliud sit quam habitus inclinans voluntatem ad amorem boni simpliciter. Vitium autem est habitus²⁰⁹ contrarius inclinans ad amorem boni apparentis. Quod nobis maxime ex hoc apparet, quoniam cum virtus moralis secundum PHILOSOPHUM in II^o Ethicorum sit mediatrix passionum et actionum, undecumque insurgant et a qua vi primo oriuntur, in omnibus, ut dicit in fine libri illius, *«maxime observandum delectabile et delectationem»*, quae est passio in amante amori annexa, ita quod cum, ut dicitur in eodem, *«oportet generati habitus signum facere supervenientem delectationem»*, ita quod bona delectatio de bono simpliciter est signum boni habitus et delectatio de bono apparenti est signum mali habitus. Ubi ergo nata est esse delectatio bona, ibi habet esse virtus et non alibi; hoc est voluntas rationalis, non pars aliqua sensitiva; ergo etc. Assumpta declaratur per illud quod dicit AUGUSTINUS super illud Psalmi VII: *«Scrutans corda et renes Deus»*: *«Cogitationes nomine cordis significatae sunt et delectationes nomine renum»*. Et super illud quod sequitur *«Qui salvos facis rectos corde»* dicit: *«Non sicut scrutatur corda et renes, ita salvos facit rectos corde, et renibus, quia cogitationes et malae sunt in pravo corde, et bonae in recto corde. Delectationes autem non bonae ad renes pertinent, bonae autem non ad renes, sed ad ipsum cor»*. Quod autem per 'cor' intelligit partem rationalem, clarum est.

Ad videndum autem quomodo morales virtutes sint in voluntate, intelligendum quod voluntas tripliciter consideratur, ut natura, ut deliberativa, ut arbitrio libera. Ut natura, inclinatur naturaliter in bonum

simpliciter quia bonum, ut supra expositum est de dilectione Dei naturali. Propter quod dicit AUGUSTINUS VII^o super Genesim, cap.^o 15^o: «*Naturale est nobis velle vivere bene. Male autem vivere iam non est naturae, sed perversae voluntatis*». Unde DAMASCENUS loquens de voluntate ut natura, dicit de eodem quod est praeter voluntatem et etiam contra voluntatem.

Ut autem est deliberativa, bono praesentato in cognitiva sub ratione veri retinet naturalem motum differens prosecutionem illius boni, et impellendo cognitivam ad perscrutandum de circumstantiis, an prosequendum sit vel non, quod ex parte voluntatis appellatur deliberatio, ex parte vero rationis dicitur consiliatio. Et quia in tali deliberatione voluntas indeterminata est ad utrumlibet se habens, ita quod etiam data sententia rationis adhuc potest se tenere in sua indeterminatione et proferre in electione sua contrarium eius quod eligendum sententiavit ratio, ut determinatum fuit in alio Quolibet, ideo ut velit assentire completa deliberatione ei quod iudicatum est recta ratione, multum indiget habitu ipsum inclinante ut velit illud. Nec sufficit ad hoc illa inclinatio qua inclinatur ut natura, immo requiritur virtus cooperans in modum naturae secundum definitionem TULLII: «*virtus est habitus voluntarius in modum naturae rationi consentaneus*», ut in hoc differenter movere et inclinare dicamus voluntatem habitum naturalem et moralem sive deliberativum, quia naturalis inclinat ad bonum simpliciter et ad bonum conclusum a ratione, in quantum in eo relucet bonum simpliciter. Virtus autem inclinat et movet ad bonum in quantum hoc bonum circa tale obiectum, et alia et alia virtus moralis circa aliud et aliud obiectum, et movet in modum naturae, quia sicut natura subito movet praeveniando deliberationem et subreptit, ita movet et virtus iam generata. Unde et quod quis sic repentine sive subreptit movetur, signum est maximum in eo generati habitus, secundum quod dicit PHILOSOPHUS circa fortitudinem in IV^o Ethicorum: «*Principaliter dicitur fortis qui circa bonam mortem impavidus, et quaecumque mortem inferunt repentina existentia*», ubi dicit COMMENTATOR: «*In repentine enim accidentibus sufferentia eius qui circa fortitudinem habitus signum, quia et non fortis assuetus aliquando et prae paratus ad periculum, sustinebit utique ipsum*».

Voluntas autem ut est arbitrio libera, post plenam deliberationem non obstante habitu naturali inclinante voluntatem ut natura est, neque habitu morali inclinante voluntatem ut deliberativa est, adhuc tenet motum utriusque et differt libere sui ipsius determinationem quo aliquid velit, et si velit, libere eligit contra rationis determinationem et contra utramque inclinationem. Nec est aliquo habitu determinabilis voluntas in quantum est arbitrio libera, quia hoc est contra naturam libertatis. Si

enim a sua libertate posset in modum naturae inclinari circa aliud quam circa primum bonum nudum et apertum, posset contra suam libertatem naturalem necessitari.

Hoc ergo modo loquendo de voluntate, scilicet in quantum est naturalis aut arbitrio libera «non indiget ordinante dirigente vel inclinante in finem, quoniam se ipsa naturae necessitate aut propria potestate ordinatur in ipsum»; in quantum tamen deliberativa, bene indiget habitu, ut dictum est, nec sufficit sibi sine habitu, ut ipsa in quantum libera, expedite et faciliter actus sui complementum operetur, licet absolute posset habito solo iudicio rationis ante generationem habitus virtutis moralis illud complementum actione sua in se acquirere, non tamen sic quod proposito iudicio rationis statim inclinetur et moveatur in illud, quemadmodum auditus movetur a sono percepto. Voluntas enim semper habet liberam electionem contra sententiam rationis, ut dictum est. Quod autem dicunt PHILOSOPHUM ponere virtutes morales in eo quod est solum rationale per participationem, et quod hoc non sit nisi concupiscibile et irascibile, quae sunt partes sensitivae, ad hoc non video EOS plus habere probabilitatis quam illud quod dicit PHILOSOPHUS in fine Iⁱ Ethicorum, ubi primo dividit partes animae dicens: Et hoc est «*irrationale*», illud vero «*rationem habens*», et subdividit irrationale dicens: «*Videtur utique et irrationale duplex. Plantativum enim nequaquam communicat ratione. Concupiscibile autem et universaliter appetibile participat aliquantulum ratione*». Et infra post modicum: «*Si autem oportet et hoc rationem habere, duplex erit et rationem habens, hoc quidem principaliter et in se ipso, hoc autem quemadmodum a patre audibile*», ubi nullam mentionem facit PHILOSOPHUS de irascibili nisi sub illo quod dicit «*et universaliter appetibile*», per quod nos dicimus indifferenter intelligi volitivum et irascibile, ut per «*rationem habens in se ipso*» intelligamus solummodo cognitivam virtutem, in qua statim dicit esse virtutes intellectuales; per irrationale et «*audibile*», quemadmodum a patre, voluntatem et concupiscibilem et irascibilem virtutes, in quibus omnibus ponimus diversimode virtutes morales, ut iam dicetur. Quod autem sub «*audibile*» habenti rationem comprehendat voluntatem, patet per eundem, qui dividit circa medium Iⁱ partes animae in quibus non sunt operationes hominis in quantum homo, et dividit primo plantativum contra sensitivum, et sensitivum contra rationem habens, et illud in suadibile et intelligens dicit: «*Separandum ergo nutritivam et augmentativam vitam. Sequens autem sensitiva. Videtur vero et haec communis equo, homini et omni animali. Relinquitur ergo operativa quaedam rationem habentis. Huius autem hoc ut bene persuadibile ratione, hoc vero ut habens et intelligens*». Conferendo ergo litteram istam illi sub ‘audibili’ sive ‘suadibili’ comprehendit voluntatem cum irascibili et concupiscibili.

Et est intentio PHILOSOPHI quod solum cognitiva est in se rationem habens. Propter quod posuit in eo principalem operationem hominis secundum quod homo. Secundum hoc enim aspiciendo ad opera hominis pure naturalia, perfectior est operatio hominis secundum quod homo secundum ipsam quam secundum aliquam aliam virtutem, et ipsa est potentia superior aliis, dicente PHILOSOPHO ibidem: «*Dupliciter autem et hac dicta, scilicet virtute, quae rationem habet eam quae secundum rationem operationum ponendum*», scilicet principalem in homine, cuius causam statim subdit: «*Principaliter enim hoc videtur dici*». Et licet 'principaliter' dicitur quoad hoc, principalius tamen dicitur simpliciter voluntas, ut expositum est in quaestione praeordinata. Et ita operatio quae est secundum voluntatem, licet non per habitum moralem, sed gratuitum, est perfecta operatio hominis secundum quod homo, quo omnes habitus et potentiae et actus in finem ultimum perfecte beatificantem ducuntur, secundum quod AUGUSTINUS post longum tractatum De moribus ecclesiae concludit dicens: «*Non arbitror, cum de moribus et vita fit quaestio, amplius aliquid quaerendum quid sit hominis summum bonum quo referenda sunt omnia. Id enim esse patuit et ratione quantum valuimus, et ea quae nostrae rationi antecellit auctoritate divina, nihil aliud quam ipsum Deum. Nam quid est illud optimum hominis nisi cui est haerere beatissimum? Illud autem solus Deus, cui haerere certe non valemus nisi dilectione, amore, caritate*».

Cum ergo PHILOSOPHUS posuit virtutes morales in eo quod non est principaliter habens rationem in se ipso, sed in eo quod est suadibile a ratione, distinguendo hanc partem contra illam quae est habens in se ipsa rationem, cuiusmodi est pars intellectiva, sub illa parte comprehendit voluntatem. Aliter enim aut diminuta esset eius divisio aut solum divisisset partes animae quae sunt subiectum virtutum, et sic secundum PHILOSOPHUM nulla virtus omnino, neque etiam iustitia ponenda esset in voluntate, cuius contrarium sentiunt ALIQUI qui negant in voluntate ponendas temperantiam et fortitudinem.

Sed tunc intelligendum quod rationale tripliciter accipitur, communiter, large et stricte. Communiter dicitur rationale quicquid ad hominem pertinet per se movens ad actum rationis. Et sic rationale dicitur in homine anima humana quoad intellectivum, volitivum et sensibile appetitivum. Large dicitur rationale id quo homo distinguitur a bruto. Stricte vero dicitur rationale cognitivum sive intellectivum tantum, ita quod stricte non dicitur rationale nisi pars intellectiva, et hoc quia nata est rationabiliter discernere. Large vero dicitur rationale pars volitiva, et hoc quia nata est rationabiliter movere. Communiter vero dicitur rationale pars appetitiva, quia nata est rationi obedire.

Quorum primum dicitur rationale simpliciter, et nullo modo irrationale, et ideo rationale per essentiam, et hoc ideo quia se ipso de cognito iudicat rationabiliter et nullo modo dependet ab altero eius iudicium. Tertium dicitur irrationale simpliciter, quia nec de se rationabiliter iudicans de cognito, nec movens rationabiliter ad ipsum, sed impetu tantum et naturaliter magis; et solum dicitur rationale quo, scilicet per participationem, quia natum est oboedire iudicio et imperio rationis, iudicio scilicet intellectus et imperio voluntatis. Secundum vero dicitur simpliciter per essentiam rationale, quia rationabiliter natum est intellectum ad discernendum movere antequam moveat ad bonum cognitum prosequendum et completa discretione rationabiliter natum est se ipsum ad volendum libere determinare et vires inferiores ad motum impellere. Dicitur autem participans ratione et irrationale quo, scilicet in quantum eius rationalis electio et motus in prosequendo dependet a rationabili iudicio et discretione intellectus; non quod per hoc voluntas ad diiudicatum determinetur, ut oporteat ipsam eligere et prosequi quod diiudicatum est, quasi in hoc solo consistat libertas arbitrii, quod ratio hoc modo vel illo modo potest diiudicare — hoc enim modo solum determinatur per nudam visionem primi veri et ultimi boni —, sed quod voluntas ex se caeca est nec potest circa quidquam moveri amore nisi fuerit prius cognitum, ut dictum est supra secundum AUGUSTINUM. Et quoad hoc quod voluntas est rationalis per essentiam, distinguit eam PHILOSOPHUS circa medium *I^o Ethicorum*, ut dictum est, ubi determinat quod morales virtutes habent esse in irrationali, rationali tamen per participationem, insinuando per hoc quod habent esse in utroque rationali per participationem, scilicet sensibili et rationali. Circa medium autem eiusdem determinat quod in sensibili irrationali non potest esse proprium opus hominis secundum quod homo, sed in duplici rationali praedictis, voluntate scilicet et intellectu. Per hoc potenti advertere satis insinuat, cum operatio moralium virtutum sit hominis secundum quod homo, quod uno modo potest esse in voluntate sola, alio autem modo etiam in sensuali appetitu. Quod expressius determinat in *I^o Politicae*, ubi comparans rationale et sensibile domino et servo, determinat quod virtus moralis, temperantia, fortitudo et iustitia, est et in domino et in servo, sicut est in rationali et sensibili, ubi dicit sic: «*Necesse est utrasque participare virtutes*». Et hoc statim explicatur secundum animam: «*In hac enim est natura, hoc quidem participans, hoc autem participatum, quorum alteram dicimus esse virtutem, puta rationem habentis et irrationalis*».

Sed constans est quod rationem habens quod principans est non est nisi voluntas. Intellectus enim, sive practicus sive speculativus,

principari non habet, sed solum iudicium dare. Et hoc statim explicat attribuendo principanti virtutes morales, cum dicit: «*Principem perfectam oportet habere virtutem moralem*». Et non esset simile nisi de principante in anima loqueretur ad quod pertinent morales virtutes, quod nullo modo est pars intellectiva, ut manifeste dicit in fine Iⁱ et principio IIⁱ, et VIⁱ Ethicorum. Est igitur intelligendum quod «cum receptum in aliquo est in eo secundum *modum* recipientis et non rei receptae», ut dicit quaedam propositio libri De causis, et secundum determinationem in fine Iⁱ Ethicorum moralis virtus non est nisi in quodammodo rationem habenti, secundum modum igitur quo voluntas differenter rationem habet ab appetitu sensibili, secundum hoc differenter erunt in eis virtutes morales. Quia ergo voluntas, ut dictum est, licet quodammodo sit participans ratione, simpliciter tamen est rationalis per essentiam, appetitus autem sensibilis est rationalis per participationem tantum, idcirco dico quod virtus moralis simpliciter et essentialiter est in voluntate et essentia habituum eius, per participationem autem et impressionem quandam in appetitu sensibili. Et secundum hunc modum procedit determinatio ARISTOTELIS de virtute morali, et maxime ex definitione quam investigat de ea II^o Ethicorum quod est «*habitus voluntarius in medietate consistens, determinatus ratione prout sapiens determinabit*». Unde quod dicit ibidem quod «*virtutes sunt electiones quaedam, vel non sine electione*», ubi dicit alia translatio: «*voluntatis vel non sine voluntate*». Et est utrumque eorum verum, quia sunt voluntates in quantum sunt in voluntate per actum voluntatis, non sunt autem sine voluntate in quantum quaedam impressio eorum est in appetitu sensitivo secundum quod oboedit rationi, et per hoc actio earum procedit secundum regulam virtutis et rectae rationis, et ideo dicitur quod sit bona et quod sit actio virtutis. Et non solum dicitur actio virtutis appetitivae, irascibilis et concupiscibilis, sed et sensus particularis, ut oculi vel aures. Et non solum huiusmodi, sed etiam instrumenti inanimati in quantum eius motus regitur ad quandam impressionem rationis, ita quod non solum virtus per participationem quandam et impressionem dicitur esse in appetitu irascibili et concupiscibili, sed in sensu particulari et in bruto omnino irrationabili, secundum quod per quandam impressionem factam in illis relucet opus virtutis, quae vere est in hominibus, secundum quod dicit ARISTOTELES in II^o Ethicorum: «*Omnis virtus cum utique fuerit virtus, id bene habens perficit, et opus eius bonum reddit, puta oculi virtus et oculum studiosum facit et eius opus; oculi enim virtute bene videmus. Similiter et equi virtus equum studiosum facit, et bonum ad currendum et ferendum ascensorem et expectandum bellatores*», ubi dicit COMMENTATOR: «*Primum communis virtutis assignat rationem, deinde secundum hanc et rationem appropria-*

tam hominis virtuti assignat. Unde et concludit: «*Si utique in omnibus ita habet, et hominis virtus*» etc. Sicut ergo virtus non dicitur esse in equo aut in oculo nisi per quandam impressionem, sic nec in irascibili aut concupiscibili sensitivo, licet per impressionem maiorem et fortiolem, quanto vires istae coniunctiores sunt rationi quam oculus aut equus, et etiam per maiorem impressionem in oculo quam in equo, in quantum est vis naturalis ab anima in organo, equus autem non, sed habet vires suas separatas domabiles et assuefactibiles ab homine.

