

## OPERA OMNIA

### SANCTI THOMAE AQUINATIS

-----oOo-----

Textum electronicum praeparavit et indexavit  
Ricardo M. Rom n, S. R. E. Presbyterus  
Bonis Auris, MCMXCVIII

#### |\*DE\_TRINITATE IN BOETHII DE TRINITATE

##### |+PR Prooemium

###### PR1

Ab initio nativitatis investigabo et ponam in lucem scientiam illius, Sap. 6. Naturalis mentis humanae intuitus pondere corruptibilis corporis aggravatus in primae veritatis luce, ex qua omnia sunt facile cognoscibilia, defigi non potest. Unde oportet ut secundum naturalis cognitionis progressum ratio a posterioribus in priora deveniat et a creaturis in Deum, Rom. 1: invisibilia ipsius a creatura mundi etc.; Sap. 13: a magnitudine speciei creaturae etc.. Et hoc est quod dicitur iob 36: omnes homines vident eum, scilicet Deum, unusquisque intuetur procul. Creaturae enim, per quas naturaliter cognoscitur Deus, in infinitum ab ipso distant. Sed quia in his, quae procul videntur, facile visus decipitur, idcirco ex creaturis in Deum cognoscendum tendentes in errores multiplices inciderunt. Unde dicitur Sap. 14 quod creaturae Dei sunt muscipulae pedibus insipientium et in Psalmo: defecerunt scrutantes scrutinio. Et ideo Deus humano generi aliam tutam viam cognitionis providit, suam notitiam mentibus hominum per fidem infundens. Unde dicitur 1 Cor. 2: quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei, nobis autem revelavit Deus per spiritum suum.

Et hic est spiritus, quo efficimur credentes, 2 Cor. 4: habentes eundem spiritum fidei credimus, propter quod et loquimur. Sicut ergo naturalis cognitionis principium est creaturae notitia a sensu accepta, ita cognitionis desuper datae principium est primae veritatis notitia per fidem infusa. Et hinc est quod diverso ordine hinc inde proceditur Philosophi enim, qui naturalis cognitionis ordinem sequuntur, praeordinant scientiam de creaturis scientiae divinae, scilicet naturalem metaphysicam. Sed apud theologos proceditur e converso, ut creatoris consideratio considerationem praeveniat creaturae.

###### PR2

Hunc ergo ordinem secutus Boethius ea quae sunt fidei tractare intendens in ipsa summa rerum origine principium suae considerationis instituit, scilicet trinitate unius simplicis Dei. Unde ei competunt verba praemissa: ab initio nativitatis etc.. In quibus circa praesens opusculum, quod ad symmachum patricium urbis composuit, tria possunt notari, scilicet materia, modus et finis.

###### PR3

Materia siquidem huius operis est in una divina essentia trinitas personarum, quae consurgit ex prima nativitate, qua divina sapientia a patre aeternaliter generatur, Prov. 8: nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram; in Psalmo: ego hodie genui te. Quae quidem nativitas initium est cuiuslibet nativitatis alterius, cum ipsa sola sit perfecte naturam capiens generantis; aliae vero omnes imperfectae sunt, secundum quas genitum aut partem substantiae generantis accipit aut substantiae similitudinem. Unde oportet quod a praedicta nativitate omnis alia nativitas per quandam imitationem derivetur, Eph. 3: ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur. Et propter hoc filius dicitur primogenitus omnis creaturae, Col. 1, ut nativitatis origo et imitatio designetur, non eadem generationis ratio. Unde convenienter dicit: ab initio nativitatis; Prov. 8: Dominus possedit me in initio viarum suarum. Nec solum creaturarum est initium praedicta nativitas, sed etiam spiritus sancti, qui a generante genitoque procedit.

Per hoc autem quod non dicit: initium nativitatis investigabo, sed ab initio designatur quod in hoc nativitatis initio eius perscrutatio non finitur sed ab hoc incipiens ad alia procedit.

###### PR4

Eius namque doctrina in tres partes dividitur. Prima namque est de trinitate personarum, ex quarum processione omnis alia nativitas vel processio derivatur, in hoc quidem libro, qui prae manibus habetur, quantum ad id quod de trinitate et unitate sciendum est, in alio vero libro, quem ad iohannem diaconum ecclesiae Romanae scribit, de

modo praedicandi, quo utimur in personarum trinitate, qui sic incipit: quaero, an pater. Secunda vero pars est de processione bonarum creaturarum a Deo bono in libro, qui ad eundem iohannem conscribitur de hebdomadibus, qui sic incipit: postulas a me. Tertia vero pars est de reparatione creaturarum per Christum. Quae quidem in duo dividitur.

Primo namque proponitur fides, quam Christus docuit qua iustificamur, in libro qui intulatur de fide christiana, qui sic incipit: christianam fidem. Secundo explanatur, quid de Christo sentiendum sit, quomodo scilicet duae naturae in una persona convenient, et hoc in libro de duabus naturis in una persona Christi ad iohannem praedictum conscripto, qui sic incipit: anxie te quidem.

PR5

Modus autem de trinitate tractandi duplex est, ut dicit Augustinus in I de trinitate, scilicet per auctoritates et per rationes, quem utrumque modum Augustinus complexus est, ut ipsemet dicit. Quidam vero sanctorum patrum, ut Ambrosius et Hilarius, alterum tantum modum prosecuti sunt, scilicet per auctoritates. Boethius vero elegit prosequi per alium modum, scilicet per rationes, praesupponens hoc quod ab aliis per auctoritates fuerat prosecutum. Et ideo modus huius operis designatur in hoc quod dicit: investigabo, in quo rationis inquisitio designat Eccli. 39: sapientiam, scilicet trinitatis notitiam, antiquorum, scilicet quam antiqui sola auctoritate asseruerunt, exquiret sapiens, id est ratione investigabit. Unde in prooemio praemittit: investigatam diutissime quaestionem.

PR6

Finis vero huius operis est, ut occulta fidei manifestentur, quantum in via possibile est, Eccli. 24: qui elucidant me, vitam aeternam habebunt.

Et ideo dicit: ponam in lucem scientiam illius, iob 28: profunda fluviorum scrutatus est, et abscondita produxit in lucem.

Pars 1

PR1

Huic ergo operi prooemium praemittit, in quo tria facit. Primo breviter causas operis praelibat, in quo reddit auditorem docilem.

Secundo excusationem subiungit, in quo reddit auditorem benevolum, ibi: idcirco stilum etc.. Tertio ostendit sui operis originem et quasi subiect esse doctrinam Augustini, ex quo reddit auditorem attentum, ibi: vobis tamen etiam illud inspiciendum etc.. Proponit autem quattuor causas sui operis in prima parte. Primo materialem, cum dicit: investigatam diutissime quaestionem, scilicet de trinitate personarum unius Dei, in qua et difficultatem materiae insinuat, quae diutina investigatione indiguit, et studii diligentiam, qua ipse eam diutissime investigavit, ut intelligatur investigatam a nobis, quamvis etiam intelligi possit investigatam a pluribus, quia a principio nascentis ecclesiae haec quaestio ingenia fidelium maxime fatigavit.

PR2

Secundo tangit causam efficientem: et proximam sive secundariam in hoc quod dicit: quantum mentis nostrae igniculum, et primam sive principalem in hoc quod dicit: illustrare lux divina dignata est. Proxima siquidem causa huius investigationis fuit intellectus auctoris, qui recte igniculus dicitur. Ignis enim, ut dicit Dionysius 15 c. Caelestis hierarchiae, maxime competit ad significandas divinas proprietates, tum ratione subtilitatis, tum ratione luminis, tum ratione virtutis activae per calorem, tum ratione situs et motus. Quae quidem Deo maxime competunt, in quo est summa simplicitas et immaterialitas, perfecta claritas, omnipotens virtus et altissima sublimitas, Angelis autem mediocriter, sed humanis mentibus infimo modo, quarum propter corpus coniunctum et puritas inquinatur et lux obscuratur et virtus debilitatur et motus in suprema retardatur; unde humanae mentis efficacia recte igniculo comparatur.

Unde nec ad huius quaestionis veritatem inquirendam sufficit, nisi divina luce illustrata, et sic divina lux est causa principalis, humana mens causa secundaria.

PR3

Tertio tangit causam formalem in hoc quod dicit: formatam rationibus, et tangit modum agendi quantum ad tria. Primo quantum ad hoc quod argumentando processit; unde dicit: formatam rationibus.

Quaestio namque quamdiu probabilibus rationibus sub dubio exagitur, quasi informis est, nondum ad certitudinem veritatis pertingens, et ideo formata dicitur esse, quando ad eam ratio additur, per quam certitudo de veritate habetur. Et in hoc providit intelligentiae, quia quod credimus, debemus auctoritati, quod intelligimus, rationi, ut Augustinus dicit. Secundo in hoc quod non solum verbis disseruit, sed etiam scripto mandavit, unde dicit: litterisque mandatam. In quo providit memoriae. Tertio in hoc quod non ad praesentes per modum doctrinae, sed ad absentes per modum epistolae conscripsit. Sic enim etiam Aristoteles diversimode libros suos composuit, quosdam quidem ad praesentes, qui ab ipso audiebant - et hi libri dicuntur auditus, sicut dicitur liber de naturali auditu - quosdam autem ad absentes scribens, sicut liber de anima conscriptus esse significatur in I ethicorum, ubi nominantur exteriores sermones, ut Commentator Graecus ibidem dicit. Unde sequitur: offerendam vobis quasi maiori ad iudicandum communicandamque curavi quasi socio ad profectum. Et in hoc iudicium requirit; unde sequitur: tam vestri cupidus iudicii quam nostri studiosus inventi. Ex hoc enim quod fuit

studiosus ad inveniendum, praedictam quaestionem rationibus formavit; ex hoc vero quod fuit cupidus iudicii symmachi, ei formatam obtulit.