Ad cuius intellectum sciendum quod oculus aut equus dicitur studiosus, non quia oculus habet visum acutum et equus vires magnas, sed quia ad nutum rationis ex assuefactione prompte et absque difficultate oculus temperet aspectum et equus motum, ut oculus a libidinoso se retrahat aspectu et equus domestice et non irrefrenate sessorem ferat. In irascibili ergo et concupiscibili, sicut neque in oculo vel in equo, non sunt habitus alicuius virtutis sicut neque vitii, sed quaedam virtutis refulgentia per quandam naturalem impressionem, ad quam recipiendam per assuefactionem omnia nata sunt oboedire rationi et voluntati, nec egent ad hoc aliqua alia dispositione sive habitu. Modo quidem pro statu culpae rebelles sunt vires inferiores superioribus, ut propter hoc videatur ALIQUIBUS quod illis necessarii sint habitus ut de facili oboediant. Propter quod etiam ARISTOTELES aliquo modo posuit morales habitus in eis, quia credidit statum esse naturalem naturae statum qui nunc est. Sed non est verum. Pro statu enim naturae institutae sub perfecta oboedientia et promptitudine erant naturaliter vires inferiores sub superiori absque omni potentia ad bellandum, ita quod nullus motus in eis fuisset nisi a ratione imperatus. Nec praevenire potuit regimen rationis subreptitie, sicut modo, sine praecedente peccato et negligentia rationis. Unde et licet modo non oboediant propter peccatum, pro quo sunt in poenam motus eorum irrationabiles, quibus possunt rebellare contra rationem, tamen natae sunt naturaliter oboedire, ita quod si instet voluntatis imperium, omnino resistere non possunt et solum per quandam impressionem et assuefactionem prompte et sine murmure oboediunt.

Per dicta patet quod falsum est dicere quod «voluntas non indiget ordinante seu inclinante eam in finem, quia se ipsa inclinatur in bonum et libere potest in opus, cum determinata fuerit a ratione». Quamvis enim inclinatur in bonum, ut natura, illa inclinatio non sufficit, quia adhuc manet indifferens et indeterminata ante electionem, ut est deliberativa, et ideo cum inclinatione ad bonum simpliciter, ut est natura, indiget inclinatione per habitum, ut est deliberativa ad determinatam rationem boni, qua voluntas ut libera attrahatur ut faciliter et expedite

eligat, licet libere, ad quod habitus inclinatur. Licet enim ratio ostendens obiectum voluntatem determinet ut possit eligere ostensum, eo quod nihil possit appeti nisi cognitum, non tamen sic determinat ipsam quin contra eius determinationem libere eligere potest, ut in quaestionibus de voluntate alias expositum fuit. Non enim est sic per rationem determinata ad bonum ostensum eligendum, sicut est vis concupiscibilis quantum est ex se ad delectabile appetendum aut auditus ad sonum percipiendum, ut ALIQUI ponunt. Neque etiam ipsa voluntas, ut libera est, aliquo habitu determinatur, ne cum virtus sit inclinans ad unum in modum naturae, aliquid libertati derogetur, quae sicut potestas rationalis omnino per aequalem distantiam debet se habere ad opposita et per omnimodam libertatem moveri in bonum et per actuum frequentiam in se ipsa, ut est deliberativa, generare habitus virtutum quibus inclinatur ad cito deliberandum aut etiam praeveniendum ante omne rationis iudicium, et per hoc alliciat ad expedite eligendum, ut sit illa inclinatio a virtute in voluntate in quantum est deliberativa in modum praecedentis inclinationis, quae est in illa in quantum est natura. Est enim voluntas ut deliberativa media inter se ipsam; ut est natura, determinata omnino ad unum; et ut est libera, omnino indeterminata et semper manet nisi semet ipsam determinat. Propter quod non bene dicuntur
246
«virtutem esse in voluntate quia potest ad opposita», quasi sit in ea, secundum quod est libera determinando eius libertatem. Hoc enim est contra naturam suam, et actio virtutis est in modum naturae.

Falsum est etiam dicere quod «vires sensitivae concupiscibilis et irascibilis, quia non sunt determinatae secundum iudicium rationis et propter passionem quae in eis sunt contrariae rationi, ideo *indigent habitu*, quoniam licet ex se sint indeterminatae, tamen quantum est ex natura earum, necesse est eas sequi determinationem voluntatis». Et ideo sicut in voluntate non esset ponenda virtus si determinata esset naturaliter ad sequendum iudicium rationis, similiter neque in illis viribus per determinationem quam habent a voluntate. Recipiunt tamen quandam impressionem virtutis ut fiant virtutis participes, in quantum scilicet natae sunt assuescere ut rationi subdantur, quia hoc naturale est eis, et res quaelibet de facili ad suam naturam revertitur, et sic sequendo frequenter rationis imperium per participationem habent in se virtutes quae sunt in voluntate per essentiam. Non sic autem vis vegetabilis, quia nullo modo nata est subdi rationis imperio. Quod autem passionem, circa quas est exercitium moralium virtutum, sunt in illis viribus, de hoc nihil ad ponendum principaliter virtutes in illis. Non enim ex motu secundum passionem habetur virtus, sed ex modo se habendi circa illas rationabiliter, et comprimendo eas et moderando. Operari enim ex ratione est

opus virtutis. Sed tale operans movens non motum ex se indeterminatum ad actum semet ipsum determinans est voluntas, quia est *«instrumentum se ipsum movens»*, ut dicit AUGUSTINUS De libero arbitrio, et ut dicit ibidem: *«voluntas movet se et alia»*. Movens et motum est vis sensibilis, irascibilis et concupiscibilis, quia licet de se esset ad alterum contrariorum determinata, comparatione tamen eius ad voluntatem indeterminata est et potentia nata ad diversa et contraria determinari per imperium voluntatis. Motum vero non movens sunt membra exteriora, et ideo in membris est modica aut nulla virtutis impressio, sicut et in bestiis, in vi sensitiva magna, et per essentiam suam est in voluntate, quia ab ipsa procedit omne regulare imperium secundum dictamen rationis. Primo movendo rationabiliter se ipsam libere, deinde alia quae sunt sub se imperiose.

Et est magnum inconveniens dicere quod in movendo per imperium alia a se virtutem in ipsis generat et non in se, quasi ad actionem virtutis nihil faciat nisi quod rationabiliter imperet et vires inferiores totum opus virtutum moralium agant, ut per hoc solae in se virtutem acquirant, immo ipsa se ipsam primo in volendo rationabiliter movet priusquam alteri quodcumque rationabiliter imperet, et per hoc ex frequentia actuum prius adgenerat virtutes in se ipsa quam secundum eas aliquas impressiones faciat in vires inferiores. Aliter enim non faciliter imperaret bene neque expedite. Prius enim debet in se quodcumque esse ordinatum quam ordinet ea quae sunt extra se. Nec obest quod de se potest in substantiam operis, cum virtus non tam sit propter substantiam operum quam propter modum operandi secundum circumstantias. Non enim secundum PHILOSOPHUM temperatus est qui a delectabilibus abstinet, sed qui taliter, ut secundum hoc multum absurdum est dicere quod *«voluntas non indiget habitu ad bonum operandum nisi quod est ei proportionatum»*, cuiusmodi est bonum separatum, ad quod est caritas, et bonum ad alterum, ad quod est iustitia. Immo quantumcumque sit bonum proportionatum, propter indeterminatorem ad ipsum et ad modum operandi circa ipsum indiget virtute qua ordinatur ad ipsum, et hoc non propter substantiam actionis, sed propter agendi modum. Unde et caritas, quae est supremus habitus in voluntate, non requiritur propter substantiam actus, qui est diligere Deum super se et super omnia. Hoc enim potest creatura naturaliter et ex puris naturalibus, ut supra habitum est, sed requiritur propter modum diligendi et ex parte actus in se et ut terminatur in obiectum. Facit enim caritas diligere Deum super se et super omnia supernaturali modo et ut bonum beatificans, ad quod non attingit natura ex puris naturalibus. Nullus enim est actus cuiuscumque virtutis quin sit secundum suam

substantiam essentialis potentiae, ut ex puris naturalibus possit in ipsum quantumcumque imperfecte; aliter enim esset ei omnino accidentalis, quod absurdum est ponere.

Quod autem dicit PHILOSOPHUS quod ratio *dominatur* irascibili et concupiscibili *principatu politico* non *despotico*, ut ideo necesse sit ponere potentias illas habere virtutes, revera bene arguit illud quod habeant in se aliquam impressionem virtutis, non tamen quod principaliter et per essentiam sit virtus in illis, et non in voluntate. Intelligendum igitur propter dictum PHILOSOPHI quod humanae naturae duplex est status, scilicet naturae institutae absque peccato et naturae destitutae per peccatum. Secundum statum primum non plus contrariaretur appetitus sensibilis voluntati aut rationi quam ipsa voluntas. Rationi dico secundum actum; licet enim appetitus sensibilis, quantum esset ex se, naturaliter moveretur ad delectabile secundum sensum et detestaretur tristabile, et ita ad bonum, ut nunc, esset motus eius determinatus, voluntas autem per indifferentiam semper se habet quantum est ex se ad bonum simpliciter et ut nunc, et secundum hoc in habitu magis contrariaretur rectae rationi appetitus sensibilis quam voluntas, tamen quoad actum naturaliter erat voluntatis appetitus sic ordinatus ut semper suo imperio praeveniret sensibilem, et erat appetitus sensibilis sic ordinatus quod quamquam ex se esset ad unum determinatus, tamen omnino natus esset oboedire imperio voluntatis et moveri secundum ipsam, etiam contra id quod quantum est ex se naturaliter appeteret, ita quod in actu nullo modo contrariaretur appetitus sensibilis rationi plus quam voluntas, quod etiam nec posset contrariari nisi prius rationi contrariante voluntate, etiam ipsa sensualitate sequente in hoc imperium voluntatis. Et quod modo possit sensualitas contrariari et rationi et voluntati simul, hoc est ei accidentale et poenale inflictum propter peccatum in natura destituta per peccatum. Unde ut dicit AUGUSTINUS De verbis Apostoli sermone 11^a: «*Ipse qui hominem creavit, carnem animae subdidit, animam sibi. Si semper illa staret sub domino suo, semper et ista oboediret dominae suae. Noli ergo mirari si quae deseruit superiorem poenas patitur per inferiorem. Caro enim concupiscit adversus spiritum*». Ubi aperte sumit carnem pro tota sensualitate, animam vero pro tota rationali substantia. Statum illum priorem humanae naturae non vidit PHILOSOPHUS, quia ex puris naturalibus videri non potuit, nec de humana natura secundum illum statum in dictis suis pluribus intelligi debet. Unde ad istum statum aspiciendo dico quod ratio dominatur irascibili et concupiscibili non politico principatu, in quo subiectum potest aliquo modo superiori contradicere, sed magis despotico, in quo nullo modo potest subiectum contradicere secundum actum superiori, sicut dominatur et corpori.

Propter quod quantum est ex parte naturae hominis secundum istum statum ordo qui proprius est despotico principatui, scilicet domini ad servum, debet attribui rationi et sensibili appetitui, et est ille quem describit PHILOSOPHUS in I^o P^olⁱtⁱc^ae, ubi quaerit utrum virtus sit aliqua servo, puta temperantia et fortitudo et iustitia. Et respondet quod sic, sed differenter quam in domino, dicens: «*Si princeps non erit sobrius et iustus, quomodo principabitur bene? Si vero subiectus, quomodo subicietur bene? Igitur necesse est participare utrosque virtutes*», «*sed non eodem modo, sed quantum unicuique ad sui ipsius opus. Propter quod principem quidem perfectam oportet habere moralem virtutem, aliorum autem unumquodque quantum immittit ipsis*». Secundum statum vero naturae lapsae contrariatur appetitus appetitui, et appetitus rationi, et hoc in poenam peccati, in quo adhuc amplius virtute indiget appetitus sensibilis quam in statu naturae institutae; sicut et magis indiget voluntas propter maiorem ad malum pronitatem et contrarietatem ad rationem, ita quod non solum oportet ponere virtutem in sensibili propter rebellionem ad rationem, immo ad prompte sequendum in suo statu rationem, ut dictum est. Propter quod oportet virtutem principatus ponere in voluntate, et propter suam indeterminationem naturalem, et propter suam poenalem ad vitium inclinationem etiam in regeneratis, et propter virium inferiorum regimen. Unde PHILOSOPHUS ad hunc statum respiciens, quia alium non novit, posuit hunc esse homini naturalem, et posuit rationalis ad irrationale principatum politicum, cum tamen quantum est ex parte naturae institutae proprie sit servilis sive despoticus, et ideo principaliter sive naturaliter despoticus, non politicus, quoniam, ut dicit PHILOSOPHUS ibidem: «*Oportet autem intendere ex secundum naturam habentibus magis quod natura, et non in corruptis. Propter quod et optime dispositum, et secundum corpus et secundum animam hominem considerandum, in quo hoc palam. Pestilentium enim et prave se habentium videbitur principari multotiens corpus animae propter prave et praeter naturam se habere*». Revera sic modo est de rationabili et sensibili quod multotiens principatur rationi aut omnino contrariatur quocumque modo in suo actu. Hoc non contingit nisi propter prave et praeter naturam institutam se habere, quod IPSE non vidit, et ideo principatum politicum naturaliter inter eos posuit, credens corruptionem esse ex ratione naturae, quod falsum est.

Breviter ergo in summa dicimus quod virtutes morales per essentiam sunt in voluntate, sicut in eo quod est rationale per essentiam quoquo modo, in irascibili et concupiscibili per quandam participationem secundum modum quo sunt participantes ratione, ut dictum est. Quod si virtus debeat dici et habitus in irascibili et concupiscibili, est omnino aliud genus virtutis quam est in voluntate, per

correspondentiam tamen se habens ad illud, quemadmodum aliud genus virtutis est virtus quae est in servo ab illa quae est in domino, secundum quod determinat PHILOSOPHUS in I^o P o l i t i c a e, et multo magis quam servus, in quantum, sicut dicit, homo est et communicans ratione, scilicet per essentiam, quod non facit irascibile et concupiscibile.

<AD ARGUMENTA>

Per iam dicta patent obiecta utriusque partis.

QUAESTIO 23

UTRUM IIDEM HABITUS SINT VIRTUTES, DONA, BEATTTUDINES ET FRUCTUS

Circa secundum arguitur quod virtutes, dona, beatitudines et fructus sunt habitus differentes specie, quia habent actus differentes specie, quia donum potest in id in quod non potest virtus, et beatitudo in id in quod non potest donum secundum rationem doni, et fructus in id in quod non potest beatitudo sub ratione beatitudinis, quia non semper beatus beatitudine viae percipit fructus.

Contra: differunt sicut perfectum et imperfectum, sicut patet, quae non diversificant speciem.

<SOLUTIO>

Huius quaestionis membra explicare non intendimus discurrendo per singula, sed in generali et in summa tangere quomodo debeant se habere ad invicem illa de quibus proposita est quaestio, et explicare convenientiam eorum et differentiam. Sciendum est igitur quod sicut spiritualis homo carnem suam nutrit et fovet ut salvetur Dei creatura, et in desideriis eius implendis eam negligit ne offendatur divina iustitia, sic e contra homo carnalis carnem suam per universa vitia effluere sinit contemnendo divinam iustitiam, ne offendantur eius desideria. Quod tam in viris spiritualibus quam in carnalibus quidam modo humano faciunt, quidam modo superhumano, quidam modo inhumano. Et secundum hoc tamquam ex operibus nobis cognitis secundum gradus perfectionum per ordinem distinctos distinctionem ponimus secundum gradus et ordinem in habitibus laudabilibus, et similiter in vitiis eis oppositis.