PR4

Quarto tangit causam finalem, cum dicit: qua in re quid mihi sit animi, id est quem finem intendam ex supra dicta re, quotiens excogitata animo de praedictis vel quibuscumque aliis stilo commendo, intelligi potest ex duobus, tum ex ipsa difficultate materiae, tum ex eo quod colloquor non multitudini, sed raris, scilicet sapientibus, id est vobis tantummodo. Non enim hunc librum scripsit, ut multitudini recitaret, quod quandoque fit propter vulgi favorem, sed tantummodo uni sapienti, unde sequitur: neque enim excitamur, scilicet ad scribendum famae iactatione, id est commendatione, et clamoribus vulgi, sicut poetae recitantes carmina in theatris, inanibus, quia tales clamores frequenter sine ratione sunt. Et sic removet finem inconvenientem et subiungit finem debitum, insinuans quidem finem principalem qui est interior, scilicet perceptio divinae veritatis, et explicans finem secundarium, scilicet iudicium sapientis, unde dicit: sed si quis est fructus exterior, quasi dicat: principa quidem me excitat fructus interior, sed si aliquis est exterior, hic non potest aliam sperare sententiam nisi materiae similem, id est convenientem quasi dicat: non aliud iudicium requiro pro fructu exteriori nisi qui deceat tantam materiam, de qua iudicium concedi non debet ignaviter pigris neque callide invidis, sed solum benevolo sapienti, unde sequitur: quocumque igitur a vobis deieci oculos, scilicet ad quoscumque respexi, non ad vos tantum considerationi meae occurrit, partim, id est in aliquibus, ignava, id est stulta, segnitias, id est pigritia, partim LI id est invidia, callidus, id est astutus ad nocendum, in tantum ut contumeliam videatur irrogare divinis tractatibus, qui haec, scilicet divina, proiecerit, id est inordinate exposuerit, talibus monstris hominum - monstra dicuntur homines qui in corpore humano cor gerunt bestiale, propter peccatum bestiis similes effecti in affectu - non agnoscenda potius quam conculcanda, quia non tam quaerunt cognoscere quam vituperare quaecumque dicuntur, propter invidiam; unde dicitur Matth. 7: nolite sanctum dare etc.. Alia littera: ne et ego si aliter facerem, videar etc.

Qui proiecerim etc..

PR5

Idcirco stilum etc.. Haec est secunda pars proemii, in qua subiungit excusationem. Et primo excusat operis difficultatem. Secundo operis imperfectionem, ibi: sed tantum a nobis etc.. Tangit autem triplicem difficultatem quam sponte huic operi adhibet. Prima est ex brevitate Scripturae, unde dicit: idcirco stilum brevitate contraho, secundum illud Horatii: brevis esse laboro, obscurus fio. Secunda est ex subtilibus rationibus quas inducit, et hoc est quod dicit: ex intimis disciplinis philoso sumpta, quae sunt disciplinae a sensibilibus abstrahentes, quarum principiis et conclusionibus utitur, ut metaphysicae et logicae. Tertia est ex novitate verborum, unde dicit: haec, scilicet sumpta, velo significatio novorum verborum. Quae quidem nova dicuntur vel quantum ad materiam istam, quia alii tractatores huius quaestionis talibus verbis usi non sunt, vel quantum ad eos qui legunt, qui talibus verbis non sunt assueti. Tres autem has difficultates addit quartae, quam supra tetigit, quae est materiae difficultas, ut ea, quae in hoc libro scribuntur, tantum sapientibus colloquatur, qui haec intelligere poterunt, sicut est auctor ipse et ille, ad quem liber conscribitur, alii vero, qui capere intellectu non possunt, a lectione excludantur. Non enim libenter leguntur quae possunt, a lectione excludantur. Non enim libenter leguntur quae non intelliguntur. Et quia ratio ex praecedentibus connectitur, ideo praemisit: idcirco, quod est nota conclusionis. Littera vero plana est.

PR6

Deinde cum dicit: sed tantum a nobis quaeri oportet etc., excusat operis defectum, quia scilicet non debet requiri ab eo in hoc opere plus certitudinis quam quantum humana ratio valet ad alta divinitatis conscendere.

Quod probat per locum a minori in aliis artibus, in quibus iste finis unicuique artificio constituitur ut tantum faciat, quantum humana ratio sinit. Non enim medicus semper curat, sed si nihil omittat de his quae facere debet, sine culpa erit, et similiter est in aliis artibus. Unde et in hoc opere, ubi est difficillima materia sensum humanae rationis excedens, magis debet auctori venia dari, si non ad perfectam certitudinem quaestionem deducat. Deinde cum dicit: vobis tamen, ostendit, cuius auctoritatem in scribendo sequatur, scilicet Augustini. Non ut ea tantum dicat quae in libro Augustini inveniuntur, sed quia ea quae Augustinus de trinitate dixit, scilicet quod in absolutis divinae personae conveniunt et in relativis distinguuntur, accipit quasi semina et principia, quibus utitur ad quaestionis difficultatem enodandam. Et sic ipsa veritatis explicatio per multas rationes sunt fructus ex seminibus Augustini in ipso provenientes. Qui autem sint convenientes et uberes, ei, ad quem scribit, inspiciendum committit ad propositam quaestionem accedens.

|+1 Quaestio 1

PR

Hic duplex quaestio incidit. Prima est de divinorum cognitione, secunda de eorum manifestatione.

Circa primum quaeruntur quattuor.

PR1

Primo. Utrum mens humana in cognitione veritatis nova illustratione divinae lucis indigeat.

PR2

Secundo. Utrum possit ad Dei notitiam pervenire.

PR3

Tertio. Utrum Deus sit primum quod a mente cognoscitur.

PR4

Quarto. Utrum ad divinae trinitatis cognitionem pervenire per se sufficiat.

#1 Articulus 1

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mens humana in cognitione cuiuslibet veritatis indigeat nova illustratione divinae lucis. 2 Cor. 3: non sumus sufficientes cogitare etc.. Sed perceptio veritatis non potest esse sine cogitatione. Ergo humana mens non potest veritatem aliquam cognoscere, nisi de novo illustretur a Deo.

AG2

Praeterea, facilius est ab alio veritatem addiscere quam per se ipsum eam inspicere. Unde qui per se ipsos sciunt praeferruntur illis, qui ab aliis addiscere possunt, in I ethicorum. Sed homo non potest ab aliis addiscere, nisi mens eius interius doceatur a Deo, ut dicit Augustinus in libro de Magistro et Gregorius in homilia Pentecostes. Ergo nec per se ipsum potest aliquis veritatem inspicere, nisi de novo mens eius illustretur a Deo.

AG3

Praeterea, sicut se habet oculus corporalis ad corpora intuenda, ita se habet intellectus ad intelligibilem veritatem conspiciendam, ut patet in III de anima. Sed oculus corporalis non potest videre corpora nisi illustratione solis materialis superveniente. Ergo nec intellectus humanus potest veritatem inspicere, nisi lumine solis invisibilis, qui est Deus, illustretur.

AG4

Praeterea, illi actus in nobis esse dicuntur, ad quos exercendos principia sufficientia in nobis habemus. Sed in nobis non est cognoscere veritatem, cum quandoque multi laborent ad veritatem cognoscendam, qui eam cognoscere nequeunt. Ergo non habemus sufficientia principia in nobis ad veritatem cognoscendam. Ergo oportet ad hoc, quod eam cognoscamus, ab exteriori nos iuvari, et sic idem quod prius.

AG5

Praeterea, magis dependet operatio mentis humanae a luce divina quam operatio creaturae sensibilis inferioris a luce corporis caelestis. Sed corpora inferiora quamvis habeant formas quae sunt principia naturalium operationum, non tamen possunt operationes suas perficere, nisi lumine solis et stellarum superveniente iuventur. Unde dicit Dionysius 4 c. De divinis nominibus quod lumen solis ad generationem visibilium corporum confert et ad vitam ipsa movet et nutrit et auget. Ergo nec menti humanae sufficit ad videndam veritatem naturale lumen, quod est quasi forma ipsius, nisi lumen aliud superveniat, scilicet divinum.

AG6

Praeterea, in omnibus causis ordinatis per se et non secundum accidens effectus non procedit a causa secunda nisi per operationem causae primae, ut patet in libro de causis. Sed mens humana ordinatur sub luce increata ordine essentiali et non accidentali. Ergo operatio mentis quae est eius effectus proprius, scilicet cognitio veritatis, non potest provenire ex ea nisi operante prima luce increata. Eius autem operatio non videtur alia esse nisi illustratio. Et sic idem quod prius.

AG7

Praeterea, sicut se habet voluntas ad bene volendum, ita se habet intellectus ad recte intelligendum. Sed voluntas non potest bene velle, nisi divina gratia adiuvetur, ut Augustinus dicit. Ergo nec intellectus potest veritatem intelligere, nisi divina luce illustretur.

AG8

Praeterea, illud, ad quod vires nostrae sufficiunt, irreprehensibiliter nostris viribus ascribimus, sicut currere vel aedificare. Sed reprehensibile est quod aliquis scientiam veritatis suo ascribit ingenio, quin immo iubemur illam Deo ascribere, secundum illud Eccli. Ult.: danti mihi sapientiam dabo gloriam. Ergo ad cognoscendam veritatem vires nostrae non sufficiunt. Et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra, mens humana illustrata est divinitus lumine naturali, secundum illud Psalmi: signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. Si ergo hoc lumen, quia creatum est, non sufficit ad veritatem conspiciendam, sed requirit novam illustrationem, pari ratione lumen superadditum non sufficet, sed indigebit alio lumine, et sic in infinitum, quod numquam compleri potest, et sic impossibile erit cognoscere aliquam veritatem. Ergo oportet stare in primo lumine, ut scilicet mens lumine naturali sine aliquo superaddito possit veritatem videre.