Quod ut manifestius declaremus per exempla, assumamus ad hoc unum habitum virtuosum ex parte spiritus, videlicet fortitudinem, et unum vitiosum ex parte carnis, videlicet luxuriam, et prosequamur in illis nostrum propositum, et per hoc idem intelligimus similiter esse in aliis. Modo humano carnem suam in desideriis suis explendis negligit qui, ne offendant iustitiam, carnem suam etiam mortis periculo exponit, et hoc facit homo spiritualis proprie per virtutem fortitudinis, ut virtus est et praecisam rationem virtutis habet, cuiusmodi est mediare inter audaciam et timiditatem, ut dicitur III^o Ethicorum. Quarum audacia carnis curam gerens minimam, temeritate quadam carnem suam non pavescit exponere maximo mortis periculo, tali videlicet quod *«terribile est omni homini intellectum habenti»*, ut dicitur III^o Ethicorum, ubi dicit COMMENTATOR, puta: *«terraemotus, fulmina, excusiones quae sunt terribilia forti secundum quod est homo et non insensibilis»*. Timiditas vero curam carnis gerens nimiam, pusillanimitate quadam carnem suam exponere mortis periculo formidat in minimo, timendo scilicet non-terribilia ut terribilia, sicut dicitur III^o Ethicorum, ubi dicit COMMENTATOR: *«Ut si quis timeat muris sonum»*. Fortitudo autem quae virtus est, curam carnis gerit non exponens eam mortis periculo nisi quando et quomodo oportet, et hoc ne offendant iustitiam et bonum virtutis, secundum quod dicitur III^o Ethicorum: *«Fortis instupescibilis est ut homo; timebit quidem ut oportet, et ut ratio sustinebit boni gratia; hic enim finis est virtutis»*. Et in hoc consistit fortis dilectio. Qui tamen ut fortis est secundum fortitudinem quae est virtus, cum tristitia et dolore sustinet aspera carnis, et vellet non sustinere nec adesse opportunitatem sustinendi talia, sed cum adsunt, quasi conditionaliter mavult talia sustinere quam bonum virtutis offendere. Unde dicit AUGUSTINUS XIII^o De Trinitate cap. 7^o loquens de tali forti: *«Quamvis enim per fortitudinem sit paratus excipere, et aequo ferre animo quidquid adversitatis acciderit, mavult tamen ut non accidat, et si possit facit, atque ita paratus est in utrumque, ut quantum in ipso est, alterum optet, alterum vitet, et si quod vitat incurrerit, ne opprimatur sustinere, sed premi nolle»*. Unde et dicit PHILOSOPHUS III^o Ethicorum: *«In sustinendo tristia fortes, propter quod triste fortitudo. Sed secundum fortitudinem finis nihil delectabile videtur habere»*. Ubi dicit COMMENTATOR: *«Vulnera enim et mortes a quibus cooperitur et obscuratur in fortitudine delectabile»*. Et sequitur in textu: *«Mors quidem et vulnera tristia forti et nolenti erunt»*. Alia translatio: *«inspontanea»*. Et sequitur: *«Sustinebit autem hoc, quoniam bonum»*. Unde super illud <Ad> Philippenses I^o *«Desiderium habens dissolvi»*, dicit Glossa: *«Sunt quidam homines imperfecti, qui adhuc desiderant istam vitam, et cum venerit dies mortis patienter tolerant mortem. Luctantur adversus se, ut sequantur voluntatem Dei, et adhibent patientiam et fortitudinem ut aequo animo moriantur»*.

Secundum hoc ergo humano modo secundum virtutem spiritualis habet carnis curam non in desideriis, e contra autem modo humano carnalis curam carnis suae habet in desideriis eius explendis, quando hoc facit quaerendo delectationes modo naturali et infra limites naturae, quemadmodum illi qui cum singulis mulieribus nullam discernendo, modo tamen naturae congruentis carnis voluptate perfruuntur, secundum quod dicit PHILOSOPHUS VII^o *Ethicorum*: «*Malitia quae est secundum hominem simpliciter dicitur malitia*», ut «*circa venerea hominibus convenientia, id est cum mulieribus commiseris*», sicut dicit ibidem COMMENTATOR.

Modo superhumano homo spiritualis carnem suam in desideriis suis explendis negligit qui, ne offendat iustitiam et virtutis bonum, modo superhumano carnem suam periculo mortis exponit. Quod facit per donum fortitudinis, quod tamen non facit nisi quando et quomodo oportet, et cetera, prout dictum est iam circa fortem per virtutem fortitudinis, hoc excepto quod fortis virtute fortitudinis subit [ubi] mortis periculum cum anxietate et dolore, fortis dono fortitudinis cum gaudio et exultatione, quemadmodum fecerunt plures ex sanctis martyribus Christi. Unde legitur beatus Laurentius in articulo mortis super craticulam positus dixisse: «*Gaudeo plane quia hostia Christi fieri merui*», attendens illud *Lucae* VI: «*Gaudete et exultate in illa die*», etc. 222
 E contra modo superhumano homo carnalis curam carnis suae habet in desideriis eius explendis, quando hoc facit modo supernaturali et super limites naturae, quemadmodum ille qui *circa venerea* non quaerit delectationes nisi per malitiam exquisitas, non ad quas per se natura instigat, ut est delectatio coitus in corrumpendo parvulas puellas, ut dicit COMMENTATOR super VII^{um} *Ethicorum*.

Modo inhumano homo spiritualis carnem suam in desideriis eius explendis negligit qui eidem inhumaniter valde velut asino vix necessaria victus et vestitus administrat, et omnibus miseriis eam exponit desiderans et affectans quantum in se est opportunitatem ut eam pro bono virtutis et iustitiae morti exponat, et dolet et tristatur quia tardat, quasi odio habens vitam praesentem prae desiderio vitae futurae, attendens illud *Ioannis* XII: «*Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam possidebit eam*». Unde dixit PAULUS <Ad> *Philippenses* I: «*Cupio dissolvi et esse cum Christo*», ubi dicit *Glossa*: «*Qui desiderat sicut Apostolus dissolvi et esse cum Christo, non patienter moritur, sed patienter vivit, delectabilius moritur*». Vide APOSTOLUM hic non amare vitam sed tolerare; taedium illi erat manere in carne. Unde passioni appropinquans vehementer exultabat et gloriabatur. Quod facit fortis per fortitudinem, quae beatitudo est illa, de qua *Matthaei* V^o: «*Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam*». Et *Lucae* VI^o: «*Beati cum vos oderint homines*»,

ubi dicit Glossa: «*Ecce fortitudo*», et ut dicit Interlinearis Matthaei V: «*Beatitudo quae martyrio terminatur, quae probatum reddit*». Unde beatus Andreas, cum pervenisset ad locum ubi sibi crux parata erat, legitur dixisse: «*Salve crux quae in corpore Christi dedicata es. Antequam te ascenderet dominus noster, timorem terrenum habuisti. Modo autem amorem caelestem obtinens pro voto susciperis. Securus ergo et gaudens venio ad te, quia desideravi amplecti te*».

E contra modo quodam inhumano homo carnalis curam carnis suae habens contra modum naturae et extra naturae limites eam libidine commaculat ut exerceat venerea cum bestiis, vel cum masulo masulus, vel ut ponamus exemplum circa gulam, cum delectatur vesci humanis carnibus et potari humano sanguine, de quo PHILOSOPHUS sufficienter et expresse tractat VII^o E t h i c o r u m , vocando malitiam hanc bestialitatem quandam, sub qua etiam comprehendit malitiam superhumanam, et per huiusmodi malitiam superhumanam et inhumanam coniecturat a contrario tamquam per nobis notius habitus contrarios, ut dicit ibi COMMENTATOR.

Quos sub uno habitu comprehendit, quem appellat «*virtutem heroicam, divinam scilicet quandam, et super nos virtutem*, qua, ut dicit, *ex hominibus fiunt dii propter virtutis excellentiam, sed hoc quidem honorabile virtute*». Ubi dicit COMMENTATOR: «*Heroica est divina virtus cum aliquis dirigit virtutem super omnem hominem, verbi gratia, amorem super omnem humanum amorem, temperantiam super omnem humanam temperantiam, similiter si aliquis est fortis super omnem fortem. Talis virtus, ut dicit, est hominibus iam Deo unitis ut semidiis admirabilis quaedam et supernaturalis, cum ad summum virtutis attingant et super omnes homines virtutem dirigens, deos homines faciens*» Revera quamvis PHILOSOPHUS virtutem heroicam quoquo modo coniecturabatur ex vitio contrario in quod potest humana natura ex se labi, tamen naturam et statum eius ignoravit, nisi quod scivit quia sine speciali divino munere haberi non potuit, si tamen hoc novit et non ex puris naturalibus hominem ad huiusmodi gradum virtutis ascendere posse credit.

Sic ergo patet quomodo ad invicem se habent virtutes, dona et beatitudines, quod videlicet semper dicitur esse opus virtutis, ut virtus est, in quolibet genere virtutis, cum illud agat homo ut homo et modo humano. Dicitur vero esse opus doni, ut donum est, cum illud agit ut homo, sed modo superhumano. Opus vero beatitudinis tunc dicitur, ut beatitudo est, cum illud agit non ut homo, sed ut iam deus quidam factus, et ideo modo inhumano, tamquam non existens homo et nihil curans de carne hominis, ut idcirco fatuus homo et insensatus reputetur.

tur ab hominibus carnalibus, secundum quod dicunt talibus Sapientiae V^o ostensa eis veritate. «Hi», inquit, «sunt quos habuimus aliquando in derisum et in similitudinem inproperii. Nos insensati vitam illorum aestimabamus insaniam, et finem illorum sine honore». Quomodo ergo computati sunt inter filios Dei? Et quid mirum quod ab insensatis insensati reputabantur, pro eo quod tam inhumaniter sese gaudebant et affectabant tractari? Secundum quod scribitur <Ad> Hebraeos XI^o: «Distenti sunt, ludibria et verbera experti sunt, insuper et vincula et carceres, lapidati sunt», etc. Et sequitur: «Quibus dignus non erat mundus», ut scilicet eo in deliciis carnalibus uterentur. Bene ergo agentes secundum virtutes in quantum virtutes sunt, boni homines sunt, ut homines secundum communem statum bonorum conversantur. Bene autem agentes secundum dona in quantum dona sunt, boni homines sunt ut homines super ceteros homines tamen. Bene autem agentes secundum beatitudines boni homines sunt, non ut homines sed ut dii, non solum ut homines super ceteros homines sese erigentes. Ad quem statum nos vocat Deus secundum AUGUSTINUM super Ioannem sermone 1^o exponens illud Iac^{ae} 224 <Ad> Corinthios 3^o «Nonne homines estis?» dicit: «Quid eos volebat facere quibus exprobat quia homines erant? Vultis noscere quid eos facere volebat? Audite Psalmum: 'Ego dixi: dii estis'. Ad hoc ergo nos vocat Deus ne simus homines». Et quomodo ad hoc perveniamus per gradus praecedentes, subdit dicens: «Ad hoc ergo nos vocat Deus ne simus homines, sed tunc in melius non erimus homines, si prius nos esse homines cognovimus, id est ut ad illam celsitudinem ab humilitate surgamus», hoc est ut a virtutibus humanis, in quantum humanae sunt, inchoantes perfectionem virtutum, in quantum humanae sunt, primo requiramus, quae secundum PHILOSOPHUM est humana felicitas et operatio quaedam secundum virtutem perfectam, et hoc in virtutibus moralibus secundum virtutem prudentiae (in operatione enim boni imperturbabiliter agentes et non impediti sedatis passionibus beati sumus ut homines felicitate civili, ut determinat PHILOSOPHUS I^o Ethicorum); in virtutibus autem intellectualibus secundum virtutem sapientiae (in speculatione enim veri imperturbabiliter et non impediti vacantes ab omni opere exteriori beati sumus ut homines felicitate speculativa, ut determinat PHILOSOPHUS X^o Ethicorum). Harum felicitatum fructus est operi superveniens

delectatio, ut determinat ibidem.

Sed hic non debet esse status Christiano, ponendo scilicet finem virtutum in boni operatione quoad regimen vitae et in veri speculatione circa creaturas ex creaturis acceptae, sed finem earum debet ponere in boni illius quod est summa omnis boni dilectione, et in veri illius quod est summa omnis veri cognitione, non quantum scilicet naturaliter ex puris naturalibus diligere habet et cognosci, sed quantum per fidem et adiutorio gratiae. Et tunc virtutes quae humanae dicuntur a PHILOSOPHIS, a Christianis dicuntur gratuita, et non differunt nisi fine. Et hunc finem, ut sunt gratuita, communem habent cum donis et beatitudinibus, quibus cum homo perfectus fuerit, tunc fructum ex finis adeptione et coniunctione, cum ipso quantum praesens vita patitur, percipit, tamquam vere beatus felicitate qua felices sumus, non ut homines neque solummodo ut super homines ceteros excellentes, sed ut iam non homines sed quodammodo dii facti sunt, ut dictum est. Est autem fructus iste dulcedo sive refectio seu praegustatio quaedam in praesenti delectationis vitae futurae ineffabilis, subsequens in anima beata ex adeptione finis, de quo fructu Canticum II^o: «*Et fructus illius dulcis gutturi meo*». In quo quidem fructu tolerabilior fit praesens miseria et ferventior fit homo in operatione bona; «*coauget enim operationem propriam delectatio*», ut dicitur X^o Ethicorum. Et fortius fini adhaeret subtractus ab omni alio, secundum quod dicit AVICENNA in ultimo libro Metaphysicae suae. «*Animae sanctae coniunguntur suae perfectioni per se, et immerguntur in delectationem verissimam, et liberantur a speculatione eius quod est post ipsas, et a servitute in qua erant, omnimoda liberatione*». Servitus ista peccati est; «*qui enim facit peccatum servus est peccati*». Ab ista servitute liberant fructus isti. Et ideo, ut dicit AUGUSTINUS super hunc locum in originali, cum enumerasset opera carnis quibus homo servit peccato, subiecit fructus. «*Regnant autem*», inquit, «*ista bona in homine si tantum delectant, ut ipsa teneant animum in temptationibus ne in peccati consensionem ruat. Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est*». Hos fructus enumerat APOSTOLUS <Ad> Galatas V^o, dicens: «*Fructus autem spiritus sunt caritas, gaudium, pax, patientia, longanimitas, bonitas, benignitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas*». Et sunt duodecim, quos profert Lignum vitae imperfectos et immaturos in statu praesentis miseriae, sed perfectos et maturos in statu gloriae, quos non secludit ab invicem nisi fluvius mutabilitatis praesentis mortalis vitae, Apocalypsis XXII^o: «*Ex utraque parte fluminis lignum vitae afferens fructus duodecim*». Qui citra flumen sunt, sunt iustorum perfectorum in praesenti vita; qui vero ultra flumen sunt, sunt beatorum in patria.

His visis respondemus ad quaestionem, primo separando fructus ab aliis, dicendo quod virtutes, dona, beatitudines habitus sunt, fructus vero delectationes ex actionibus illorum circa obiectum provenientes, ut dictum est. Virtutes vero acquisitae, ut acquisitae, differunt ab eisdem, ut sunt gratuitae, et etiam a donis et beatitudinibus, non solum secundum gradum sed secundum finem. Virtutes enim acquisitae, ut morales, et similiter speculativae, ut sunt acquisitae, habent finem boni operationem vel veri cognitionem, ut est consistens infra limites naturae et modo naturali. Illa autem alia et etiam virtutes acquisitae, in quantum sunt gratuitae, habent finem non operationem vel cognitionem circa bonum et verum, nisi super limites naturae constitutos et modo supernaturali, ita etiam quod nulla operatio nostra sive secundum voluntatem sive secundum intellectum debet proprie dici nobis finis, licet hoc posuit PHILOSOPHUS, sed id circa quod habent esse illae ultimae nostrae et perfectissimae operationes. Unde in substantia habituum acquisitae virtutes, ut sunt acquisitae et ut sunt gratuitae, differunt fine; in quantum enim gratuitae factae sunt per caritatem, quae est forma virtutum, finem alium sibi praestituunt quam habent ex se in quantum pure acquisitae; ut pure enim acquisitae habent finem actum perfectum secundum genus cuiusque virtutis, ut determinat PHILOSOPHUS,²²⁶ et autem sunt gratuitae, finem suum habent finem caritatis. Differunt autem in substantia habituum, non solum secundum speciem virtutes acquisitae a virtutibus infusis, scilicet a theologis, quae solae sunt infusae et a donis et a beatitudinibus, et similiter virtutes infusae a donis et beatitudinibus, et dona a beatitudinibus, quia inferior semper in illis habitibus ad actionem propriam superioris nullo modo potest attingere, sicut neque aliqua moralium virtutum secundum genus suum ad actionem magnanimitatis, neque virtus servi ut servi, ad virtutem domini ut dominus est. Quae, ut dicit PHILOSOPHUS in I^o Policitae, «*non differunt solum secundum magis et minus, sed secundum gradus naturae*», ut inferius numquam possit attingere superius, propter quod oportet ut semel principans semper principetur, et semel naturaliter servus semper sit servus, sicut determinat.

<AD ARGUMENTUM>

Per hoc patet ad obiectum quo dicitur quod «*differunt secundum perfectum et imperfectum*», dicendum quod perfectum et imperfectum sunt dupliciter. Aut enim imperfectum natum est fieri perfectum, vel ei adaequari; ista specie non differunt, ut album et albius, puer et vir. Aut

unum non est natum fieri perfectum, neque ei adaequari, secundum quod planta est quid imperfectum respectu bruti, et brutum respectu hominis; ista bene differunt non solum specie sed etiam genere, et secundum hunc modum se habent sicut perfectum et imperfectum dicti habitus.