SC2

Praeterea, sicut visibile in actu sufficiens est ad hoc quod moveat visum, ita intelligibile actu sufficit ad movendum intellectum, si sit proportionatum. Sed mens nostra habet in se unde possit facere intelligibile actu, scilicet intellectum agentem, et tale intelligibile est ei proportionatum ergo non indiget aliqua nova illustratione ad hoc quod mens veritatem cognoscat.

SC3

Praeterea, sicut se habet lux corporalis ad visionem corporalem, ita se habet lux intellectualis ad visionem intellectus. Sed quaelibet lux corporalis quantumcumque sit parva facit aliquid videri corporaliter, ad minus se ipsam. Ergo et lux intelligibilis, quae est menti connaturalis, sufficit ad aliquam veritatem cognoscendam.

SC4

Praeterea, omnia opera artificialia ex cognitione alicuius veritatis dependent, cum eorum principium sit scientia. Sed quaedam opera artificialia sunt, in quae potest liberum arbitrium per se ipsum secundum Augustinum, ut aedificare domos et huiusmodi. Ergo et in aliquam veritatem cognoscendam sufficit mens sine nova illustratione divina.

CO1

Responsio. Dicendum quod haec est differentia inter virtutes activas et passivas quod passivae non possunt exire in actum propriae operationis, nisi moveantur a suis activis, sicut sensus non sentit, nisi moveatur a sensibili, sed virtutes activae possunt operari sine hoc quod ab alio moveantur, sicut patet in viribus animae vegetabilis.

Sed in genere intellectus invenitur duplex potentia: activa, scilicet intellectus agens, et passiva, scilicet intellectus possibilis. Quidam vero posuerunt quod solus intellectus possibilis erat potentia animae, intellectus vero agens erat quaedam substantia separata. Et haec est opinio Avicennae, secundum quam opinionem sequitur quod anima humana non possit in actum propriae operationis, quae est cognitio veritatis, exire, nisi exteriori lumine illustretur, illius scilicet substantiae separata quam dicit intellectum agentem.

CO2

Sed quia verba Philosophi in III de anima magis videntur sonare quod intellectus agens sit potentia animae et huic etiam auctoritas sacrae Scripturae consonat, quae lumine intelligibili nos insignitos esse profitetur, cui Philosophus comparat intellectum agentem, ideo in anima ponitur respectu intelligibilis operationis, quae est cognitio veritatis, et potentia passiva et potentia activa. Unde sicut aliae potentiae activae naturales suis passivis coniunctae sufficiunt ad naturales operationes, ita etiam anima habens in se potentiam activam et passivam sufficit ad perceptionem veritatis.

CO3

Cum autem quaelibet virtus activa creata finita sit, est eius sufficientia ad determinatos effectus limitata. Unde in alios effectus non potest, nisi nova virtus addatur. Sic ergo sunt quaedam intelligibiles veritates, ad quas se extendit efficacia intellectus agentis, sicut principia quae naturaliter homo cognoscit et ea quae ab his deducuntur; et ad haec cognoscenda non requiritur nova lux intelligibilis, sed sufficit lumen naturaliter inditum. Qaedam vero sunt ad quae praedicta principia non se extendunt, sicut sunt ea quae sunt fidei, facultatem rationis excedentia, et futura contingentia et alia huiusmodi; et haec cognoscere mens humana non potest, nisi divinitus novo lumine illustretur superaddito lumini naturali.

CO4

Quamvis autem non requiratur novi luminis additio ad cognitionem eorum ad quae ratio naturalis se extendit, requiritur tamen divina opera praeter operationem enim qua Deus rerum instituit naturas, singulis formas et virtutes proprias tribuens, quibus possent suas operationes exercere, operatur etiam in rebus opera providentiae omnium rerum virtutes ad actus proprios dirigendo et movendo. Ita enim universa creatura divinae gubernationi subicitur, sicut instrumenta subduntur gubernationi artificis et qualitates naturales virtutibus animae nutritivae, ut dicitur in II de anima. Unde sicut ex calore naturali sequitur opus digestionis secundum regulam, quam imponit calori vis digestiva, et omnes virtutes inferiorum corporum operantur, secundum quod moventur et diriguntur ex virtutibus corporum caelestium, ita omnes virtutes activae creatae operantur, secundum quod moventur et diriguntur a creatore. Sic ergo in omni cognitione veritatis indiget mens humana divina operatione, sed in naturalibus cognoscendis non indiget nova luce, sed solo motu et directione eius, in aliis autem etiam nova illustratione et quia de talibus Boethius hic loquitur, ideo dicit: quantum divina lux etc..

RA1

Ad primum ergo dicendum quod quamvis nihil simus sufficientes cogitare ex nobis sine Dei operatione, non tamen oportet quod in qualibet nostra cognitione novum lumen nobis infundatur.

RA2

Ad secundum dicendum quod secundum hoc Deus nos interius docet in naturalibus cognitis, quod lumen naturale in nobis causat et ipsum dirigit in veritatem, in aliis vero etiam novum lumen infundendo.

RA3

Ad tertium dicendum quod oculus corporalis ex illustratione solis materialis non consequitur lumen aliquod sibi connaturale, per quod possit facere visibilia in actu, sicut consequitur mens nostra ex illustratione solis increati. Et ideo oculus semper indiget exteriori lumine, non autem mens.

RA4

Ad quartum dicendum quod lumen intelligibile, ubi est purum sicut in Angelis, sine difficultate omnia cognita naturaliter demonstrat, ita quod in eis est omnia naturalia cognoscere. In nobis autem lumen intelligibile est obumbratum per coniunctionem ad corpus et ad vires corporeas, et ex hoc impeditur, ut non libere possit veritatem etiam naturaliter cognoscibilem inspicere, secundum illud Sap. 10: corpus quod corrumpitur etc.. Et

exinde est quod non est omnino in nobis veritatem cognoscere, scilicet propter impedimenta. Sed unusquisque magis vel minus habet hoc in potestate, secundum quod lumen intelligibile est in ipso purius.

RA5

Ad quintum dicendum quod corpora inferiora, quamvis indigeant ad hoc quod operentur ut moveantur a corporibus caelestibus, non tamen indigent ad proprias operationes efficiendas quod novas formas ab eis recipiant. Et similiter non oportet quod mens humana, quae movetur a Deo ad cognoscendum naturaliter cognita, nova luce perfundatur.

RA6

Ad sextum dicendum quod, sicut dicit Augustinus VIII super Genesim, sicut aer illuminatur a lumine praesente, quod si fuerit absens continuo tenebratur, ita et mens illuminatur a Deo. Et ideo etiam lumen naturale in anima semper Deus causat, non aliud et aliud, sed idem; non enim est causa fieri eius solum, sed etiam esse illius. In hoc ergo continue Deus operatur in mente, quod in ipsa lumen naturale causat et ipsum dirigit, et sic mens non sine operatione causae primae in operationem suam procedit.

RA7

Ad septimum dicendum quod voluntas numquam potest bene velle sine divino instinctu, potest autem bene velle sine gratiae infusione, sed non meritorie. Et similiter intellectus non potest sine divino motu veri quamcumque cognoscere, potest autem sine novi luminis infusione, quamvis non ea quae naturalem cognitionem excedunt.

RA8

Ad octavum dicendum quod eo ipso quod Deus in nobis lumen naturale conservando causat et ipsum dirigit ad videndum, manifestum est quod perceptio veritatis praecipue sibi debet ascribi, sicut operatio artis magis attribuitur artifici quam serrae.

|#2 Articulus 2

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus nullo modo possit cognosci a nobis.

Illud enim, quod in summo gradu nostrae cognitionis nobis ignotum remanet, nullo modo est a nobis cognoscibile. Sed in perfectissimo gradu nostrae cognitionis Deo non coniungimur nisi quasi ignoto, ut dicit Dionysius 1 c. Mysticae theologiae. Ergo Deus nullo modo est a nobis cognoscibilis.

AG2

Praeterea, omne quod cognoscitur per aliquam formam cognoscitur.

Sed, sicut dicit Augustinus, Deus omnem formam nostri intellectus subterfugit. Ergo nullo modo est a nobis cognoscibilis.

AG3

Praeterea, cognoscentis et cognoscibilis oportet esse aliquam proportionem, sicut et potentiae cuiuslibet ad suum obiectum. Sed inter intellectum nostrum et Deum nulla potest esse proportio, sicut nec inter finitum et infinitum. Ergo intellectus nullo modo potest Deum cognoscere.

AG4

Praeterea, cum potentia et actus reducantur in idem genus, utpote quae dividunt omnia genera entis, nulla potentia potest in actum, qui est extra genus suum, sicut sensus non potest cognoscere substantiam intelligibilem. Sed Deus est extra omne genus. Ergo non potest aliquo intellectu cognosci qui sit in aliquo genere. Sed noster intellectus est huiusmodi. Ergo etc..

AG5

Praeterea, remoto primo necesse est omnia consequentia removeri.

Sed primum intelligibile est quiditas rei; unde quod quid est dicitur esse obiectum proprium intellectus in III de anima, et quid est est medium demonstrandi an est et omnes alias rei condiciones. Sed de Deo non possumus scire quid est, ut Damascenus dicit. Ergo nihil de illo possumus cognoscere.

SC1

Sed contra est quod dicitur Rom. 1: invisibilia Dei etc..

SC2

Praeterea, Ier. 10: in hoc gloriatur qui gloriatur scire et nosse me. Sed hoc esset inanis gloria, nisi eum cognoscere possemus.

Ergo Deum cognoscere possumus.

SC3

Praeterea, nihil diligitur nisi cognitum, ut patet per Augustinum in libro de trinitate. Sed Deum diligere iubemur. Ergo eum cognoscere possumus; non enim nobis praecipitur impossibile.

CO1

Responsio. Dicendum quod dupliciter aliqua res cognoscitur. Uno modo per formam propriam, sicut oculus videt lapidem per speciem lapidis. Alio modo per formam alterius similem sibi, sicut cognoscitur causa per similitudinem effectus et homo per formam suae imaginis.

Per formam autem suam aliquid dupliciter videtur. Uno modo per formam quae est ipsa res, sicut Deus se cognoscit per essentiam suam et etiam Angelus se ipsum. Alio modo per formam quae est ab ipso, sive sit abstracta ab ipso, quando scilicet forma immaterialior est quam res, sicut forma lapidis abstrahitur a lapide; sive sit impressa intelligenti ab eo, utpote quando res est simplicior quam similitudo per quam cognoscitur, sicut Avicenna dicit quod intelligentias cognoscimus per impressiones earum in nobis. Quia igitur intellectus noster secundum statum viae habet determinatam habitudinem ad formas, quae a sensu abstrahuntur, cum comparetur ad phantasmata sicut visus ad colores, ut dicitur in III de anima, non potest ipsum Deum cognoscere in hoc statu per formam quae est essentia sua, sed sic cognoscetur in patria a beatis.

CO2

Similitudo etiam quaecumque impressa ab ipso in intellectum humanum non sufficeret ad hoc quod faceret eius essentiam cognosci, cum in infinitum excedat quamlibet formam creatam, ratione cuius intellectui per formas creatas pervius non potest esse Deus, ut Augustinus dicit.

Nec etiam in statu huius viae cognoscitur Deus a nobis per formas pure intelligibiles, quae sint aliqua similitudo ipsius propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata, ut dictum est. Unde relinquitur quod solummodo per effectus formam cognoscatur. Effectus autem est duplex: quidam, qui adaequatur virtuti suae causae, et per talem effectum cognoscitur plenarie virtus causae, et per consequens quiditas ipsius; alius effectus est, qui deficit a praedicta aequalitate, et per talem effectum non potest comprehendi virtus agentis et per consequens nec essentia eius; sed cognoscitur tantum de causa quod est. Et sic se habet cognitio effectus ut principium ad cognoscendum de causa an est, sicut se habet quiditas ipsius causae, cum per suam formam cognoscitur. Hoc autem modo se habet omnis effectus ad Deum. Et ideo non possumus in statu viae pertingere ad cognoscendum de ipso nisi quia est. Et tamen unus cognoscentium quia est alio perfectius cognoscit, quia causa tanto ex effectu perfectius cognoscitur, quanto per effectum magis apprehenditur habitudo causae ad effectum.

CO3

Quae quidem habitudo in effectu non pertingente ad aequalitatem suae causae attenditur secundum tria, scilicet secundum progressionem effectus a causa et secundum hoc quod effectus consequitur de similitudine suae causae et secundum hoc quod deficit ab eius perfecta consecutione.

Et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est non pertingat, sed an est solum. Primo, secundum quod perfectius cognoscitur eius efficacia in producendo res.

Secundo, prout nobiliorum effectuum causa cognoscitur, qui cum eius similitudinem aliquam gerant, magis eminentiam eius commendant.

Tertio in hoc quod magis ac magis cognoscitur elongatus ab omnibus his, quae in effectibus apparent. Unde dicit Dionysius in libro de divinis nominibus quod cognoscitur ex omnium causa et excessu et ablatione.

CO4

In hoc autem profectu cognitionis maxime iuvatur mens humana, cum lumen eius naturale nova illustratione confortatur; sicut est lumen fidei et doni sapientiae et intellectus, per quod mens in contemplatione supra se elevari dicitur, in quantum cognoscit Deum esse supra omne id, quod naturaliter comprehendit. Sed quia ad eius essentiam videndam penetrare non sufficit, dicitur in se ipsam quodammodo ab excellenti lumine reflecti, et hoc est quod dicitur Gen. 32 super illud: vidi Dominum facie ad faciem, in Glossa Gregorii: visus animae, cum in Deum intenditur, immensitatis coruscatione reverberatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod secundum hoc dicimur in fine nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscere, quia tunc maxime mens in cognitione profecisse invenitur, quando cognoscit eius essentiam esse supra omne quod apprehendere potest in statu viae, et sic quamvis maneat ignotum quid est, scitur tamen quia est.

RA2

Ad secundum dicendum quod ex hoc quod Deus omnem formam intellectus subterfugit, apparet quod non potest cognosci quid est, sed solum an est, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum quod proportio nihil aliud est quam quaedam habitudo duorum ad invicem convenientium in aliquo, secundum hoc quod conveniunt aut differunt. Possunt autem intelligi esse convenientia dupliciter. Uno modo ex hoc quod conveniunt in eodem genere quantitatis aut qualitatis, sicut habitudo superficiei ad superficiem aut numeri ad numerum, in quantum unum excedit aliud aut aequatur ei, vel etiam calorem ad calorem, et sic nullo modo potest esse proportio inter Deum et creaturam, cum non convenient in aliquo genere. Alio modo possunt intelligi convenientia ita quod convenient in aliquo ordine, et sic attenditur proportio inter materiam et formam, faciens et factum et alia huiusmodi, et talis proportio requiritur inter potentiam cognoscentem et cognoscibile, cum cognoscibile sit quasi actus potentiae cognoscentis.

Et sic etiam est proportio creaturae ad Deum ut causati ad causam et cognoscentis ad cognoscibile, sed propter infinitum excessum creatoris super creaturam non est proportio creaturae ad creatorem, ut recipiat influentiam ipsius secundum totam virtutem eius, neque ut ipsum perfecte cognoscat, sicut ipse se ipsum perfecte cognoscit.

RA4

Ad quartum dicendum quod intellectus et intelligibile sunt unius generis, sicut potentia et actus. Deus autem, quamvis non sit in genere intelligibilium, quasi sub genere comprehensum, utpote generis naturam participans, pertinet tamen ad hoc genus ut principium. Eius etiam effectus non sunt extra genus intelligibilium, unde et hic per effectus et in patria per essentiam cognosci potest. Praeterea, intelligibile videtur magis dici per remotionem quam per positionem. Ex hoc enim est unumquodque intelligibile quod est a materia immune vel separatum. Negationes autem in divinis verificantur, quamvis affirmationes sint incompactae, ut Dionysius dicit 2 c. Caelestis hierarchiae.

RA5

Ad quintum dicendum quod quando aliquid non cognoscitur per formam suam, sed per effectum suum, forma effectus supplet locum formae ipsius rei; nam ex ipso effectu scitur an causa sit.

#3 Articulus 3

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod primum, quod a mente cognoscitur, sit Deus.

Illud enim, in quo omnia alia cognoscuntur et per quod de omnibus quae cognoscimus iudicamus, est primo cognitum a nobis, sicut lux est primo nota oculo quam ea, quae per lucem videntur, et principia intellectui prius quam conclusiones. Sed omnia in prima veritate cognoscuntur et per ipsam de omnibus iudicamus, ut Augustinus dicit in libro de trinitate et de vera religione. Ergo prima veritas, scilicet Deus, est id quod primo a nobis cognoscitur.

AG2

Praeterea, quando sunt plures causae ordinatae, prima causa prius influit in causatum quam causa secunda et ultimo dimittit ipsum, ut habetur in libro de causis. Sed cum scientia humana sit causata a rebus, scibile vel intelligibile est menti humanae causa intelligendi. Ergo primum intelligibilium primo influet in ipsam. Sed influxus intelligibilis in intellectum, in quantum huiusmodi, est ut intelligatur. Ergo Deus, qui est primum intelligibilium, ab intellectu nostro primo intelligitur.

AG3

Praeterea, in omni cognitione, in qua ea quae sunt priora et simpliciora primo cognoscuntur, id, quod est primum et simplicissimum, primo cognoscitur. Sed in cognitione humana ea, quae prius occurrunt, sunt priora et simpliciora, ut videtur, quia ens est illud quod primo cadit in cognitione humana, ut Avicenna dicit; esse autem est primum inter creata. Ergo cognitioni humanae primo occurrit Deus, qui est simpliciter primum et simplicissimum.

AG4

Praeterea, finis, qui est ultimus consecutione, est primus in intentione.

Sed Deus est ultimus finis humanae voluntatis, ad quem omnes alii fines ordinantur. Ergo est primus in intentione. Sed hoc non potest esse, nisi sit cognitus. Ergo illud quod primo occurrit cognoscendum est Deus.

AG5

Praeterea, illud, quod non indiget aliqua praecedenti operatione ad hoc quod circa ipsum sit operatio alicuius operantis, prius cadit sub operatione illius operantis quam hoc quod indiget aliqua operatione alia, sicut lignum iam dolatum prius cadit sub operatione facientis scamnum quam lignum adhuc dolandum. Sed res sensibiles indigent quod abstrahantur a materia per intellectum agentem, antequam intelligantur ab intellectu possibili. Deus autem per se ipsum est maxime a materia separatus. Ergo ipse prius intelligitur ab intellectu possibili quam res sensibiles.