QUAESTIO 24

UTRUM BONA MORTIFICATA REVIVISCANT RECUPERATA

Sequuntur quaesita de habitibus voluntatis in comparatione ad diversos hominum status. Et erant duo: unum in comparatione ad diversos status eiusdem, utrum videlicet bona mortificata reviviscant recuperata; aliud in comparatione ad diversos status diversorum, scilicet utrum caritas aliqua viatoris possit adaequari caritati contemplatoris.

Circa primum arguitur quod non reviviscant, quoniam proprius effectus non habet esse nisi existente propria causa, quia secundum PHILOSOPHUM in II^o Physicorum et in V^o Metaphysicae «*propria causa et proprius effectus simul sunt et non sunt*». Sed caritas ²²⁷ illa quae fuit causa bonorum mortificatorum numquam reviviscit, quia numquam eadem numero redit. Ergo etc.

Item. Si reviviscunt ab aliquo, hoc non est nisi a caritate recuperata, quae potest esse minor amissa et ita non potest esse tantae efficaciae ut restituat totum effectum maioris deperditae.

In contrarium est communis opinio et tenet contrarium Ecclesia.

<SOLUTIO>

Hic oportet videre quomodo bona dicantur viva et quomodo mortua, et quomodo mortificata et quomodo vivificata. Vivere enim, secundum quod alias determinavimus in quaestionibus de vita Dei, dicuntur proprie illa quae habent aliquod principium in se movendi se ipsa secundum se secundum aliquod genus motus, quemadmodum plantae secundum augmentum, animalia secundum progressum, intellectualia secundum intellectum. Et inde transumitur 'vivere' communiter ad illa quaecumque habent efficaciam in aliquod vigore eliciendi propriam operationem, quemadmodum dicitur «*ignis vivit cum acriter urit*». Et ulterius transumitur ad illa quae ad finem aliquem ordinantur, et sunt in tali statu ut illum possint attingere. Hoc modo dicuntur viva opera quae fiunt in caritate, quia caritas est causa vitae sive esse spiritualis in

homine, ut dictum est in quaestione de identitate caritatis et gratiae supra. Et opera quae dicuntur viva, ex operantis vita et principio vitae in ipso, procedunt, ita quod caritas, in quantum est gratia, acceptam et gratam facit Deo essentiam animae, et sub ratione qua virtus, omnem operationem. Ex potentia autem grata et habitu grato in quantum huiusmodi non elicitur nisi operatio grata et accepta. Ex eo autem quod operatio grata est et accepta, est in statu tali quod pro ea in dispositione divina parata est homini vita aeterna, quod est eam esse vivam. Et e contra quod operatio quae non est procedens ex radice caritatis tamquam ex operantis vita sive principio vitae, ut quae fit in mortali peccato, non est Deo accepta, nec est in tali statu ut pro ea reddatur homini vita aeterna, ad quam omnis operatio de genere bonorum debet ordinari. Et quia ut vita aeterna cuique reddatur pro opere, requiritur ut et grata sit persona cui reddenda et similiter operatio pro qua reddenda, ut quamquam persona sit grata, si actio in ortu suo non fuerit grata, nihil in vita aeterna reddendum est, et e converso quantumcumque actio seu operatio in ortu suo grata fuerit et manet, quantum in se est, in divina reputatione tamquam digna ut pro ea reddatur vita aeterna, dum tamen persona ingrata est, pro illa tempore illo nihil in vita aeterna reddendum est; ut secundum hoc, licet operatio quantum est ex se non est mortua, quia quantum est ex se pro illa vita aeterna reddenda esset nisi esset ex parte personae impedimentum et sic quantum est ex se viva est, quia tamen necessario per alterum frustratur effectus suo sive fine, mortua vere reputanda est, et hoc est eam esse mortificatam. Et quia ista mortificatio contingit ex alterius indispositione, ex cuius dispositione dependet adeptio finis sui sive effectus, ideo cum gratia sive caritas recuperatur et advenit subiecto disposito per quam fit idoneum dicto fini ablata dicta indispositione, statim opera per indispositionem et carentiam gratiae mortificata, per dispositionem reversam recuperata gratia fiunt iterum viva, quia ad attingendum finem suum directa, et hoc non per aliquid novum eis adveniens, sed alteri scilicet subiecto, ut dictum est. Ideo per accidens opera mortificata fiunt viva, non per se, et hoc quemadmodum leve deorsum detentum per prohibens amoto prohibente ascendit.

Ex quo plane patet ratio quare mortificata possunt per supervenientem caritatem vivificari, non autem mortua, quia scilicet a causa per accidens nihil potest fieri nisi causa per se subsit, ut amoto prohibente non ascenderet leve nisi actu haberet in se formam levis, qua ex se ascendit. Nunc autem in mortuis operibus, quae numquam viva fuerunt in re et ita neque in divina dispositione, non est causa ullo modo per se ad obtinendum praemium vitae aeternae, sicut est in operibus

mortificatis. Illa enim causa est forma caritatis operationi impressa, quando primo ex libero arbitrio est illicita, quae ipsa transeunte secundum actum cum ipsa operatione manet in divina dispositione sive reputatione. Illam autem impressionem numquam habebant opera mortua sed mortificata, quia illa non fuerunt ex caritate elicita sicut ista.

<AD ARGUMENTA>

Per hoc patet ad argumentum primum quod caritas deperdita numquam reviviscit, ergo nec opera quorum fuit causa, dicendum quod opera dicuntur reviviscere non quoad substantiam operum et in rerum existentia, sicut neque eadem caritas numero revertitur, sed quoad divinam reputationem et in eius dispositione, in qua etiam caritas deperdita revertitur quoad effectus eius vel etiam in sibi simili, ut in caritate alia iam infusa.

Ad secundum quod est contra hoc quod «opera non *reviviscunt nisi a caritate recuperata*», dicendum quod falsum est nisi per accidens, quia a caritate recuperata non vivificantur opera mortificata nisi removendo prohibens, ut dictum est, non autem per se causando in eis vitam. Et cum assumitur quod illa potest esse minor prius amissa, et ita non tantae efficaciae ut restituat totum effectum prioris, verum est si per se restitueret, sed per accidens sufficit minima caritas restituere effectum maximae caritatis. Unde licet minor caritas non possit vivificare opera maioris caritatis, dando eis valorem sive dignitatem sive quantitatem meriti quod habebant a caritate maiori, si illam omnino amisissent, qualem modum vivificandi supponit argumentum et falso, minor tamen caritas bene potest remove dictum impedimentum, quia minima caritas gratum faciens removet omne peccatum mortale, quod solum erat impedimentum ne opera dictum effectum sive finem suum consequerentur. Sed in argumento affertur difficultas maior quam sit principalis, an scilicet tota caritas amissa recuperatur cum gratia vel caritate secunda, ita quod necesse sit quod paenitens resurgat in gratia maiori, aut nihil de ea recuperatur, ut solum resurgat in gratia secunda, an solum aliqua pars eius recuperatur ut possit resurgere in caritate minori, maiori aut aequali. Sed de hoc nihil ad propositum.

UTRUM CARITAS ALIQUA VIATORIS POSSIT ADAEQUARI CARITATI
CONTEMPLATORIS

Circa secundum arguitur quod caritas viatoris possit aequari caritati contemplatoris, quia caritas viatoris semper potest augeri ipso permanente in via. Si enim manens in caritate semper viveret, semper bene ageret et augmentum caritatis mereretur, quod a Deo iustitia exigente non ei denegaretur. Sed minimum per augmentum multotiens factum necesse est quandoque adaequari maximo finito, et constat quod caritas contemplatoris creata est finita. Ergo etc.

Contra: cum maiori caritate semper Deus potest magis diligere, ergo viator magis diligere posset Deum quam contemplator. Sed viator, quantumcumque magnus in caritate, necessario minorem habet cognitionem quam contemplator. Ergo in minori cognitione posset Deus plus diligere. Quare cum cognitio et amor constituunt essentiam beatitudinis, posset ergo tunc viator esse aliquo modo magis beatus quam contemplator. Consequens falsum est, ergo et antecedens.

<SOLUTIO>

230

In hac quaestione supponitur quod regulariter caritas contemplatoris maior est caritate viatoris. Quod revera supponendum est in eodem dicente APOSTOLO <Ad> Philippenses III^o: «*Non quod iam acceperim aut iam perfectus sim, sequor, si quomodo comprehendam*» etc. «*Quicumque ergo perfecti sumus hoc sentiamus*», ubi dicit Glossa quod imperfecti sumus comparatione futuri, et ita «*iustitia qua iustus ex fide vivit, nunc vera iustitia est. Quae licet non immerito in aliquibus iustis pro huius vitae capacitate perfecta dicatur, parva tamen est ad illam magnam quam recipit aequalitas angelorum*».

Cum ergo illo supposito quaeritur utrum caritas viatoris possit aequari caritati contemplatoris, de minori autem non pervenitur ad aequalitatem maioris nisi per minoris augmentum, quaestio ergo quaerit utrum caritas viatoris ipso manente viatore possit in tantum augeri quod possit adaequari caritati contemplatoris. Et est dicendum quod caritatis augmentum potest intelligi aut quoad substantiae eius sive essentiae quantitatem, sive quoad actionis eius fervorem. Secundo modo non potest omnino caritas viatoris aequari caritati contemplatoris. Caritas enim patriae propter apertam visionem summi boni et propter amotionem omnis infirmitatis ex parte corporis et animae, impediens in praesenti ne tota nostra cogitatio feratur in Deum et tota nostra affectio

ligetur in ipsum, semper ferventius secundum actum, licet non secundum habitum, Deum diligit et perfectius quam posset diligere quaecumque caritas viae, quantumcumque esset maior. Unde dicit ubi supra: «*Caritas quae nunc est, non auferetur sed augebitur et implebitur. In qua plenitudine illud praeceptum caritatis implebitur: 'Diliges Dominum Deum' etc. Nam cum adhuc est aliquid carnalis concupiscentiae, non omni modo ex tota anima diligitur Deus*». Intelligendo autem caritatis viae augmentum quoad essentiae eius quantitatem, est opinio ALIQUORUM quod «quantumcumque augeatur *caritas viatoris, numquam tamen* attinget quantitatem contemplatoris, quia non habent quantitatem eiusdem rationis sicut neque habent linea et superficies, propter quod *linea, quantumcumque augeatur, numquam venit ad quantitatem superficiei*».

Sed hoc non potest stare, quoniam quantitas caritatis viae et patriae eiusdem rationis est, et eadem specie in diversis et eadem numero in eodem, differens solum secundum magis et minus. Omnis autem talis quantitas, sive in eodem sive in diversis, eiusdem rationis est. Non ergo caritas viae et patriae se habent sicut quantitas lineae et superficiei, sed potius sicut quantitas lineae maioris et minoris. Quare cum ita est quod finitum per continuam additionem alicuius portionis multotiens, necesse est aliquando attingere ad quantitatem alterius finiti eiusdem speciei quantumcumque maioris. Cum ergo caritas viae continue augetur per additionem alicuius portionis virtutis multotiens, sequitur ergo necessario quod caritas viae potest adaequari caritati patriae.

Quod caritas viae continue potest augeri, patet ex parte caritatis et ex parte subiecti. Ex parte caritatis, quia super illud <Ad> Philip-penses III: «*Ad ea quae priora sunt extendens me ipsum*», dicit Glossa: «*Ad potiora extensus est, ut semper proficiat in melius*», id est ad futura merita, a quibus si cessaret, et perderet praeterita. Similiter ex parte subiecti, quia dicit Glossa ibidem: «*Extendens sinum vel sacci vel alicuius rei et extendendo facis capaciores*». Sic si desiderando extendis animum, extendendo facis capaciores. Quod si forte tanta sit caritas patriae ut caritas hic habita, quantumcumque magna sit et quantumcumque augeatur, ut nullius viatoris puri caritas ei adaequatur, nec adaequata umquam fuerit, neque umquam adaequabitur, ut secundum hoc intelligatur illud EVANGELII: «*Qui minor est in regno caelorum maior est illo*», scilicet Ioanne Baptista, de quo dixit Christus: «*Inter natos mulierum*», etc. Hoc non impedit quin quantum est ex parte caritatis recipiendae et ex parte subiecti recipientis, si in statu meriti perseveraret, ad tantum augmentum pervenire posset. Sed quod amplius est, non est omnino manifestum utrum caritas patriae quoad essentiae suae quidditatem aliquod aug-

mentum recipiat super illud quod accepit in praesenti. Sed de hoc nihil ad propositam quaestionem.

<AD ARGUMENTA>

Per haec patet solutio ad obiecta.

QUAESTIO 26

UTRUM LICEAT MENDICANTIBUS PETERE ULTRA NECESSITATEM

Sequuntur quaestiones circa hominem pertinentes principaliter ad corpus et ad corporis usum, ubi quaeiebantur duo de acquirendis et quaedam alia de iam acquisitis. Primum illorum erat de acquirendis per eleemosynam, utrum liceat mendicantibus petere ultra necessitatem. Secundum de acquirendis per servitium, utrum pro servitio in filio suo instruendo liceat sumere pecuniam quam serviens novit acquisitam per usuram.

Circa primum arguitur quod non licet mendicantes petere ~~ultra~~ necessitatem, quia dicit APOSTOLUS: «*Habentes quibus vescimur et tegamur his contenti sumus*». Quod si hoc pertinet ad Apostolos praedicatores, quibus debitum erat a subditis sumptus accipere absque omni mendicatione, multo fortius ergo pertinet ad mendicantes et ad illud observandum tenentur. Sed quidquid est ultra illud, illud est ultra necessitatem, quia victus et vestitus comprehendit omnia quae pertinent ad necessitatem. Ergo etc.

Contra est factum commune, quia mendicantes recipiunt quidquid eis offertur.

<SOLUTIO>

Supposito quod licitum sit aliquibus mendicare, quod quaestio ista supponit, quod et nos secundum determinationem AUGUSTINI in libro *De opere monachorum* supponimus, dicendum quod necessitas pertinentium ad usum humanae vitae magnam latitudinem habet et secundum condiciones et status personarum; quod enim uni esset superfluum et multum, alteri esset parum et modicum, et hoc aspectis circumstantiis personae, loci et temporis, et ceteris exterius concurrentibus. Habet etiam latitudinem ex parte sui ipsius in se ipsa circa unam et eandem personam secundum easdem circumstantias

interius et exterius concurrentes. Quaedam enim est necessitas extrema, sine qua vita corporalis sustentari non posset, ad quam supplendam in proximo quilibet tenetur. Iuxta illud I^a Ioannis 3^o «*Qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necessitatem*», Glossa: «*victus vel vestitus*»; «*et clauserit viscera sua ab eo*», Glossa: «*ut non compatiatur eius miseriae vel nihil det, etiamsi compatiatur*»; «*quomodo caritas Dei manet in illo?*» Alia vero est necessitas opportuna sine qua vita temporalis commodè haberi non potest, ad quam supplendam quilibet pietate provocatur. <Ad> Romanos 12^o: «*Necessitatibus sanctorum communicantes*». Tertia vero est necessitas proficua sine qua utiliter vita temporalis deduci non potest, ad quam supplendam perfectus amore boni communis animatur. Exodus 36^o: «*Plus offert populus quam necessarium est*».

Ultra necessitatem primam cuilibet cui tamen licitum est mendicare, quia non omnibus licet sine peccato, quos decernere non pertinet ad praesentem quaestionem, licet petere id quod pertinet ad secundam necessitatem, et hoc pensatis circumstantiis personae, loci et temporis et aliorum adiacentium. Etiam huiusmodi circumstantiis existentibus licet petere etiam id quod pertinet ad tertiam necessitatem, ut puta si frater mendicans utilis sit studio Sacrae Scripturae et praedicationi, ad quae libris indiget, qui pertinent ad istam tertiam necessitatem, bene licet ²³³ ~~etiam~~ petere ea quibus sibi ipsos comparet, pensatis tamen circumstantiis, quae ultra id quod opus est petere non licet, quia plus ad curiositatem et cupiditatem pertineret quam ad necessitatem. Unde etiam illi qui habent legitime sufficientia bona temporalia, quibus non est opus alias mendicare, sive habeant illa de bonis Ecclesiae sive aliunde, ultra huiusmodi necessitatem nec uti licet eis, quia esset abuti. Unde super illud I^{ae} <Ad> Thessalonicenses ultimo: «*Vigilemus et sobrii simus*» etc., Glossa: «*Vigilet mens nostra attendens haec caduca et sobrie eis utamur, non quasi bonis nostris, sed ad sustentationem datis. Vigilemus moderate bis utentes*».

<AD ARGUMENTA>

Per haec patent obiecta.