AG6

Praeterea, naturaliter cognita et quae non possunt intelligi non esse sunt illa quae primo nostrae cognitioni occurrunt. Sed cognitio existendi Deum naturaliter est omnibus inserta, ut dicit Damascenus.

Nec potest Deus cogitari non esse, ut dicit Anselmus.

Ergo Deus est primum quod a nobis cognoscitur.

SC1

Sed contra, secundum Philosophum omnis nostra cognitio a sensu ortum habet. Sed Deus est maxime remotus a sensu. Ergo ipse non est a nobis primo, sed ultimo cognitus.

SC2

Praeterea, secundum Philosophum ea, quae sunt posteriora secundum naturam, sunt priora quoad nos, et minus nota secundum naturam sunt magis nota quoad nos. Sed creaturae sunt posteriores et minus notae secundum naturam quam ipse Deus. Ergo Deus est posterius notus quoad nos.

SC3

Praeterea, illud quod promittitur ut ultimum praemium non est primum quod praecedit omnia merita. Sed cognitio Dei promittitur nobis ut ultimum praemium omnis cognitionis et actionis. Ergo Deus non est primo a nobis cognitus.

CO1



Responsio. Dicendum quod quidam dixerunt quod primum, quod a mente humana cognoscitur etiam in hac vita, est ipse Deus qui est veritas prima, et per hoc omnia alia cognoscuntur. Sed hoc apparet esse falsum, quia cognoscere Deum per essentiam est hominis beatitudo, unde sequeretur omnem hominem beatum esse. Et praeterea, cum in divina essentia omnia quae dicuntur de ipsa sint unum, nullus erraret circa ea, quae de Deo dicuntur, quod experimento patet esse falsum. Et iterum ea, quae sunt primo in cognitione intellectus, oportet esse certissima, unde intellectu certus est se ea intelligere, quod patet in proposito non esse. Repugnat etiam haec positio auctoritati Scripturae quae dicit exodi 3: non videbit me homo et vivet.

CO2

Unde alii dixerunt quod essentia divina non est primo cognitum a nobis in via, sed influentia lucis ipsius, et secundum hoc Deus est primum quod a nobis cognoscitur. Sed hoc etiam stare non potest, quia prima lux divinitus influxa in mente est lux naturalis per quam constituitur vis intellectiva. Haec autem lux non est primo cognita a mente neque cognitione qua sciatur de ea quid est, cum multa inquisitione indigeat ad cognoscendum quid est intellectus; neque cognitione qua cognoscitur an est, quia intellectum nos habere non percipimus, nisi in quantum percipimus nos intelligere, ut patet per Philosophum in IX ethicorum.

Nullus autem intelligit se intelligere, nisi in quantum intelligit aliquod intelligibile. Ex quo patet quod cognitio alicuius intelligibilis praecedit cognitionem qua aliquis cognoscit se intelligere et per consequens cognitionem qua aliquis cognoscit se habere intellectum, et sic influentia lucis intelligibilis naturalis non potest esse primum cognitum a nobis, et multo minus quaelibet alia influentia lucis.

CO3

Et ideo dicendum est quod primo cognitum homini potest accipi dupliciter: aut secundum ordinem diversarum potentialium aut secundum ordinem obiectorum in una potentia. Primo quidem modo, cum cognitio intellectus nostri tota derivetur a sensu, illud, quod est cognoscibile a sensu, est prius notum nobis quam illud, quod est cognoscibile ab intellectu, scilicet singulare vel sensibile intelligibili.

Alio modo, scilicet secundum alium modum cuilibet potentiae est cognoscibile primo suum proprium obiectum. Cum autem in intellectu humano sit potentia activa et passiva, obiectum potentiae passivae, scilicet intellectus possibilis, erit illud, quod est actum per potentiam activam, scilicet intellectum agentem, quia potentiae passivae debet respondere proprium activum. Intellectus autem agens non facit intelligibilia formas separatas quae sunt ex se ipsis intelligibiles, sed formas quas abstrahit a phantasmatis, et ideo huiusmodi sunt, quae primo intellectus noster intelligit.

CO4

Et inter haec illa sunt priora, quae primo intellectui abstrahenti occurrunt.

Haec autem sunt quae plura comprehendunt vel per modum totius universalis vel per modum totius integralis, et ideo magis universalia sunt primo nota intellectui et composita componentibus, ut diffinitum partibus diffinitionis. Et secundum quod quaedam imitatio intellectus est in sensu, qui etiam quodammodo abstracta a materia recipit, etiam apud sensum singularia magis communia sunt primo nota, ut hoc corpus quam hoc animal. Unde patet quod Deus et aliae substantiae separatae nullo modo possunt esse prima intellecta, sed intelliguntur ex aliis, ut dicitur Rom. 1: invisibilia etc..

RA1

Ad primum ergo dicendum quod ex verbis illis Augustini et similibus non est intelligendum quod ipsa veritas increata sit proximum principium, quo cognoscimus et iudicamus, sed quia per lumen, quod est eius similitudo, nobis inditum cognoscimus et iudicamus. Nec hoc lumen habet aliquam efficaciam nisi ex prima luce; sicut in demonstrationibus secunda principia non certificant nisi ex virtute primorum. Nec tamen oportet quod etiam ipsum lumen inditum sit primo a nobis cognitum. Non enim eo alia cognoscimus sicut cognoscibili quod sit medium cognitionis, sed sicut eo quod facit alia esse cognoscibilia. Unde non oportet quod cognoscatur nisi in ipsis cognoscibilibus, sicut lux non oportet quod primo videatur ab oculo nisi in ipso colore illustrato.

RA2

Ad secundum dicendum quod non omnium causarum ordinarum est influentia unius rationis in ultimum effectum. Unde non oportet quod primum intelligibile hoc modo influat in intellectum nostrum quod intelligatur, sed quod praestet intelligendi virtutem. Vel dicendum quod quamvis Deus sit in ordine intelligibilium primum simpliciter, non tamen est primum in ordine intelligibilium nobis.

RA3

Ad tertium dicendum quod quamvis illa, quae sunt prima in genere eorum quae intellectus abstrahit a phantasmatis, sint primo cognita a nobis, ut ens et unum, non tamen oportet quod illa quae sunt prima simpliciter, quae non continentur in ratione proprii obiecti, sicut et ista.

RA4

Ad quartum dicendum quod quamvis Deus sit ultimus finis in consecutione et primus in intentione appetitus naturalis, non tamen oportet quod sit primus in cognitione mentis humanae quae ordinatur in finem, sed in cognitione ordinantis, sicut et in aliis quae naturali appetitu tendunt in finem suum. Cognoscitur tamen a principio et intenditur in quadam generalitate, prout mens appetit se bene esse et bene vivere, quod tunc solum est ei, cum Deum habet.

RA5

Ad quintum dicendum quod substantiae separatae quamvis abstractione non indigeant ad hoc quod intelligantur, tamen non sunt intelligibiles per lumen intellectus agentis, unde non primo ab intellectu nostro cognoscuntur. Intelligibile enim per huiusmodi lumen est obiectum intellectus, sicut visibile per lumen corporale est obiectum visus.

RA6

Ad sextum dicendum quod Deum esse, quantum est in se, est per se notum, quia sua essentia est suum esse - et hoc modo loquitur Anselmus - non autem nobis qui eius essentiam non videmus. Sed tamen eius cognitio nobis innata esse dicitur, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse.

|#4 Articulus 4

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod per rationem naturalem mens ad cognitionem divinae trinitatis sufficiat. Quidquid enim convenit enti in quantum ens, oportet maxime in primo ente inveniri. Sed trinitas convenit enti in quantum ens, cum in omnibus entibus inveniat, eo quod omnia habeant modum, speciem et ordinem, ut Augustinus dicit. Ergo naturali ratione sciri potest quod in Deo sit trinitas.

AG2

Praeterea, nulla perfectio Deo est subtrahenda. Sed ternarius est numerus perfectionis omnis rei, ut dicitur in I caeli et mundi.

Ergo trinitas Deo est attribuenda, et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, omnis inaequalitas ad aequalitatem reducitur priorem sicut multitudo ad unitatem. Sed inter Deum et primum ens creatum est inaequalitas. Ergo oportet praecedere aliquam aequalitatem, quae cum non sit nisi plurium, oportet esse aliquam pluralitatem in divinis.

AG4

Praeterea, omne aequivocum reducitur ad univocum. Sed exitus creaturae a Deo est aequivocus. Ergo oportet ante hunc ponere processionem univocam, qua Deus procedit a Deo, ex qua trinitas personarum consequitur.

AG5

Praeterea, nullius boni sine consortio potest esse iucunda possessio.

Sed in Deo est ab aeterno iucundissima boni possessio. Ergo habet aeternum consortium, quod non est nisi divinarum personarum, quia nulla creatura est aeterna. Ergo oportet in deitate personas plures ponere.

AG6

Praeterea, quod Deus sit intelligens, ratione naturali haberi potest.

Sed ex hoc quod est intelligens sequitur quod verbum concipiat, quia hoc est omni intelligenti commune. Ergo naturali ratione cognosci potest quod sit filii generatio et eadem ratione amoris processio.

AG7

Praeterea, Richardus de sancto victore dicit in I de trinitate: credo sine dubio quoniam ad quorumlibet explanationem, quae necesse est esse, non modo probabilia, verum etiam necessaria argumenta non deerunt. Sed Deum esse trinum et unum est necesse, quia est aeternum.

Ergo ad hoc sunt etiam rationes necessariae. Et sic idem quod prius.

AG8

Praeterea, Platonicus non habuerunt notitiam de Deo nisi per rationem.

Sed ipsi posuerunt ad minus duas personas, scilicet Deum patrem et mentem ab ipso genitam, quae omnium rerum rationes continet, quod nos de filio dicimus. Ergo ratione naturali potest pluralitas personarum cognosci.

AG9

Praeterea, Philosophus dicit in I caeli et mundi: per hunc quidem numerum adhibuimus nos ipsos magnificare Deum creatorem.

Et sic idem quod prius.

AG10

Praeterea, de Deo nullatenus in statu viae possumus cognoscere quid est, sed solum an est. Cognoscimus autem aliquo modo Deum esse trinum et unum, quia per fidem. Ergo hoc non pertinet ad quid est Dei, sed ad an est. Sed an est de Deo possumus ratione naturali ostendere.

Ergo et Deum esse trinum et unum ratione naturali sciri potest.

SC1

Sed contra, fides est de non apparentibus rationi, ut patet Hebr. 11.

Sed Deum esse trinum et unum est articulus fidei. Ergo ad hoc videndum ratio non sufficit.

SC2

Praeterea, omnis ratio naturalis ex primis principiis naturaliter cognitis efficaciam habet. Sed Deum esse trinum et unum non potest deduci ex principiis naturaliter cognitis, quae a sensu accipiuntur, cum in sensibilibus nihil

simile inveniatur, ut sint tria supposita unius essentia ergo Deum esse trinum et unum non potest sciri per rationem.

SC3

Praeterea, Ambrosius dicit: mihi impossibile est generationis scire secretum, mens deficit, vox silet non solum mea, sed et Angelorum.

Ergo ratio naturalis non sufficit ad cognoscendam generationem divinam, et per consequens nec trinitatem personarum.

CO

Responsio. Dicendum quod Deum esse trinum et unum est solum creditum, et nullo modo potest demonstrative probari, quamvis ad hoc aliquales rationes non necessariae nec multum probabiles nisi credenti haberi possint. Quod patet ex hoc quod Deum non cognoscimus in statu viae nisi ex effectibus, ut ex praedictis patere potest. Et ideo naturali ratione de Deo cognoscere non possumus nisi hoc quod percipitur de ipso ex habitudine effectuum ad ipsum, sicut illa quae designant causalitatem ipsius et eminentiam super causata et quae remouent ab ipso imperfectas condiciones effectuum. Trinitas autem personarum non potest percipi ex ipsa causalitate divina, cum causalitas sit communis toti trinitati. Nec etiam dicitur secundum remotionem. Unde nullo modo demonstrative probari potest Deum esse trinum et unum.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod ea, quae in creaturis sunt plura, in Deo sunt unum secundum rem. Et ideo quamvis in quolibet ente creato inveniatur aliqua trinitas, ex hoc tamen non potest necessario concludi quod in Deo sint aliqua tria nisi secundum rationem, et haec pluralitas non sufficit ad personarum distinctionem.

RA2

Ad secundum dicendum quod perfectio ternarii invenitur in Deo etiam secundum essentiae unitatem, non quod ipsa essentia numeretur, sed quia virtute continet omnis numeri perfectionem, ut dicitur in arithmetica Boethii.

RA3

Ad tertium dicendum quod etiam remota distinctione personarum est aequalitas in divinis, secundum quod eius potentia suae sapientiae adaequatur.

Vel potest dici quod in aequalitate est duo considerare, scilicet pluralitatem suppositorum, inter quae attenditur relatio, et unitatem quantitatis quae est ratio aequalitatis. Reductio ergo inaequalitatis ad aequalitatem non fit ratione pluralitatis suppositorum, sed ratione causae, quia sicut unitas est causa aequalitatis, ita inaequalitatis causa est pluralitas. Et ideo oportet quod causa aequalitatis sit ante causam inaequalitatis, non quod ante quaelibet inaequalia sint aliqua aequalia.

Alias oporteret in ordine numerorum esse aliquid ante unitatem et dualitatem, quae sunt inaequalia, vel in ipsa unitate inveniri pluralitatem.

RA4

Ad quartum dicendum quod quamvis omne aequivocum reducatur ad univocum, non tamen oportet quod generatio aequivoca reducatur ad generationem univocam, sed ad generans quod est in se univocum.

In rebus enim naturalibus videmus quod generationes aequivocae sunt priores generationibus univocis, eo quod causae aequivocae habent influentiam supra totam speciem, non autem causae univocae, sed solum supra unum individuum, unde sunt quasi instrumenta causarum aequivocarum, sicut corpora inferiora corporum caelestium.

RA5

Ad quintum dicendum quod ex hoc homo non potest habere vitam iucundam sine consortio, quia non habet in se unde sibi quantum ad omnia sufficiat. Et propter hoc animalia, quae habent in se singula, unde sibi sufficiant, consortium vitae non requirunt, sed sunt solitaria. Deus autem maxime est sibi sufficiens, unde remota distinctione personarum adhuc manet in eo summa iucunditas.

RA6

Ad sextum dicendum quod in Deo idem est intelligens et intellectum, et ideo non oportet quod ex hoc quod intelligit ponatur in ipso aliquid conceptum realiter distinctum ab ipso, sicut est in nobis. Trinitas autem personarum requirit realem distinctionem.

RA7

Ad septimum dicendum quod intellectus illius verbi apparet ex hoc quod sequitur: quamvis contingat nostram industriam latere. Omnia ergo necessaria in se ipsis sunt vel per se ipsa nota vel per alia cognoscibil non tamen oportet quod ita sit quoad nos. Unde non possumus ad omnia necessaria probanda secundum nostram industriam rationem necessariam invenire.

RA8

Ad octavum dicendum quod Platoniorum positio nihil facit ad propositum secundum rei veritatem, quamvis videatur facere secundum verba. Non enim posuerunt Platonici quod illa mens esset eiusdem essentiae cum Deo patre, sed quod esset quaedam alia substantia separata ab ipso procedens, et tertiam ponebant animam mundi, ut patet per Macrobius. Et quia omnes substantias separatas deos nominabant, inde est quod has dicebant tres deos, ut dicit Augustinus X de civitate Dei. Quia tamen non ponebant aliquid spiritui sancto simile, sicut patri et filio - anima enim mundi non est nexus aliorum duorum secundum eos, sicut spiritus sanctus patris et filii - ideo

dicuntur in tertio signo defecisse, id est in cognitione tertiae personae. Vel dicendum, sicut communiter dicitur, quod cognoverunt duas personas quantum ad appropriata potentiae et sapientiae, non quantum ad propria. Bonitas autem, quae spiritui sancto appropriatur, maxime respicit effectus quos illi non cognoverunt.

RA9

Ad nonum dicendum quod Aristoteles non intendit dicere quod Deus esset magnificandus ut trinus et unus, sed quia ternario sacrificiorum et orationum ab antiquis honorabatur propter ternarii numeri perfectionem.

RA10

Ad decimum dicendum quod omnia, quae in Deo sunt, sunt una eius simplex essentia, sed ea, quae in ipso sunt unum, in intellectu nostro sunt multa, et propter hoc intellectus noster potest apprehendere unum istorum sine altero. Inde est quod in statu viae de nullo eorum possumus cognoscere quid est, sed solum an est, et contingit quod cognoscatur, an est unum eorum et non alterum; sicut si aliquis cognosceret, an sit sapientia in Deo, non autem an in ipso sit omnipotentia. Et similiter potest ratione naturali sciri an Deus sit, non tamen an sit trinus et unus.

|+2 Quaestio 2

Prologus

PR

Deinde quaeritur de manifestatione divinae cognitionis. Et circa hoc quaeruntur quattuor.

PR1

Primo. Utrum divina liceat investigando tractare.

PR2

Secundo. Utrum de divinis possit esse aliqua scientia.

PR3

Tertio. Utrum in scientia fidei quae est de Deo liceat rationibus philosophici et auctoritatibus uti.

PR4

Quarto. Utrum sint obscuris et novis verbis divina velanda.

#1 Articulus 1

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod divina investigare non liceat argumentando.

Eccli. 3: altiora te ne quaesieris, et fortiora te ne scrutatus fueris. Sed divina maxime sunt homine altiora, et praecipue ea quae fidei sunt. Ergo huiusmodi scrutari non licet.

AG2

Praeterea, poena non infertur nisi pro culpa. Sed, sicut dicitur Prov. 25, perscrutator maiestatis opprimetur a gloria. Ergo perscrutari ea quae ad divinam maiestatem pertinent est illicitum.

AG3

Praeterea, Ambrosius dicit: tolle argumenta, ubi fides quaeritur.

Sed in divinis, et maxime circa trinitatem, praecipue requiritur fides.

Ergo in hac materia non licet per argumenta veritatem investigare.

AG4

Praeterea, Ambrosius dicit de generatione divina loquens: scrutari non licet mysteria superna; licet scire quod natus sit, non licet discutere quomodo natus sit. Ergo eadem ratione nihil eorum quae ad trinitatem pertinent licet argumentis investigare.

AG5

Praeterea, sicut dicit Gregorius in homilia octavae Paschae, fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum.

Sed malum est meritum fidei evacuare. Ergo non licet rationibus de his quae sunt fidei perscrutari.

AG6

Praeterea, omnis honorificentia Deo debetur. Sed secreta per silentium honorificantur; unde dicit Dionysius in fine caelestis hierarchiae: super nos secretum silentio honorificantes. Et huic consonat quod dicitur in Psalmo secundum litteram Hieronymi: tibi silet laus, Deus, id est ipsum silentium est laus tua. Ergo debemus a perscrutatione divinatorum silere.