QUAESTIO 27

UTRUM PRO SERVITIO IN FILIO USURARII INSTRUENDO LICEAT SUMERE
PECUNIAM QUAM SERVIENS NOVIT ACQUISITAM PER USURAM

Circa secundum arguitur quod non licet sumere pecuniam usurariam pro servitio in filio suo instruendo, quia nemo potest tenere ne restituat rem furtivam. Pecunia usuraria est quasi res furtiva. Ergo accipiens eam pro servitio non potest eam tenere, quare neque recipere.

Contra: *«dignus est operarius mercede sua»*.

<SOLUTIO>

Dicendum quod usurarius aut nihil habet omnino in bonis nisi acquisitum sit per usurariam pravitatem, aut habet taliter acquisita et quaedam alia iuste acquisita. Si secundo modo, tunc licet sumere pecuniam quam novit acquisitam per usuram. Cuius ratio accipitur ex parte dantis et ex parte dati; ex parte dantis, quia ei maneat tantum in bonis quod sufficit facere restitutionem omnium iniuste acquisitorum; ex parte <dati>, scilicet pecuniae, quia in pecuniae translatione, quia in ea non differunt substantia et usus, cum eo quod in ea transfertur substantia sive possessio, transfertur simul et dominium, ut non teneatur restituere eandem pecuniam quam accepit, sed sufficit quod possit restituere aequivalentem, ita quod non est simile de iniusta possessione alterius²³⁴, ut libri vel equi et pecuniae. Aliam enim rem iniuste possessam non liceret alienare, neque dando neque vendendo neque debitum solvendo, sed eandem in re non in suo pretio tenetur quilibet restituere. Et qui sciret rem esse talem, non liceret ei eam emere, vel pro servitio vel in dono recipere. Pecuniam autem, quia non est nisi pretium et medium commutationis, non tenetur iniustus possessor, maxime usurarius eandem numero reddere, dum tamen potens est eam competenter aliter restituere.

Si vero nihil habet in bonis nisi male acquisitum, tali nullo modo licet aliquid de eis quae possidet alienare; tali modo impossibilem se redderet ad id restituendum. Neque licet alicui eam tali modo alienandi recipere, quia reciperet quod omnino est alterius et super cuius alienatione tali nullam de iure talis possessor potestatem habuit, nisi forte pro labore illo quo utiliter negotium illius ageret cui pecunia restituenda est, ut videlicet pecunia sua ei restituatur, quemadmodum comedere licet cum usurariis illos qui procurant quod restitutionem faciant, et tunc in restitutione facienda expensae illae sunt deducendae. Quare cum talis usurarius, si pro tali servitio daret pecuniam acceptam de usura, se impossibilem ad eam restituendam redderet, quia nihil manet ei nisi restituendum alias pecuniam. Ergo de usura acquisitam dare instructori filii sui pro eius servitio non licet, quare neque licet eam illi pro servitio

suo sumere. Et est simile in hoc casu de pecunia et alia re iniusta possessa, videlicet quod eam debet reddere in sua substantia, quia non habet quidquam remanens aliis restitutis in quo posset eam restituere in valore suo sive in pretio.

<AD ARGUMENTA>

Per dicta patet obiectum primum, quia omnino est simile, nisi quod rem furtivam aliam a pecunia sive male acquisitam tenetur eandem numero restituere, non autem pecuniam ubi non habeat unde alias aeque competenter eam restituere possit.

Ad secundum dicendum quod dignus esset ille ut pro servitio suo ei satisfaceret, si aliter haberet unde satisfacere posset; postquam tamen non habet unde debet debitum dimittere, vel quousque solvendo fuerit credere, nullo modo pro satisfactione id quod alienum est, recipere.

QUAESTIO 28

UTRUM BONA COMMUNIA SINT DE IURE EVANGELII

235

Sequuntur quaestiones de iam acquisitis. Et erat una de bonis communibus Ecclesiae et duae de bonis privatis. De bonis communibus una quaestio erat, scilicet de decimis, utrum sunt de iure evangelii.

Et arguitur quod non, quia sunt de praeceptis caerimonialibus legis Mosaicae eo quod non pertinent ad praecepta moralia, quia illa sunt de iure naturalis rationis, non sic autem decimae.

Contra: Christus loquens de solutione decimarum dicit *Matthaei XXIII*^o: *«Haec autem oportet facere et illa non omittere»*.

<SOLUTIO>

Dicendum ad hoc quod in veteri lege erant quaedam praecepta pure moralia, ut illa de dilectione proximi quae erant in secunda tabula, et duo de dilectione Dei in prima tabula: quaedam vero pure caerimonialia et non nisi ad aliquid significandum instituta, ut illud: *«Non arabis in bove et asino»*; quaedam vero mixta partim moralia et partim caerimonialia, ut est illud de observantia sabbati. In quo erat morale et de iure legis naturae quod aliquod tempus opportunum habere debuit et sibi determinare quilibet homo rationalis, hoc est habens usum rationis, quo praecise vacaret divino obsequio, omnibus aliis illa hora praetermissis;

erat autem in illo praecepto caerimoniale quod ad hoc determinata erat certa dies, scilicet septima in septimana. Propter quod adveniente lege evangelica et cessantibus caerimoniis, cessavit et observantia sabbati pro determinatione illa legali quoad diem septimum in quo fieret sabbatismus. Sed pro eo quod est iuris naturalis cessare non potuit, sed ad hoc lex evangelica hominem reduxit, secundum quod praedixit Moyses filiis Israel: «*Vetera veterum comedetis et advenientibus novis cessabunt vetera*». Vetera erant praecepta legis Moysi quoad caerimonialia, nova erant praecepta evangelica. «*Vetera veterum*» erant praecepta legis naturae, ad quae abiectis caerimoniis reduxit nos lex evangelica, ipsa exponendo et pauca perfectionis consilia apponendo. Unde quod modo pro sabbato mortis Christi celebramus diem dominicum resurrectionis Christi, hoc ex statuto et determinatione Ecclesiae est.

De numero etiam talium praeceptorum mixtorum erant decimae, quae habebant in lege Moysi aliquid morale et de lege naturae. Erat enim semper de lege naturae quod iugiter vacantibus divino ministerio communiter ab omnibus de bonis suis debuit provideri. Erat autem in illo caerimoniale et figurativum quiddam, determinata scilicet quota terrae nascentium et in fetibus animalium, ut quod decima pars solveretur, non nona vel octava, nisi vellet quis, non undecima vel duodecima, etiam licet vellet solvere sic. Propter quod adveniente lege evangelica et cessantibus caerimoniis, cessavit et solutio decimae pro quota illa, sed mansit pro eo quod in illa erat de iure legis naturae, et ad illud reduxit lex evangelica. Unde quod postmodum decimae solvebantur in Ecclesia, hoc non erat quia erant institutae a lege Mosaica, neque ea intentione, scilicet in significatione futuri per illam quotam — hoc enim omnino illicitum erat divulgato evangelio, quemadmodum illicitum est observantia sabbati Iudaeorum et neomeniae et circumcisionis et ceterorum caerimonialium — sed hoc erat ex nova institutione Ecclesiae et introductum et praescriptum ex pia fidelium devotione. Et sic decimae modo partim sunt de iure evangelii et naturali, partim de iure humano et positivo.

<AD ARGUMENTA>

Per haec patet primum obiectum. Dicendum enim quod decimae licet non pertinent ad praecepta moralia quoad quotam denariam, tamen pertinent ad illa quoad aliquid indeterminate solvendum secundum aestimationem rectae rationis in solventibus iuxta pluralitatem facultatis.

Ad secundum de dicto illo Christi in evangelio, dicendum quod licet illud scriptum sit in evangelio, non tamen Christus dixit illud pro tempore evangelii, sed pro tempore legis Moysi, in quo nondum cessabant caerimonialia, et ideo adhuc de lege Moysi quota illa erat solvenda. Et ideo nihil ad propositum de solutione eorum facienda.

QUAESTIO 29

UTRUM ALICUI LICEAT REPETERE DEBITUM CUM SCANDALO

Sequuntur quaestiones duae de bonis privatis, quarum prima erat de bonis repetendis, utrum alicui liceat repetere debitum cum scandalo; secunda erat de bonis retinendis, utrum adeptus beneficium per simulationem debeat illud resignare.

Circa primum arguitur quod sic, quia opus iustitiae est repetere quod suum est, et illud semper est licitum.

Contra est: quoniam ordo est in caritate, ut quis plus diligere debeat animam proximi quam quodcumque bonum temporale suum. Potius ergo debet amittere bonum temporale quod sibi debetur, et ~~per~~²³⁷ hoc illud amittere, quam in scandalizando proximum animam eius perdere.

<SOLUTIO>

Dicendum quod eorum quae fiunt quaedam sunt ex se et ex sua natura simpliciter bona; quaedam vero sunt simpliciter mala; quaedam indifferentia. De primis sunt illa quae pertinent ad praecepta affirmativa de diligendo Deum et proximum, ad quae explenda homo obligatus est semper, non autem pro semper, sed solum pro tempore opportuno; et quidem quoad actum interiorem semper est tempus opportunum cum occurrit memoriae de faciendo vel non faciendo, quoad actum vero exteriorem non est tempus opportunum nisi cum est expediens, debitis circumstantiis interius et exterius consideratis. Aliquando enim expedit quod quis ignoretur esse pater alicuius, propter quod pro tempore illo non debet filius ille patri paternum honorem in opere exteriori exhibere, quia non expediret et posset casus contingere in quo scandalizaret. Quemadmodum et in credendis et eis quae pertinent ad veritatem fidei, non omnia sunt omni tempore proponenda, sed quaedam non nisi tempore opportuno, secundum quod PAULUS loquens sapientiam inter perfectos *«loqui non potuit Corinthiis tamquam spiritualibus sed tamquam*

carnalibus). Talia autem in tempore non opportuno propter scandalum quod inde posset contingere, omittenda sunt, tempore vero opportuno nequaquam, etiamsi scandalum oporteat inde exoriri, quemadmodum Christus tempore opportuno praedicavit mysterium sacramenti corporis et sanguinis sui, licet multi abierunt retro dicentes: «*Durus est hic sermo*».

De simpliciter malis sunt omnia illa quae pertinent ad praecepta negativa de non nocendo proximo. Ad quae explenda, scilicet in non faciendo, obligatus est homo semper et ad semper, et quoad actum interiorem et exteriorem, ita quod pro nullo scandalo evitando aliquod illorum agendum est.

De indifferentibus sunt quae de se neque bona neque mala sunt, nec obligatur homo ad ea facienda vel non facienda, sed ex modo faciendi bonum est quandoque ea facere et malum omittere, quandoque e converso, quemadmodum erant indifferentia post mortem Christi ante evangelii divulgationem caerimonialia legis Mosaicae, ut determinat AUGUSTINUS in epistolis ad Hieronymum. Unde PAULUS ea celebravit more Iudaeorum, spem tamen non ponendo in eis, ne Iudaei scandalizarentur putantes Paulum credere ea omnino respuenda quemadmodum respuenda erant sacrificia idolorum. Unde super illud < A d > G a l a - t a s I «*Sed neque Titus, cum esset gentilis, compulsus est circumcidi*», G l o s s a 238: «*ne occasionem daret eis qui sine circumcisione dicebant, credentes salvos esse non posse*», et hoc ad tentationem gentium, scilicet ne scandalizarentur. «*Alibi vero ubi non obfuit, circumcidendum Timotheum pro scandalo Iudaeorum*», ne sic videretur detestari circumcisionem sicut idololatria detestanda est. Petrus vero ea observans discernendo cibaria cum Iudaeis quasi spem poneret in ipsis, gentes scandalizabat seu iudaizare coegit, ut dicit PAULUS in epistola Ad Galatas.

De numero talium est id de quo quaestio dicta proposita est. Repetere enim debitum, quantum est ex se, indifferens est, quia potest bene fieri et male, et similiter non repetere. Si enim voluerit creditor, omnino potest remittere, ut numquam possit vel debeat repetere. Si autem non vult remittere, et qui tenetur est solvendo, et non vult solvere, si per viam iustitiae in iudicio sine scandalo posset obtinere ut ille cogeretur solvere, pietas esset repetere tali intentione ut ille ab iniusta possessione liberaretur et per hoc facilius ad paenitentiam, quia rem detinuit alienam, deduceretur, dicente AUGUSTINO de tali, libro II° De sermone Domini in monte: «*Si modeste ac leviter omni modo egerit ut sibi restituatur*», debita scilicet pecunia de qua loquitur, «*non tam intendens fructum pecuniae quam ut hominem corrigat sine dubio perniciosum est habere unde reddat et non reddere. Non solum non peccabit, sed proderit etiam plurimum, ne ille dum alienam pecuniam lucrificare vult, damnum fidei patiatur*». Sed cum sine

scandalo debitoris nolentis solvere per viam iustitiae obtinere seu repetere debitum non poterit, hic inter duo oportet deliberare quid praeeligendum erit, quia aut oportet creditorem amittere pecuniam aut per novum peccatum mortale, scilicet scandali, super peccatum cupiditatis retinendi alienum ¶introducitur domini¶, amittere debitoris animam. Nunc autem clarum est quod quilibet plus velle tenetur Deo conservari animam proximi sui, et facere ut conservetur quantum in se est, quam sibi pecuniam debitam recuperari, quanto magis spirituale bonum ordinatum ad aeternam beatitudinem percipiendam, cuiusmodi est anima proximi, plus debemus diligere quam quodcumque bonum temporale. Immo tenetur quilibet bonum temporale ut stercora reputare et quantum in se est animam proximi Deo custodire, ita quod hoc non solum sit in consilio sed in praecepto. Unde et sano consilio ut quietius homo Deo possit vacare, potius huiusmodi pecuniam debet perdere quam cum contentione repetere, secundum quod consulit APOSTOLUS cum dicit <Ad> Ephesios V^o: «*Redimentes tempus quoniam dies mali sunt*», ubi dicit Glossa: «*Redimit tempus ille qui perdit, id est dat de suo ut vacet Deo, non litibus*». Unde Dominus ait Matthaei V^o: «*Si quis vult tecum in iudicio contendere et tunicam tollere, dimitte ei et pallium*». Simpliciter ergo dico quod in tali casu debet quilibet pecuniam perdere potius quam ²³⁹proximum scandalizare, quia in tali casu repetere non manet indifferens, sed factum est simpliciter malum, et ideo esset occasio scandali data non accepta solum. Tunc enim est solummodo accepta quando consistit in dicto vel facto quod non est malum, neque ex se neque ex circumstantia, immo potius bonum pro tempore et loco, ut in eo quod pertinet ad veritatem opportunam vitae iustitiae et disciplinae, quae cum opportuna est ut proponatur in dicto vel facto, pro scandalo inde oriundo nullo modo omittenda est. Tunc vero est occasio data quando consistit in malo dicto vel facto, et hoc vel ex substantia operis vel ex eius circumstantia, secundum quod definitur ‘scandalum activum’ quod est dictum vel factum minus rectum praebens occasionem ruinae, et tale est omne dictum vel factum vel non dictum vel non factum quod potest omitti et fieri sine peccato et maxime mortali.

In praedicto ergo casu qui est casus propositae quaestionis, pecunia non est repetenda sed dimittenda, si nos volumus nobis dimitti peccata nostra, secundum quod dicit AUGUSTINUS libro II^o De sermone Domini in monte, exponens illud: «*Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*»: «*‘Debita’ peccata dici manifestum est. Non hic quisque urgetur pecuniam dimittere debitoribus, sed quicumque in eum alias peccaverit. Nam pecuniam dimittere illo potius iubetur praecepto. Si quis tibi tunicam tollere voluerit et in iudicio tecum contendere, dimitte*

illi et pallium. Nec illi necesse est omni pecuniario debitori dimittere debitum, sed ei qui reddere noluerit, in tantum ut velit etiam litigare. Qui ergo vel sponte vel convictus pecuniam debitam reddere noluerit, dimittenda illi est. Duae enim ob res nollet reddere, vel quod non habeat, vel quod avarus sit rei familiaris cupidus. Utrumque autem pertinet ad inopiam; nam illa inopia est rei familiaris, haec animi. Quisquis itaque tali dimittit debitum, inopi dimittit, opusque christianum operatur. Ex quo intelligimus etiam in ista quinta petitione qua dicimus: ‘dimitte nobis’ etc, non de pecunia tantum scilicet dici, sed de omnibus quae in nos quisque peccat, ac per hoc etiam de pecunia. Peccat namque in te qui pecuniam tibi debitam cum habeat unde reddat, recusat reddere; quod peccatum si non dimiseris, non poteris dicere: ‘Dimitte nobis sicut et nos dimittimus’».