AG7

Praeterea, nullus movetur ad infinitum, ut Philosophus dicit in I caeli et mundi, quia omnis motus est propter consecutionem finis, qui non invenitur in infinito. Sed Deus in infinitum distat a nobis. Cum ergo perscrutatio sit quidam rationis motus in id quod perscrutatur, videtur quod divina perscrutari non debeamus.

SC1

Sed contra est quod dicitur 1 Petr. 3: parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae in vobis est fide.

Sed hoc non potest esse, nisi ea quae sunt fidei argumentis perscrutentur.

Ergo perscrutatio per argumenta de his quae sunt fidei est necessaria.

SC2

Praeterea, ut dicitur Tit. 1, ad episcopum requiritur, ut sit potens exhortari in doctrina sana et contradicentes revincere. Sed contradicentes fidei non possunt repelli nisi argumentis. Ergo in his quae sunt fidei argumentis oportet uti.

SC3

Praeterea, Augustinus dicit in I de trinitate: adiuvante Domino Deo nostro suscipiamus et eam quam flagitant rationem quod trinitas sit unus Deus. Ergo rationibus de trinitate potest homo perscrutari.

SC4

Praeterea, Augustinus contra felicianum: quia non nimis inconvenienter duo ista discernis, cum ratione praemissa etiam testimoni non omittis, fateor secuturum quod ipse probaveris, scilicet quod rationibus et auctoritatibus utar. Et sic idem quod prius.

CO1

Responsio. Dicendum quod cum perfectio hominis consistat in coniunctione ad Deum, oportet quod homo ex omnibus quae in ipso sunt, quantum possibile est, ad divina annitatur, ut intellectus contemplationi et ratio inquisitioni divinorum vacet, secundum illud Psalmi: mihi adhaerere Deo bonum est. Et ideo Philosophus in X ethicorum excludit dictum quorundam qui dicebant quod homo non debeat se intromittere de rebus divinis, sed solum de humanis, sic dicens: oportet autem non secundum suadentes humana sapere hominem entem neque mortalia mortalem, sed in quantum contingit immortale facere et omnia facere ad vivere secundum optimum eorum quae in ipso.

CO2

Tripliciter tamen contingit in hoc peccare. Primo ex praesumptione qua scilicet aliquis sic ea scrutatur quasi ea perfecte comprehensurus, et horum praesumptio arguitur iob 12: forsitan vestigia Dei comprehendes et omnipotentem usque ad perfectum reperies? et Hilarius dicit: ne te inseras in illud secretum et arcanum inopinabilis nativitatis; ne te immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens, sed intellige incomprehensibilia esse. Secundo ex hoc quod in his quae sunt fidei ratio praecedat fidem, non fides rationem, dum scilicet aliquis hoc solum vult credere quod ratione potest invenire, cum debeat esse e converso; unde Hilarius: credendo incipe, scilicet inquire, percurrere, persiste. Tertio ultra modum suae capacitatis ad divinorum perscrutationem se ingerendo, unde dicitur Rom. 12: non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem, unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei. Non enim omnes eandem mensuram sunt consecuti, unde aliquid est ultra modum unius quod non est ultra modum alterius.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod illa dicuntur homine altiora quae capacitatem eius excedunt, non quae sunt digniora secundum naturam; quia his quae sunt digniora, quanto homo magis servato suo modo intendit, tanto magis perficitur. Sed si etiam in minimis considerandis aliquis modum suae capacitatis excedat, de facili incidit in errorem; unde Glossa ibidem dicit: haeretici duobus modis fiunt, scilicet cum de creatore vel de creaturis ultra modum intendentes in errores incidunt et a veritate recedunt.

RA2

Ad secundum dicendum quod perscrutari est quasi ad finem scrutari.

Hoc autem illicitum et praesumptuosum est, ut aliquis sic scrutetur divina quasi ad finem comprehensionis perventurus.

RA3

Ad tertium dicendum quod ubi quaeritur fides, argumenta tolluntur quae fidei adversantur et eam praecedere conantur, non illa quae ipsam modo debito sequuntur.

RA4

Ad quartum dicendum quod non licet hoc modo scrutari superna mysteria, ut ad eorum comprehensionem intentio habeatur, quod patet ex hoc quod sequitur: licet scire quod natus sit, non licet discutere quomodo natus sit. Ille enim modum nativitatis discutit, qui quaerit scire quid sit illa nativitas, cum de divinis possimus scire quia sunt, non quid sunt.

RA5

Ad quintum dicendum quod duplex est humana ratio. Una demonstrativa cogens intellectum ad consensum, et talis ratio non potest haberi de his quae fidei sunt, sed potest haberi ad evacuandum ea quae fidem esse impossibilem asserunt. Quamvis enim ea quae sunt fidei demonstrari non possint, non tamen possunt demonstrative improbari. Si autem talis ratio ad probanda ea quae sunt fidei induceretur, evacuetur meritum fidei, quia iam assentire his non esset voluntarium, sed necessarium.

Ratio autem persuasoria sumpta ex aliquibus similitudinibus ad ea quae sunt fidei inducta non evacuat fidei rationem; quia non facit ea esse apparentia, cum non fiat resolutio in prima principia quae intellectu videntur. Nec iterum meritum fidei evacuat, quia non cogit intellectum ad consensum, unde assensus remanet voluntarius.

RA6

Ad sextum dicendum quod Deus honoratur silentio, non quod nihil de ipso dicatur vel inquiretur, sed quia quidquid de ipso dicamus vel inquireamus, intelligimus nos ab eius comprehensione defecisse, unde dicitur Eccli. 43: glorificantes Dominum quantumcumque potueritis, supervalebit adhuc.

RA7

Ad septimum dicendum quod cum Deus in infinitum a creatura distet, nulla creatura movetur in Deum, ut ipsi adaequetur vel recipiendo ab ipso vel cognoscendo ipsum. Hoc ergo, quod in infinitum a creatura distat, non est terminus motus creaturae. Sed quaelibet creatura movetur ad hoc quod Deo assimiletur plus et plus quantum potest. Et sic etiam humana mens semper debet moveri ad cognoscendum de Deo plus et plus secundum modum suum. Unde dicit Hilarius: qui pie infinita persequitur, etsi non contingat aliquando, tamen semper proficiet prodeundo.

#2 Articulus 2

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod de divinis quae fidei subsunt scientia esse non possit.

Sapientia enim contra scientiam dividitur. Sed sapientia est divinorum.

Non ergo scientia.

AG2

Praeterea, ut dicitur in I posteriorum, in qualibet scientia oportet de subiecto praesupponere quid est. Sed de Deo nullo modo possumus scire quid est, ut dicit Damascenus. Ergo de Deo non potest esse scientia.

AG3

Praeterea, cuiuslibet scientiae est partes et passiones sui subiecti considerare. Sed Deus, cum sit forma simplex, nec partes habet in quas dividatur nec passionibus aliquibus subici potest. Ergo de Deo non

AG4

Praeterea, in qualibet scientia ratio praecedit assensum. Demonstratio enim facit in scientiis scibilibus assentire. Sed in his quae fidei sunt oportet esse e converso, scilicet quod assensus fidei praecedat rationem, ut dictum est. Ergo de divinis praecipue quae fide capiuntur non potest esse scientia.

AG5

Praeterea, omnis scientia procedit ex principiis per se notis, quae quisque probat audita, aut ex principiis quae ab his fidem habent.

Sed articuli fidei, qui sunt prima principia in fide, non sunt huiusmodi, quia neque sunt per se nota neque ad principia per se nota resolvi possunt demonstrative, ut dictum est. Ergo de divinis quae fide tenentur non potest esse scientia.

AG6

Praeterea, fides est de non apparentibus. Sed scientia est de apparentibus, quia per scientiam apparent ea quae in scientia traduntur.

Ergo de divinis quae fide tenentur non potest esse scientia.

AG7

Praeterea, cuiuslibet scientiae principium est intellectus, quia ex intellectu principiorum venit in scientiam conclusionum. Sed in his, quae sunt fidei, intellectus non est principium, sed finis, quia, ut dicitur Is. 7, nisi credideritis, non intelligetis. Ergo de divinis quae fidei sunt non potest esse scientia.

SC1

Sed contra est quod Augustinus dicit XII de trinitate: huic scientiae tribuo illud tantum quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, defenditur, roboratur. Ergo de his quae sunt fidei est scientia.

SC2

Praeterea, hoc idem videtur per hoc quod dicitur Sap. 10: dedit illi scientiam sanctorum, quod de alia intelligi non potest nisi de ea qua sancti ab impiis discernuntur, quae est scientia fidei.

SC3

Praeterea, apostolus de cognitione fidelium loquens 1 Cor. 8 dicit: sed non omnium est scientia, et sic idem quod prius.

CO1

Responsio. Dicendum quod cum ratio scientiae consistat in hoc quod ex aliquibus notis alia necessario concludantur, hoc autem de divinis contingat, constat quod de divinis potest esse scientia. Sed divinorum notitia dupliciter potest aestimari. Uno modo ex parte nostra, et sic nobis cognoscibilia non sunt nisi per res creatas, quarum cognitionem a sensu accipimus. Alio modo ex natura ipsorum, et sic ipsa sunt ex seipsis maxime cognoscibilia, et quamvis secundum modum suum non cognoscantur a nobis, tamen a Deo cognoscuntur et a beatis secundum modum suum.

CO2

Et secundum hoc de divinis duplex scientia habetur. Una secundum modum nostrum, qui sensibilibus principia accipit ad notificandum divina, et sic de divinis Philosophi scientiam tradiderunt, philosophiam primam scientiam divinam dicentes. Alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum se ipsa

capiantur, quae quidem perfecte in statu viae nobis est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter se ipsam.