<AD ARGUMENTA>

Per dicta patet ad obiectum primum dicendo quod repetere debitum est opus iustitiae, quoad hoc videlicet quod creditor potest per iustitiam illud petere et debitor iustitiae exigente non debet illud denegare. Et tunc maxime est opus iustitiae petere quando hoc facere sine scandalo et contentione potest ex eo quod damnabile esset debitori illud retinere, sed cum ex repetitione scandalum oriri oportet, tunc cessat omnis iustitia repetendi, quia esset contra ordinem caritatis, ut procedit secunda obiectio.

QUAESTIO 30

UTRUM ADEPTUS BENEFICIUM PER SIMULATIONEM DEBEAT ILLUD RESIGNARE

Circa secundum arguitur quod qui acquisivit beneficium ecclesiasticum per simulationem et hypocrisim, tenetur illud restituere sive resignare, quia *non intravit per ostium*, quia non per Christum, qui est ostium, I o a n n i s 10^o, et ideo ut dicitur ibidem: «*Fur est et latro*». Fur autem et latro adepta per latrocinium tenetur restituere. Ergo etc.

Contra: Iacob benedictionem suam simulatione acquisivit et tamen non tenebatur eam fratri suo, cui eam surripuit, restituere, sicut nec restituit.

<SOLUTIO>

Dicendum ad hoc quod in collatione et in receptione beneficiorum ecclesiasticorum quae conferri debent ecclesiasticis personis sunt apti et idonei divino ministerio in Ecclesia Dei, ita quod huiusmodi condicionem debet respicere dans in recipiente ne sit personarum acceptor in dando, et recipiens in se ipso ne sit mercenarius in recipiendo. Sed tunc distinguendum est. Aut enim iste simulavit se ut ille aspiceret ad id quod simulavit et propter illud beneficium ei conferret, et ille in conferendo ad illud respexit. Aut iste propter aliud quidem se simulavit, non intendendo per hoc ab illo obtinere beneficium, neque ille contulit aspiciendo ad simulationem, sed ad hoc quod simpliciter erat idoneus. Aut iste simulavit ut ille aspiceret ad simulationem, sed ille non aspexit, aut e converso ille aspexit, sed iste ad hoc non simulavit.

Si primo modo, nullo modo tenetur ad resignationem, quia simulatio impertinens erat collationi beneficii. Si secundo modo, aut ergo simulatio fuit de illis vel super illis quae sunt simpliciter bonum, et pertinent ad illa quibus persona nata est esse idonea divino servitio, ut sunt esse iustum, pudicum, timoratum, misericordem, et huiusmodi, aut fuit super illis quae sunt ad hoc servitium impertinentia et indifferentia, ut sunt favor et amicitia humana sive dilectio et huiusmodi. Si primo modo, cum conferens etsi respiciat ad id quod simulatur, quia tamen nullus sanae mentis in conferendo respiceret ad illud in quantum simulatur, sed solum in quantum credit inesse secundum rei veritatem id quod simulatur, quod ut credere faciat ille se simulat, etsi iste ergo perversa intentione simulat et fingit esse in se quod non est, quia tamen conferens beneficium, in quantum confert, non respicit nisi ad illud quod inesse credit, etsi non insit, ipse sancte confert, et in conferendo non peccat, sed pro bona voluntate et intentione probabiliter decepta potius meretur. Et si ille qui se simulat alias sit idoneus in obtinendo beneficium, peccat tamen in simulatione et in intendendo beneficium obtinere per simulationem, etsi non propter eam obtineat, licet non sine simulatione. Et debet agere paenitentiam de simulatione, sed nullo modo tenetur ad resignationem. Et est simile de illo qui alias est idoneus obtinere beneficium et praelato offert munus ut sibi beneficium conferatur, quod praelatus respuit et non acceptat, aut si acceptat, non tamen propter munus illud confert ei beneficium, sed pro eo quod est alias idoneus. Unde si ille qui se simulat, non esset alias idoneus, ipse dupliciter peccaret et in simulando et in temerarie beneficium sibi incompetens acceptando. Et si praelatus eum inidoneum sciret, multum in conferendo peccaret. Ad resignationem tamen non tenetur ille, nisi ita sit quod mortaliter peccet omnis qui tenet beneficium ad quod est et scit

se inidoneum esse ad deserviendum. Quilibet enim tenetur a se amovere illud quod tenet ipsum in peccato mortali, de quo nihil ad praesens.

Si vero simulatio fuit de eis quae pertinent ad favorem et amicitiam carnalem, cum favor et amicitia pertinent ad bona personalia tantum et ideo sunt quasi munera oblata a lingua vel ex obsequio, in isto casu credo quod peccat conferens tamquam *acceptor personarum* pro munere, et ita, quantum in ipso est, simoniacus est. Et peccat etiam recipiens in simulatione et in vitio simoniaco incidenti pro muneris collatione, si per simulationem intendebat obtinere beneficium, tenetur sicut simoniacus beneficium resignare, si tamen statutum Ecclesiae quod simoniaci beneficia ecclesiastica percipere non possunt aut percepta tenentur resignare, intelligatur de omni genere simoniae.

Super hoc enim est QUORUNDAM opinio quod statutum Ecclesiae intelligitur de illo genere simoniae quae contrahitur per munus a manu vel ab obsequio proprie dicto, quia per utrumque istorum aliquid reale recipitur a conferente beneficium, non autem de illo genere simoniae quae contrahitur per munus a lingua, et in aliis modis simulationis in quibus nihil reale recipit conferens beneficium. ALIORUM vero opinio est quod statutum Ecclesiae intelligitur de omni genere simoniae. Si vero non intendebat per illam simulationem obtinere beneficium et sit ~~idoneus~~ ²⁴² idoneus, licet ad munus simulationis aspiceret conferens, et ipse, quantum in se est, sit simoniacus, non tamen credo quod simoniacus sit recipiens, nec beneficium tenetur resignare, nisi firmiter credat et praesumat quod propter simulationem principaliter beneficium ei sit collatum et nisi simonia ex altera parte faceret collationem ex utraque parte esse simoniacam. Si vero alias non sit idoneus, tunc peccat recipiens, et non tenetur aliter resignare nisi secundum iam tactum modum.

<AD ARGUMENTA>

Per dicta patet responsio ad obiectum primum.

Ad secundum de Iacob dicendum quod eius simulatio facta est in prophetia et mysterio, secundum quod exponit AUGUSTINUS C o n t r a F a u s t u m . Unde licet non sine illa simulatione quoad factum exterius obtinuit Iacob benedictionem, non tamen propter illam sed propter mysterium quod forte pro hora Isaac latuit, sed tamen in ipso Spiritus Sanctus intendebat.

QUAESTIO 31

UTRUM HOMO POSSIT ESSE NON RISIBILIS

Sequitur de pertinentibus ad omnes homines generaliter, sed principaliter ad totum compositum ex anima et corpore. Quorum unum erat ut dispositio in natura; alia vero quaedam ut operatio egrediens a natura; et tertio alia ad sanctificandum naturam.

Primum istorum erat utrum homo possit esse non risibilis.

Et arguitur quod sic, quia Deus potest plus facere quam intellectus cogitare. Sed intellectus potest cogitare hominem non cogitando risibile in illo. Ergo Deus facere potest hominem absque hoc quod sit risibile. Sed nihil potest facere nisi quod potest esse. Ergo etc.

Contra: homini proprium est esse risibile, sicut creaturae quod sit creatura. Sed creatura non potest esse quin sit creatura. Ergo etc.

<SOLUTIO>

Sciendum est hic primo quod in omnibus talibus quaestionibus circa naturas quae fundantur super potentiam divinam, attendendum est quid possibile est esse vel fore vel fuisse in creatura; super omne enim quod tale est, potest Deus. Et tale est omne quod contradictoria non includit in se aut repugnantiam aliquam quae reducitur ad contradictionem. Et sic non est quaerendum quid Deus possit circa creaturas, sed quid circa eas fieri possit, quia omne tale potest Deus, et quod circa eam nullo modo potest fieri, Deus circa eam nullo modo potest facere, dicente AUGUSTINO Super Genesim quia illud facere nullius est potentiae et propter hoc ipsum non posse facere nullius est impotentiae.

Dicendum ergo ad quaestionem quod aut risibile in tantum inhaeret humanae naturae quantum habere tres angulos inhaeret triangulo, et omnino sicut accidens inseparabile, aut sicut accidens sine quo numquam invenitur, posset tamen stare natura humana in esse sine illo, quemadmodum materia potest stare in esse existentiae naturae suae absque omni forma, ut in quadam alia quaestione de Quolibet determinavimus, licet in rerum natura materia numquam invenitur in esse sine forma. Si primo modo, planum est quod non habet homo esse quin sit risibilis; licet enim sit accidens eius, tamen essentia hominis in eo quod homo non est nisi sit habilitas quaedam ad actum ridendi, quod appellatur esse risibile. Et ideo nec Deus posset facere quod homo esset et non esset risibile. Si vero sit de secundo genere, sic posset esse et non risibile, et Deus posset illud facere. Et puto quod risibile sit de primo

genere. Et ideo dicendum simpliciter quod homo non posset esse quin sit risibile.

<AD ARGUMENTA>

Et concedenda est ratio ad hoc quod risibile non est nisi respectus in essentia et natura hominis ad actum ridendi, sicut creatio in esse creaturae ad Creatorem, in quantum creatio dicit creatum esse, non actum creandi et essentia a suo essentiali respectu absolvi non potest, sicut neque materia a sua possibilitate ad formam, licet posset absolvi a forma.

Ad secundum dicendum quod aliud est intelligere hominem non cointelligendo risibile, aliud vero intelligere hominem intelligendo ipsum non esse risibile. Primum est bene possibile, quia intellectus separat quae natura inseparabilia sunt, secundum PHILOSOPHUM [super] XII^o *Metaphysicae*. Non tamen sequitur ex hoc quod intellectus potest intelligere quod Deus non potest facere, quia intelligere hominem, non cointelligendo quod sit risibile, non est intelligere quid, sed ad aliquid negative dictum. Unde est in argumento figura dictionis commutando quid in ad aliquid. 244

QUAESTIO 32

UTRUM, IN AEQUALI FACILITATE EXSEQUENDI UTRUMQUE, HOMO SEMPER TENETUR AD MELIUS FACIENDUM

55 Utrum...risibilis] sed] sanctificandum] potest plus] Sed...cogitare²] non] facere potest] sit risibile] homini] proprium] sit] naturas] fundantur] attendendum] quid] omne] contradictoria] dicente...facere] et...][‡] nullius] inhaeret¹] inseparabile...accidens²] esse] naturae suae] materia] quod...homo][‡] habilitas] et non¹] esset] sit...⁴¹ risibile] Creatorem] actum] essentiali] respectu] possibilitate] non] non...⁴⁸ hominem] intelligendo] risibile] inseparabilia] sunt] super] intelligere¹] sed] in] ad]

Sequuntur quaestiones de illis quae sunt ut operatio egrediens a substantia vel natura. Et erant duo: unum pertinens ad electionem, aliud vero ad fugam. Primum erat utrum, in aequali facilitate exsequendi utrumque, homo semper tenetur ad melius faciendum. Secundum utrum doctoribus contrariantibus circa aliquod agibilibum et agere secundum unam opinionem est sine omni periculo peccati, agere vero secundum aliam est in dubio peccati mortalis, mortaliter peccet ille qui agit illud de quo est dubium an sit peccatum mortale, puta in emendo redditus ad vitam vel accipiendo ultra sortem. In non emendo enim certum est non esse peccatum, sed de emendo intentione accipiendi ultra sortem, QUIDAM dicunt esse usuram et ita mortale peccatum, QUIDAM vero non.

Circa primum arguitur quod homo ceteris paribus tenetur ad melius, quia aliter poneret modum in amore, quod non licet.

Contra: tunc quilibet teneretur ad consilia.

<SOLUTIO>

Dicendum ad hoc quod licet peccata tamquam defectus et privationes distinguantur penes conversiones, quia conversio fit ad aliquid positivum subtractum, circa quod contingit defectus vel privatio quae est in peccato, et defectus sive privationes non habent distingui nisi penes subiecta circa quae sunt, quia ratione sui nihil ponunt et in nihilo nulla cadit differentia seu distinctio, quemadmodum caecitas et surditas non distinguuntur ex hoc quod defectus sunt sive privationes, sed ex hoc quod hoc contingit circa visum, illud vero circa auditum, tamen ratio formalis in quolibet peccato qua peccatum est, consistit in aversione quae fit descendendo a summe positivo, a quo quanto quis amplius recedit, tanto magis ad non-esse accedit et ad defectum sive privationem. Nunc autem ita est quod aversio a bono secundum quod bonum non est sine contemptu illius. Radix ergo et causa peccati ex parte peccantis non est nisi contemptus boni secundum quod bonum. Ubicumque ergo est contemptus in electione boni secundum quod bonum est, necesse est ponere peccatum. Hoc autem contingit in casu propositae quaestionis, si duobus propositis quorum unum est melius altero, ceteris paribus eligat quis minus bonum. Hoc enim non potest contingere nisi per contemptum boni secundum quod bonum. Peccat igitur non eligens melius. Quare cum quilibet tenetur tale et sic agere quod non peccet, et sic non potest facere in proposito casu nisi faciendo quod melius est, idcirco dico absolute quod quilibet ceteris paribus semper tenetur agere et eligere melius.

Quod autem non possit agere seu eligere minus bonum sine contemptu boni secundum quod bonum, patet ex hoc, quod cum praelegit minus et dimittit maius, dimittendo maius ipsum contemnit praeferendo ei minus, facto plus reputando minus. Nunc autem ceteris paribus cum comparantur maius bonum et minus, nulla est differentia in ipso nisi quod plus de bono est in uno quam in altero. Quod enim est in minori est in maiori et amplius.

Quod ergo contemnit maius bonum, hoc non est nisi ratione boni quod est citra illud amplius aut ratione eius quod est amplius, non ratione eius quod est citra, quia illud etiam est in minori bono, et secundum eandem rationem secundum hypothesim. Et quae omnino sunt eiusdem rationis, non est quo unum eligatur et alterum contemnatur, immo talibus duobus propositis, si utrumque non potest homo aggredi, sed alterum tantum, si uno dimisso alterum capiat, hoc non fit per electionem consiliativam, quia nulla potest huius assignari ratio, sed per electionem casualem. Quod tamen ALIQUIBUS visum est absurdum, quia ponunt quod voluntas semper sequitur iudicium rationis, et quia ratio hic neutrum praefert alteri, dixerunt quod neutrum eligeret et quod in casu proposito non posset omnino minus bonum praelegere, quorum contraria declaravimus esse vera in quaestionibus de voluntate et ratione 246 in quadam alia disputatione de Quolibet. Si ergo in casu proposito contra iudicium rationis et non casu eligendo praefert quis minus bonum maiori, hoc non est nisi ratione boni quod amplius est in maiori et non est in minori, ita quod licet nihil agit aspiciendo ad malum purum, et sic non eligeret minus bonum nisi sub ratione boni, tamen eligendo ipsum in minori et non in maiori, in quo aequali facilitate eligi posset, eligit in illo in quo ipsum eligere non deberet, sicut eligit bonum omnis peccator. Et ideo electio illa est mala, quia eligit bonum ubi habet rationem defectus contemnendo ipsum ubi habet rationem perfecti, et secundum hoc id quod est minus bonum, bonum est absolute, quasi malum tamen, quia defectivum respectu boni maioris, et sic praefert in sua electione defectum boni ipsi bono.

Propter quod sequuntur duo: unum quod statuit sibi in illo bono minori finem boni in eo quod excludit maius seu quod amplius est in maiori, dicente Glossa super illud Ad Philippenses: «*Non quod iam acceperim aut iam perfectus sim*»: «*Nemo fidelium etsi multum profecerit dicat 'sufficit mihi'*». Qui enim hoc dicit haesit in via ante finem. Secundum est quod contemnendo illud bonum quod amplius est in maiori, cum non sit in eo nisi ratio boni, contemnit in eo bonum quia bonum. Quare cum ratio boni contemni non potest nisi contemnendo primum et summum bonum in illo, quia omne bonum est aliqua ratio primi boni, eligendo

ergo minus bonum contemnit primum bonum, non solum indirecte sicut ipsum contemnit quilibet peccator appetendo bonum delectabile ut nunc in alio a primo bono in quo simul sibi, si possibile esset, vellet adesse primum bonum et delectabile quod est in ipso, sed quia hoc est impossibile, ne hoc bonum amittat et delectationem quam habet in illo, contemnit primum et summum. Iste vero non sic, immo absolute non vult sibi illud bonum adesse, et ita neque bonum simpliciter quia bonum, sed quia hoc, et sic simpliciter contemnit absolute bonum simpliciter nolens in bono proficere, quod secundum BERNARDUM est a bono deficere, et secundum quod super illud <Ad> Philip-penses: «*Ad ea vero quae sunt priora extendens*», dicit Glossa: «*Ad futura merita a quibus, si cessaret, etiam perderet praeterita*». Quomodo ergo non agens melius in proposito casu non peccet ex pura malitia et magno contemptu et ita mortaliter, non video.

Volunt tamen ALIQUI distinguere tam in eis quae fiunt ad se ipsum quam in eis quae fiunt ad alium, sive in agendo negotium proprium et agendo negotium alterius, dicendo quod restat in minimis et in magnis operibus et quod in magnis operibus quae ad magnum bonum ordinantur, eligens minus bonum mortaliter peccet; verbi gratia in eis quae sunt ad alterum, puta in electione pontificis, qui aliis eisdem²⁴⁷ tentis minus bonum et idoneum ad pontificale officium exercendum, et licet simpliciter bonum praeferret meliori et magis idoneo. Hoc enim non posset fieri nisi ex summa malitia qua non diligeret honorem et promotionem Ecclesiae, aut ex aliqua carnali affectione circa minus bonum, et ideo necessario esset acceptor personarum. In hoc tamen non habet locum casus propositae quaestionis, quia propter affectionem trahentem non aequè faciliter posset maius bonum praeferre minus bono sicut e converso. Similiter in eis quae sunt ad se ipsum, ut in collatione eleemosynae propriae, qui duobus pauperibus egentibus propositis, sed uno multo magis, cui offerendo multo plus mereretur quam offerendo alteri, qui minus indiget, si dimisso magis indigenti conferret eam minus indigenti aut valde modicum; hoc enim non posset fieri nisi aut ex malitia qua sibi non vult meritum maius aut ex carnali affectione qua personam accipit. In minimis vero dicunt quod bene potest illud contingere ex veniali contemptu, verbi gratia in eis quae fiunt ad alterum, si dominus det denarium ministro, ut det uni ex duobus pauperibus propositis, et videt quod unus modicum quid plus indiget quam alter et dat minus indigenti. Et consimile exemplum est in eis quae fiunt ad se ipsum si denarium det de proprio.

Sed planum est ex iam dictis quod hoc non facit talis nisi aut motus passione et carnali aliqua affectione plus ad minus indigentem

quam ad magis indigentem aut ex sola malitia electionis sive eligentis. Quod si primo modo, et bene verum est quod tunc secundum exigentiam affectionis et libidinis in ea bene potest esse contemptus ille venialis, sed hoc nihil ad casum propositum, qui debet esse ceteris paribus et quod cum aequali facilitate potest attribui uni et alteri. Si ergo in proposito casu praeferat minus indigentem quantumcumque modicum, alter autem plus indiget, hoc non facit nisi quia non vult alteri aut sibi maius bonum, quod non potest esse nisi magna malitia et ex magno contemptu, ut patet ex iam dictis. Sed dicit: quomodo ergo carnalis affectio ad minus indigentem potest facere veniale quod alias esset mortale? Et patet hoc etiam ex praedictis, quoniam mutat genus contemptus, quoniam iste qui praeferat minus indigentem sine affectione, non contemnit bonum nisi quia bonum quod non vult sibi aut alteri adesse, et ita directe ipsum contemnit, quod non potest esse nisi ex certa malitia. Ille vero qui praeferat illum ex affectione non contemnit bonum quia bonum, quia bene vellet habere tantum meritum in conferendo huic quantum habuisset in conferendo alteri. Propter tamen affectionem praeeligit minus bonum et confert huic et contemnit indirecte maius meritum non conferendo illi. Non video ergo <quomodo> quantum ad genus peccati mortalis differunt in maiori et in minori, licet maius peccatum sit in maiori quam in minori.

<AD ARGUMENTA>

Per haec patet quomodo concedenda est prima ratio.

Ad secundam rationem quod «tunc homo tenetur *ad consilia*», quia sunt maiora bona quam praecepta, dicendum quod hic deficit condicio quae est ‘ceteris paribus et aequali facilitate’. Non enim est paritas, quia possunt impleri praecepta sine consiliis, et non e converso, et per hoc neque est aequalis facilitas implendi praecepta et consilia.

QUAESTIO 33

UTRUM DOCTORIBUS CONTRARIANTIBUS CIRCA ALIQUOD AGIBILUM ET AGERE SECUNDUM UNAM OPINIONEM EST SINE OMNI PERICULO PECCATI, AGERE VERO SECUNDUM ALIAM EST IN DUBIO PECCATI MORTALIS, MORTALITER PECCET ILLE QUI AGIT ILLUD DE QUO EST DUBIUM AN SIT PECCATUM MORTALE, PUTA IN EMENDO REDDITUS AD VITAM VEL ACCIPIENDO ULTRA SORTEM

Circa secundum arguitur quod mortaliter peccat imponens se illi periculo, quia dicitur Ecclesiastici III^o: «*Qui amat periculum peribit in illo*».

Contra: tunc multi essent in periculo mortalis peccati et damnationis.

<SOLUTIO>

Dicendum quod quaestio ista generalis est de omnibus in quibus doctores contrariantur, et certum est quod in altero contrariorum in quibus est peccatum mortale, sicut est in tenere redditus ad vitam et accipiendo ultra sortem, si hoc sit vere usura, super quo variantur opiniones doctorum.

Et sunt circa eius dissolutionem tria advertenda: primo status doctorum, secundo rationes et fundamenta eorum, tertio condicio auditorum, quos appello omnes qui agere volunt secundum consilia alterius partis doctorum.

Primo status doctorum advertendus est, quales inventi sunt in aliis determinationibus suis, utrum veraces, dubii vel mendaces secundum magis et minus, qualiter vivunt, si ostendunt se esse amatores veritatis non tam sermone quam opere, qualiter instructi sunt et illustrati in notitia eorum quae pertinent ad quaestiones terminandas, qua affectione in determinando moveantur, qualia hactenus determinabant ipsi vel amici eorum ad quae sequitur forte vel non sequitur id quod nunc super proposita quaestione determinant, qualia consilia dare super casum propositae quaestionis ipsi vel coniuncti eis dare consueverunt. Facilius enim homines sententiant secundum talia.

Secundo rationes et fundamenta doctorum in sententiando respecienda sunt, quorum rationes efficaciores et validiores et auctoritates expressiores.

Tertio condicio auditorum, an sint litterati et discreti potentes discernere determinationes et eas comparare, an simplices quos oportet alteri parti credere, et etiam an utraque pars doctorum quoad omnia aequaliter nota est eis, an altera tantum. Et secundum hoc combinando praedicta varie tenentur conscientias suas ipsi auditores informare. Et secundum hoc est aliquando uni peccatum mortale exponere se dubio illi et periculo, et non alteri.

Si enim auditor peritus sit et novit statum doctoris qui sententiat contra partem periculosam habere omnes bonas condiciones praedictas aut plures ex eis quam alius, novit etiam rationes eius esse efficaciores et

expressiores auctoritates quas adducit, iste proculdubio exponens se illi periculo mortaliter peccat, quia quod agit non est ex fide sive conscientia, sed contra dictamen conscientiae et rationis rectae.

Si vero auditor simplex sit non potens discernere doctorum determinationes neque condiciones praedictas circa doctorem qui stat contra partem periculosam, sed novit probos esse illos qui sententiant contrarium, aut praesumit eos magis esse fide dignos, iste exponendo se illi periculo non peccat mortaliter, quia non reputat illud periculum, etsi sit in rei veritate. Quod si sit in rei veritate, licet non peccet exponendo se illi periculo, peccat tamen mortaliter faciendo quod regula fidei prohibet, licet occultum sit ei quia illud prohibet, quia huiusmodi ignorantia non est facti sed iuris, quae neminem excusat; nisi forte distinguendum sit inter ea quae pertinent ad principia legis naturalis, ut sunt illa quae sunt expressa in praeceptis decalogi, quae neminem habentem usum liberi arbitrii ignorare licet, et inter ea quae sunt post illa principia, et ex illis ductu rationis elicienda, quae forte licet aliquos simpliciores ignorare et maxime habentes ignorantiam invincibilem ex debilitate ingenii ad illa cognoscenda.

<AD ARGUMENTA>

250

Per hoc patet primum obiectum.

Ad secundum quod *«tunc multi essent in periculo mortalis peccati»*, dicendum quod ex casu propositae quaestionis non sunt aliqui in periculo mortalis peccati, nisi solum illi qui contra conscientiam illi periculo se exponunt, etsi forte sunt multi qui peccant ratione rei factae, utpote potentes ex se ipsis circa hoc veritatem diiudicare, non quia ille qui huiusmodi periculo se exponit semper duo ex hoc peccata incurrit, unum ex temeritate, aliud ex facto, sed quia etsi factum non esset mortale in veritate, propter temeritatem tamen in agendo contra conscientiam qua illud reputatur mortale, esset mortale.

QUAESTIO 34

UTRUM PECCATOR PAENITENS STATIM TENETUR CONFITERI

Sequuntur quaestiones pertinentes ad sanctificationem naturae, quae erant de pertinentibus ad sacramenta. Et erat unum pertinens ad sacramentum paenitentiae, utrum peccator paenitens statim tenetur confiteri; et aliud pertinens ad executionem sacramenti ordinis, utrum

religiosus per abbatem suum episcopo praesentatus ad curam et ab ipso institutus plus debet oboedire abbati revocanti ipsum a cura ad claustrum an episcopo praecipienti quod in cura sua persistat; et tertium pertinens ad effectum corporalem specierum in sacramento altaris vel Eucharistiae, utrum scilicet species sacramenti Eucharistiae nutrant; et quartum pertinens ad spirituales effectum communiter omnium sacramentorum, utrum in sacramentis Novae Legis sit virtus creativa gratiae.

Circa primum arguitur quod paenitens non tenetur statim confiteri, quia tunc non confitens statim, statim peccaret, quod est absurdum.

Contra: aliter sese exponit periculo, quia «non habemus *diem neque horam*».

<SOLUTIO>

Dicendum ad hoc quod paenitens, si statim ab hora paenitentiae habeat sacerdotem paratum cui possit confiteri — aliter enim confiteri non posset nec deberet —, aut ergo expectat tempus confitendi magis congruum sibi et opportunum secundum diversas circumstantias quae ad confitendum requiruntur, aut non. Si non, statim confiteri tenetur. Alias enim non esset vere paenitens, immo sacramentum paenitentiae sacramentalis quae per sacerdotis absolutionem confertur, contemnens; et ita cum magis bonum esset statim confiteri quam diutius expectare, et aequali facilitate posset statim confiteri et diutius expectare, immo si nulla esset opportunitas expectandi, iam non aequa facilitate, immo laboriose contemneret maius bonum quia bonum quod non potest esse sine mortali peccato, ut habitum est in quadam quaestione praecedente. Si sic, aut ergo instat tempus quo exponit se periculo quod possit ab ipso praecludere actum paenitendi, ut si ingressurus est mare tempestuosum aut bellum crudele aut aliquid huiusmodi, aut non instat tempus tale. Si primo modo, statim debet confiteri eadem de causa qua prius. Si secundo modo, non debet statim confiteri, sed potest expectare tempus magis opportunum, sed non transgredi tempus ab Ecclesia statutum, Extra de paenitentiis et remissionibus, cap.^o «Omnis utriusque sexus».

<AD ARGUMENTA>

Et per hoc patet responsio ad primum, quoniam non peccat statim non confitens nisi in casu.

Ad secundum dicendum quod «*non habemus diem neque horam*», verum est in certitudine, habemus tamen in rationabili coniectura secundum dispositionem status nostri ab interius et ab exterius, quam Deus acceptat, infra quam si iustus paenitens praeoccupatus fuerit, tamen in refrigerio erit.

QUAESTIO 35

UTRUM RELIGIOSUS PER ABBATEM SUUM EPISCOPO PRAESENTATUS AD CURAM ET AB EPISCOPO INSTITUTUS PLUS DEBET OBOEDIRE ABBATI REVOCANTI IPSUM A CURA AD CLAUSTRUM, AN EPISCOPO PRAECIPIENTI QUOD IN CURA SUA PERSISTAT

Circa secundum arguitur quod religiosus institutus in cura plus debet oboedire episcopo in remanendo in cura quam abbati in recedendo ab ipsa, quoniam semper potestati superiori plus oboediendum est. Potestas episcopi superior est. Ergo etc.

252

Contra: ei plus oboediendum est cui factum est votum de oboediendo, quam cui non est factum. Ergo religiosus ille, cum votum fecit de oboediendo abbati et non episcopo, ergo etc.

<SOLUTIO>

Dicendum quod unicuique superiori oboediendum est quantum ad eiusdem iurisdictionem et oboedientiam pertinet. Cum ergo quantum ad regimen animarum exercendum quilibet curatus, sive religiosus sive saecularis, ad iurisdictionem episcopi pertinet et ad eius oboedientiam, ita quod de iure communi nullus curatus potest curam suam *sine* episcopi *licentia* dimittere, ut Extra De renuntiatione «Admonet», a cura ergo eum revocante abbate, cui in hoc ad nullam oboedientiam est obligatus, et episcopo praecipiente stare in cura, cui ad hoc per oboedientiam est obligatus, oboedire debet episcopo et non abbati.

<AD ARGUMENTUM>

Per haec patent obiecta. Magis enim debet quilibet oboedire potestati superiori in eo quod pertinet ad eius oboedientiam, quam inferiori, ut dicit primum argumentum, et e converso inferiori magis in

eo quod pertinet ad eius oboedientiam, cuiusmodi est observantia regularis, quam superiori, nisi sit talis superior cui debeatur omnimoda oboedientia, cuiusmodi est summus Pontifex.

QUAESTIO 36

UTRUM SPECIES SACRAMENTI EUCHARISTIAE NUTRIANT

Circa tertium arguitur quod species in sacramento altaris non nutriant, quia non sunt substantiae; «*ex eisdem enim sumus et nutrimur*», ut dicitur II^o De generatione.

Contra est experimentum quod species sacramenti nutriant.

<SOLUTIO>

Oportet credere quia, secundum quod dicitur, hoc habet experimentum si in magna quantitate fieret consecratio. Et quod species illae huiusmodi virtutem habeant, hoc multum congruit aenigmati fidei, ne scilicet si nutrire non possent, experientia sensibilis doceret quod substantia quae ibi prius erat, translata esset. Quod solummodo ex fide tenendum est. Non solum ergo credere, sed simpliciter debemus ponere quod sic debet esse, quod scilicet species illae nutriant, ne carendo vi nutritiva fidei aenigma detegerent.

Sed quomodo nutriant, in hoc consistit difficultas tota. Et est manifestum quod, secundum quod concludit primum argumentum, non nutriunt naturaliter, quia non sunt nisi accidentia, et illud quod augmentat et nutrit debet esse in potentia tale secundum formam substantialem quale est in actu augmentabile et nutritibile, dicente PHILOSOPHO in I^o De generatione: «*Secundum quod est potentia utrumque, verbi gratia, quanta caro, augetur*». Purum autem accidens ad formam substantialem in potentia non est. Et iterum forma quaecumque ad formam non est in potentia, quia ipsa in se est actus quidam, sed quod est in potentia ad formam quamcumque non est nisi materia vel habens in se maximam partem sui per ipsam materiam. Sub speciebus autem illis non est omnino materia, quia translata est, ut fides tenet.

Ponendum est ergo quod species illae nutriant, sed quod supernaturaliter nutriant, ponendo scilicet quod divinitus et supernaturaliter a Deo data sit eis eadem vis in agendo et patiando quam haberent verus panis et verum vinum. Et ideo secundum illum eundem modum quo panis et vinum ponuntur nutrire, dicimus quod nutriunt illae species.

Et non restat videre nisi quomodo in speciebus illis sit possibilitas recipiendi in se talem virtutem. In eis enim quae Deus facit in rebus creatis supernaturaliter vel per ipsas, non restat videre nisi quomodo in ipsis possit fieri aut per ipsas. Deus enim in ipsis et per ipsas potest facere quidquid in ipsis et per ipsas potest fieri. Quod enim in ipsis vel per ipsas non potest fieri, hoc nec Deus per ipsas vel in ipsis potest facere, quia nec est fieri possibile occurrente contradictione, et ideo illud defectui nullius potentiae in Deo debet ascribi.

Circa modum igitur augmenti, et per id circa modum nutrimenti, quia simul fiunt, ut videbitur, sciendum quod sententia PHILOSOPHI in I^o De generatione est quod augmentum fit «*adveniente aliquo*». Et cum omne habens speciem in materia et materia est et species, ut caro et os, augmentum convenit augmentato «*secundum speciem, non autem secundum materiam*» et illud quo augetur oportet esse illud in potentia quod augetur, actu autem aliud, quo corrupto generatum est illud; verbi gratia, corrupta forma panis et vini et universaliter nutriti et augmentati. Nec differt haec generatio a generatione vera nisi quia non est secundum se separatim, sed in alio. Cum enim est separatim secundum se, est solum generatio, non nutritio neque augmentatio. Sed cum fit in alio, tunc non dicitur generatio sed nutritio et augmentatio, et hoc secundum 254 quod adveniens est in potentia utrumque eorum quae sunt in eo cui advenit, scilicet quid secundum formam substantialem et quantum; verbi gratia, caro quanta nutrit enim secundum quod est caro in potentia et auget secundum quod est in potentia quantum. Haec est in summa sententia PHILOSOPHI vera sed occulta.

Dicit tamen ALEXANDER: Quod «*augmentum fiat secundum formam et non secundum materiam*», inventum fuit ab ARISTOTELE non per viam rationis probantis, sed quia pauciora ad hoc videbantur sequi inconvenientia. Et secundum suam opinionem determinans modum augmenti dicit quod «*materia, quia est pars compositi, semper manens est in re, nec umquam secundum totum dissolvitur, quia aliter esset possibile formam separari*» et ipsa augmentatur et nutritur. Et ideo, ut dicit, ad hoc quod fiant nutritio et augmentum «*oportet quod in partibus augmentati et nutriti sit humiditas dispersa, cum qua admiscetur cibus adveniens, et quando mutabitur in naturam illius humiditatis, augetur figura partis per augmentum illius humiditatis in omnibus partibus et diminuitur per eius diminutionem et natura est quae conservat formam illius partis hora augmentati*». Et sumpsit hunc modum ex eo quod dicit PHILOSOPHUS quod «*oportet augmentum intelligere quemadmodum si quis mensurabit eadem mensura aquam*». Ipsa enim mensura tunc se habet sicut pars <ad> membrum dictum secundum formam et aqua ex ipsa fluens et refluens sicut pars secundum materiam; et sit mensura illa

vas de corio molli, cui si multum aquae infundatur multum extenditur et quando aliquid effluit contrahitur. Sic et membra principalia et formalia primo generata habent in se poros et concavitates recipientes humores implentes illas, per quarum ingressum diffunduntur formalia et egressum diminuuntur. Sed manifestum est quod in tali modo augmenti nihil subintrat intra substantiam augmenti, nisi sicut in vas continens, et sic nihil accrescit substantiae eius neque quantitati realiter nisi sicut corio cum modo extenditur, modo contrahitur, quod nec augmentum verum est, nec nutritio quam quaerimus.

Et ideo dicendum secundum AVERROEM quod ARISTOTELES dicens «*augmentum esse secundum formam et non secundum materiam, non vult dicere formam augeri secundum quod forma est; augmentum enim est secundum magnitudinem, forma autem est substantialis qualitas; sed id quod augetur non augetur secundum quod est quantum tantum, sed in eo quod est quantum habens formam*». Et est secundum ARISTOTELEM augmentum in re augmentata *secundum formam, non secundum materiam*, non quin utrumque simul et secundum materiam et formam extendatur tamquam subiectum augmenti, sed id quod augetur, in quantum augetur, debet esse permanens, sed non permanet nisi per formam. Unde «*non dixit ARISTOTELES quod augmentum est in materia sine forma vel e converso, sicut intellexit ALEXANDER, sed quod in omnibus partibus fit augmentum secundum formam non secundum materiam, quia partes in fluxu sunt secundum materiam, in permanentia autem secundum formam, et augmentum non est augmenti nisi in quantum est permanens*». Et cum hoc quod amplius est, quia non est augmentum in aucto nisi a virtute quam habet agendi in cibum et convertendi ipsum et uniendi sibi, actio autem omnis a forma est et pati a materia, et ideo augmentum non est augmentum nisi secundum actionem suae formae. Et sic secundum utrumque modum, etsi auctum augetur secundum materiam et secundum formam, proprie tamen quod augetur in eo est forma, non materia. Unde ut dicit AVERROES, «*Si imaginis unam mensuram quae aliquando crescit per id quod intrat et aliquando diminuitur conservando formam eius, recte imaginatur dispositionem formae in suo cremento respectu materiae, quod si materia cresceret principaliter, aut corpus intraret corpus aut praeeset vacuum, et esset augmentum per accumulationem*», quia materia ut materia nec ex se mansiva est nec activa.

Ad maiorem autem intellectum iam dictorum secundum PHILOSOPHOS circa augmentum et nutritionem, sciendum quod pars formalis quae proprie dicitur augeri in augmento habet formam in materia sibi determinatam in qua formatur, sumptam ex humido radicali et seminali, ex quo formatur totum corpus physicum organicum, cuius actus et perfectio est anima; cuius virtus existens in partibus sive membris agit in

humidum nutrimentale attractum et divisum in minutis foraminibus sive poris per omnes partes corporis, agit autem transmutando illam humiditatem a propria forma illam corrumpendo et formam suam ei imprimendo, ita quod si materia humiditatis illius separata maneret et separatim reciperet formae agentis impressionem, esset vera generatio. Nunc autem quia materiam illam unit suae materiae et illi unita subintrat formam illius praeeistentem, nutritio dicitur, non generatio. Unde quando humiditas illa in poris facta est necessitas vel quasi necessitas ut subintret formam membri, descinditur portio eius quae derivatur ad genitalia ut formetur in prolem, portio autem residua propria forma substantiali omnino exspoliatur sine omni educatione alterius de potentia materiae. Sed in instanti illius exspoliationis materia illa unitur materiae membri, et in illa forma illius informatur, et sic quasi mixtio quaedam fit ibi cibi cum cibato. In qua etiam exspoliatione formae substantialis exspoliatur cum suo accidenti et etiam quantitate usque ad potentiam per quam habet fieri augmentatio absque omni accumulatione et penetratione. Materia autem addita materiae cui advenit dat virtutem extensibilis maioris sub quantitate, manente aequali densitate, quod requiritur ad verum augmentum naturae, et sic materia illa adveniens, in quantum est in potentia quanta, ut scilicet potens subintrare quantitatem materiae cui advenit, auget, in quantum vero est in potentia caro potens subintrare formam carnis praecedentem, nutrit.

Non restat ergo difficultas quantum ad propositam quaestionem nisi quod in speciebus non est materia quae est in potentia quid et quantum, ut dictum est, materiae augmentabilis. Sed est dicendum quod species illae quoad accidentia quae subsistunt in se miraculose et habent in se virtutem nutriendi et augmentandi, sicut habuisse eorum subiecta, miraculose reducuntur in potentiam materiae illius, quemadmodum naturaliter fuissent reductae in illa sua materia in potentiam suae materiae, quae facta esset una materia cum materia nutriti; et sic recipit materia illa per accidentia illa reducta in eius potentiam idem esse sub forma sua substantiali, ut per ipsam fiant augmentatio et nutritio ad modum quo facta fuissent si materia aliqua eidem unita fuisset.

<AD ARGUMENTA>

Per haec patent obiecta.

QUAESTIO 37

UTRUM IN SACRAMENTIS NOVAE LEGIS SIT VIRTUS CREATIVA GRATIAE

Circa quartum arguitur quod in sacramentis Novae Legis sit virtus supernaturalis causativa gratiae; videmus enim quod ignis naturalis agit in animam separatam vel in angelum supernaturaliter ad causandum dolorem; quare, ut videtur, potest sacramentum corporaliter agere supernaturaliter in animam ad causandum gratiam.

In contrarium est quod tunc creatura crearet vel communicaret Deo, quia gratia non fit nisi per creationem, quod non tenet Ecclesia.

<SOLUTIO>

Dicendum ad hoc quod propter supereminentiam virtutis, quam necesse habemus secundum fidem ponere in sacramentis Novae Legis super sacramenta Veteris Legis, in hoc videlicet quod sacramenta Veteris Legis, quia non habebant adiutricem gratiam sicut sacramenta Novae Legis — occidere enim dicebantur et transgressores, sacramenta vero Novae Legis vivificare et iustificare secundum doctrinam APOSTOLI —, quaestio praesens a THEOLOGIS introducta est. Non est enim evidens in quo consistit illa virtutis supereminentia, nisi consistat in aliquo causando gratiam, de quo tamen multum dubium est utrum possit virtus scilicet sacramenti super hoc, cum sacramentum sit creatura sive creatum quid et gratia non causatur nisi per creationem, in creando autem potius creditur creaturam nihil omnino posse cooperari Creatori quam posse, licet credatur posse ministerium aliquod exhibere ut orationis vel alicuius talis, ordinans et disponens ad gratiae susceptionem, quae habetur per creationem, quod non solum creditur, immo rationabiliter asseritur, et hoc ratione sumpta et ex parte ipsius actus creandi generaliter et ex parte gratiae creatae specialiter. Ex parte autem creandi ratio est quia creatio est actio ex non-subiecto, hoc est ex nihilo, et omnis actio creaturae est ex subiecto susceptibili praesupposito, eo quod est potentiae finitae et productio ex nihilo omnino est opus potentiae infinitae, quia inter omnino nihilum et ens in actu est distantia infinita, quam non potest absolvere nisi potentia infinita; inter vero id quod est ens in potentia praecedens et ens in actu non est nisi distantia finita quae potest absolvi per agens finitum. Ex parte vero gratiae creandae, etsi non haberet esse per creationem, ratio est quia gratia, eo quod elevat animam ad esse quoddam supernaturale, necessario est effectus quidam supernaturalis, licet in se sit natura et creatura aliqua, in quem nulla creatura potest, quia virtus eius non est nisi virtus

naturalis, et nulla virtus naturalis potest in effectum supernaturalem, in quantum scilicet supernaturaliter habet fieri, licet in se sit natura aliqua neque potest ad ipsum etiam ullo modo attingere. In quo ergo consistat supereminentia sacramentorum Novae Legis, quod habent adiutricem assistentem gratiam super sacramenta Veteris Legis quae illam non habebant, cum non possit consistere in ipsam gratiam creando sive causando virtute sua naturali, utrum consistat in causando ipsam supernaturaliter et ad hoc habeat virtutem supernaturalem, secundum quod quaerit proposita quaestio. Et tenet communitas DOCTORUM, et in ipsis universalis Ecclesia quod sacramenta Veteris Legis nullo modo sunt effectiva gratiae praesentis, sed tantum signa significativa vel figurativa gratiae futurae, quae significatio quasi quaedam de futuris erat instructio, sacramenta vero Novae Legis non solum sunt significativa gratiae, non dico futurae sed praesentis, ut in hoc tantum ponamus differentiam sacramentorum Veteris Legis et Novae, sed quod simul sunt et signa gratiae praesentis et causa eius.

Quae tamen duo, scilicet esse signum et causam gratiae, non bene determinavit illa opinio ALIQUORUM quae dicebat quod sacramenta Novae Legis non sunt causa gratiae per virtutem aliquam eis inditam ipsam creando, sed quia Deo assistente sacramentis cum exhibentur, gratiam creando confert. Sed hoc modo sacramentum non est causa gratiae propter quam fit, immo sine qua non, et hoc non sicut sine qua non posset fieri, quemadmodum figura non posset imprimi cerae a sigillo nisi esset mollis, non tamen propter ipsam imprimitur, sed solum modo sine qua ordinavit, quasi ex quadam pactione sive statuto, ne imprimens eam imprimeret. Et sic quantum est ex se non agit, nisi quod gratiam praesentem esse significat, ut secundum hoc in modo significandi differant solummodo sacramenta Veteris Legis et Novae, quod scilicet illa significabant gratiam futuram, ista vero iam praesentem.

Quod quia est nimis modicum praeferre sacramenta Novae Legis sacramentis Legis Veteris, ideo est ALIORUM opinio quod sacramenta Novae Legis aliquid operantur in creando gratiam, non sicut per se agens et per formam in se existentem, quemadmodum actione naturali calidum calefacit et lucidum illuminat, sed sicut instrumentum motum ab agente per se, quemadmodum serra operatur in sectione lignorum regulari, quod non competit ei, nisi in quantum est artificialiter mota ab artifice.

Quod non potest stare, quoniam quodcumque aliquid co-operatur ad aliquem effectum, ut instrumentum in virtute principalis agentis, oportet quod habeat aliquam virtutem propriam in agendo illud, quemadmodum agit calidum in calido, praeter hoc quod agit generando

ut instrumentum in virtute agentis principalis, aut quod habeat in se aliquam dispositionem naturalem qua attingit effectum in agendo, quemadmodum serra secundum suam formam sive figuram habet dispositionem qua attingit ligna in dividendo ea. Cum ergo sacramenta Novae Legis non plus habeant propriam virtutem in agendo aliquid ad causandum gratiam, neque dispositionem sibi naturalem qua attingunt gratiam creatam, quam sacramenta Veteris Legis etiam supernaturaliter, quia quantumcumque esset supernaturaliter in esse productum, tamen aliqua creatura esset in natura sua, quae nullo modo attingere posset ad purum non-ens, quale est omne creabile, nullo ergo modo penes iam dictum modum plus sunt causa gratiae sacramenta Novae Legis quam Veteris.

Et ideo dicendum est quod sacramenta Novae Legis nullo modo aliquid agunt ad gratiam creandam, neque in creando attingunt eam plus quam sacramenta Veteris Legis, sed solum dicuntur esse causa gratiae praesentis, cuiusmodi sunt signa in hoc, quod sunt contentiva eius quod est per se causa creativa gratiae in quantum creat eam. Licet enim Deus, qui est creator gratiae, per essentiam et substantiam in omnibus sit, tamen quoad aliquem effectum est in una re, ita quod non in alia, secundum quod deitas existens in carne Christi per gratiam unionis ad tactum manus eius curabat leprosos, ut deitas dicatur illud egisse, non ut deitas tantum, sed ut existens in manu Christi, et per hoc quod illa existens in manu Christi curabat illum sicut agens principale, dicitur quia curabat ipsum manus Christi ut agens instrumentale, ut secundum hunc modum dicamus quod sacramenta Novae Legis sunt causa gratiae instrumentaliter, non quia aliquid agunt in producendo gratiam plus quam sacramenta Veteris Legis, sed quia Deus, ut existens est in ipsis de ipsis ad tactum eorum circa illos quibus administrantur, confert gratiam creando eam in ipsis. Et per hunc modum dicuntur esse instrumenta creativa gratiae, in quantum scilicet ad tactum eorum Deus existens in eis confert gratiam et similiter vasa gratiae, in quantum continent eum, qui est fons et origo a quo emanat gratia ut est in eis. Unde et illud sacramentum Novae Legis in quo Christus continetur corporaliter, habens sibi unitam divinitatem corporaliter, cuiusmodi est sacramentum altaris, praecipue dicitur sacramentum gratiae et contentivum et effectivum, alia vero sacramenta, in quantum aliquid virtutis eius participant in continendo, scilicet virtualiter, quod illud sacramentum praecipuum continet realiter, secundum quod aqua baptismi habet virtutem sanguinis Christi, propter quod secundum quod dicit APOSTOLUS, «*quotquot baptizati sumus*» «*in sanguine eius baptizati sumus*».

Et per hoc plane differunt sacramenta Novae Legis a sacramentis Veteris Legis, quoniam ad tactum sacramentorum Veteris Legis aut non dabatur regulariter gratia a Deo, sicut contingebat in aliis sacramentis eius a circumcissione, aut si aliquando dabatur, hoc non erat instrumentaliter ex parte tactus illius, sed ex devotione tangentis. Et ita dabatur a Deo non ut erat in illis sacramentis, sed ut erat in corde devoti. In sacramento vero circumcissionis, etsi regulariter ad tactum dabatur gratia a Deo, hoc erat solum modo quasi ex sola pactione habita cum Abraham, ad quam implendam Deus ut assistens sacramento dabat gratiam, non ut existens in ipso et de ipso; et sic neque illud sacramentum ullo modo dabat sive causabat gratiam instrumentaliter, sicut dant sive causant sacramenta Novae Legis, ut dictum est iam.

<AD ARGUMENTA>

Per iam dicta in parte patet ad obiectum.

Dicendum enim ad primum quod non est simile de agendo supernaturaliter ignem in animam vel angelum et creaturam in aliquid ad ipsum creandum, quoniam effectus ille passionis, quantumcumque supernaturaliter fit, in aliquid substratum fit ut supernaturaliter tamquam instrumentum virtute superiori possit illud attingere, actio autem quae est creatio in nullum substratum omnino fit, et ideo id nulla creatura omnino potest attingere, et per hoc neque ad ipsum creandum instrumentaliter agere, ut dictum est.

Ad secundum quod creatum creare vel coagere in creando ut agens principale vel aliqua dispositione sua attingendo creatum, in quantum creatur tamquam agens instrumentale, omnino est impossibile, ut dictum est. Creare tamen instrumentaliter id quod creatur tamquam continens in se creans principale, et ut de quo agit creatum, non est inconveniens creaturae, ut iam expositum est.

Expliciunt quaestiones de Quolibet magistri Henrici de Gandavo, archidiaconi Tornacensis quarto disputatae in scholis suis; et sunt 37 in universo.