CO3

Et sicut Deus ex hoc, quod cognoscit se, cognoscit alia modo suo, id est simplici intuitu, non discurrendo, ita nos ex his, quae per fidem capimus primae veritati adhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum discurrendo de principiis ad conclusiones, ut sic ipsa, quae fide tenemus, sint nobis quasi principia in hac scientia et alia sint quasi conclusiones. Ex quo patet quod haec scientia est altior illa scientia divina, quam Philosophi tradiderunt, cum ex altioribus procedat principiis.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod sapientia non dividitur contra scientiam, sicut oppositum contra suum oppositum, sed quia se habet ex additione ad scientiam. Est enim sapientia, ut dicit Philosophus in VI ethicorum, caput omnium scientiarum, regulans omnes alias in quantum de altissimis principiis est; propter quod etiam dea scientiarum dicitur in principio metaphysicae et multo magis haec quae non solum de altissimis, sed ex altissimis est. Sapientis autem est ordinare, et ideo ista scientia altissima, quae omnes alias regulat et ordinat, sapientia dicitur, sicut in artibus mechanicis sapientes dicimus illos qui alios regulant, ut architectores; scientiae vero nomen aliis inferioribus relinquitur et secundum hoc scientia dividitur contra sapientiam sicut proprium contra diffinitionem.

RA2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, quando causae cognoscuntur per suos effectus, effectus cognitio supplet locum cognitionis quiditatis causae, quae requiritur in illis scientiis quae sunt de rebus quae per se ipsas cognosci possunt; et sic non oportet ad hoc quod de divinis scientiam habeamus, quod praesciatur de eo quid est. Vel potest dici quod hoc ipsum quod scimus de eo quid non est supplet locum in scientia divina cognitionis quid est; quia sicut per quid est distinguitur res ab aliis, ita per hoc quod scitur quid non est.

RA3

Ad tertium dicendum quod partes subiecti in scientia non solum sunt intelligendae partes subiectivae vel integrales, sed partes subiecti dicuntur omnia illa quorum cognitio requiritur ad cognitionem subiecti, cum omnia huiusmodi non tractentur in scientia, nisi in quantum habent ordinem ad subiectum. Passiones etiam dicuntur quaecumque de aliquo probari possunt, sive negationes sive habitudines ad aliquas res. Et talia multa de Deo probari possunt et ex principiis naturaliter notis et ex principiis fidei.

RA4

Ad quartum dicendum quod in qualibet scientia sunt aliqua quasi principia et aliqua quasi conclusiones. Ratio ergo quae inducitur in scientiis praecedit assensum conclusionum, sed sequitur assensum principiorum, cum ex eis procedat. Articuli autem fidei in hac scientia non sunt quasi conclusiones, sed quasi principia quae etiam defenduntur ab impugnantibus, sicut Philosophus in IV metaphysicae disputat contra negantes principia, et manifestantur per aliquas similitudines, sicut principia naturaliter nota per inductionem, non autem ratione demonstrativa probantur.

RA5

Ad quintum dicendum quod etiam in scientiis humanis traditis sunt quaedam principia in quibusdam earum quae non sunt omnibus nota, sed oportet ea supponere a superioribus scientiis, sicut in scientiis subalternatis supponuntur et creduntur aliqua a scientiis superioribus, et illa non sunt per se nota nisi superioribus scientibus. Et hoc modo se habent articuli fidei, qui sunt principia huius scientiae, ad cognitionem divinam, quia ea quae sunt per se nota in scientia, quam Deus habet de se ipso, supponuntur in scientia nostra et creduntur ei nobis haec indicanti per suos nuntios, sicut medicus credit physico quattuor esse elementa.

RA6

Ad sextum dicendum quod apparentia scientiae procedit ex apparentia principiorum; quoniam scientia non facit apparere principia, sed ex hoc, quod apparent principia, facit apparere conclusiones. Et per hunc modum scientia, de qua loquimur, non facit apparere ea de quibus est fides, sed ex eis facit apparere alia per modum quo de primis certitudo habetur.

RA7

Ad septimum dicendum quod cuiuslibet scientiae principium est intellectus semper quidem primum, sed non semper proximum, immo aliquando est fides proximum principium scientiae. Sicut patet in scientiis subalternatis, quia earum conclusiones sicut ex proximo principio procedunt ex fide eorum quae supponuntur a superiori scientia, sed sicut a principio primo ab intellectu superioris scientis, qui de his creditis certitudinem per intellectum habet. Et similiter huius scientiae principium proximum est fides, sed primum est intellectus divinus, cui nos credimus, sed finis fidei est nobis, ut perveniamus ad intelligendum quae credimus, sicut si inferior sciens addiscat superioris scientis scientiam, et tunc fiet et intellecta vel scita, quae prius erant tantummodo credita.

### #3 Articulus 3

#### AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in his quae sunt fidei non liceat philosophicis rationibus uti. 1 Cor. 1: non misit me Christus baptizare, sed evangelizare, non in sapientia verbi, Glossa: in doctrina Philosophorum. Et super illud: ubi inquisitor huius saeculi? dicit Glossa: inquisitor est qui naturae secreta rimatur, tales non recipit Deus inter praedicatores. Et super illud 2 c.: sermo meus et praedicatio mea fuit non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, dicit Glossa: etsi persuasibilia fuerunt verba mea, non tamen per humanam sapientiam, ut verba pseudoapostolorum. Ex quibus omnibus videtur quod in his quae sunt fidei non liceat rationibus philosophicis uti.

#### AG2

Praeterea, Is. 15 super illud: nocte vastata est Ar, dicit Glossa: Ar, id est adversarius, scilicet scientia saecularis, quae adversaria est Deo. Ergo scientia saeculari in his quae Dei sunt uti non debemus.

#### AG3

Praeterea, Ambrosius dicit: sacramentum fidei a philosophicis argumentis est liberum. Ergo ubi de fide agitur, Philosophorum rationibus et dictis uti non licet.

#### AG4

Praeterea, Hieronymus refert in epistula ad eustochium virginem se in visione verberatum divino iudicio fuisse pro eo quod in libris legerat ciceronis, et qui astabant precabantur ut veniam tribueret adolescenti exacturus deinde cruciatum, si gentilium libros aliquando legisset; unde obtestans nomen Dei clamavit: Domine, si umquam habuero saeculares codices, si legero, te negavi. Si ergo non licet in eis studere et legere, multo minus licet eis in divinis tractatibus uti.

#### AG5

Praeterea, saecularis sapientia frequenter in Scriptura per aquam significatur sapientia vero divina per vinum. Sed Is. 1 vituperabuntur caupones aquam vino miscentes. Ergo vituperandi sunt doctores qui sacrae doctrinae philosophica documenta admiscent.

#### AG6

Praeterea, sicut dicit Hieronymus in Glossa Osee 2, cum haereticis nec nomina debemus habere communia. Sed haeretici utuntur ad fidei corruptionem philosophicis documentis, ut habetur in Glossa Prov. 7 et Is. 15. Ergo catholici eis in suis tractatibus uti non debent

#### AG7

Praeterea, sicut quaelibet scientia habet principia propria, ita et sacra doctrina, scilicet articulos fidei. Sed in aliis scientiis non rec proceditur, si assumantur alterius scientiae principia, sed oportet in unaquaque ex propriis principiis procedere, secundum doctrinam Philosophi in I posteriorum. Ergo nec in sacra doctrina recte proceditur, si quis ex documentis Philosophorum procedit.

#### AG8

Praeterea, si alicuius doctrina in aliquo repudiatur, eius auctoritas invalida est ad aliquid confirmandum; unde dicit Augustinus quod si in sacra Scriptura concesserimus aliquid esse falsitatis, peribit eius auctoritas ad fidei confirmationem. Sed sacra doctrina in multis doctrinam Philosophorum repudiat, quia in multis errasse inveniuntur. Ergo eorum auctoritas non est efficax ad aliquid confirmandum.

#### SC1

Sed contra est quod apostolus Tit. 1 epimenidis poetae versiculo usus est dicens: Cretenses semper mendaces, malae bestiae, ventres pigri, et 1 Cor. 15 verbis menandri: corrumpunt bonos mores colloquia prava, et Athenis usus est verbis arati: ipsius, scilicet Dei, et genus sumus, ut habetur Act. 17. Ergo et aliis divinae Scripturae doctoribus licet philosophicis argumentis uti.

#### SC2

Praeterea, Hieronymus in epistula ad magnum urbis Romae oratorem enumeratis pluribus sacrae Scripturae doctoribus ut basilio, Gregorio et quibusdam aliis subiungit: qui omnes in tantum Philosophorum doctrinis atque sententiis suos refenserunt libros, ut nescias, quid in eis primum mirari debeas, utrum eruditionem saeculi vel scientiam Scripturarum. Quod non fecissent, si non licuisset vel inutile fuisset.

#### SC3

Praeterea, Hieronymus in epistula ad pammachium de dormitione Paulinae: si adamaveris mulierem captivam, id est sapientiam saecularem, et eius pulchritudine captus fueris, decalva eam, et illecebras crinium atque ornamenta verborum cum tenacibus unguibus seca, lava eam prophetali nitro, et requiescens cum illa dicito: sinistra eius sub capite meo, et dextera illius amplexabitur me, et multos tibi captiva fetus dabit, ac de Moabitude efficietur tibi Israelites. Ergo fructuosum est ut aliquis sapientia saeculari utatur.

#### SC4

Praeterea, Augustinus dicit in II de trinitate: non ero segnis ad inquirendam substantiam Dei sive per Scripturam sive per creaturam.

Sed cognitio de creaturis in philosophia proponitur. Ergo non est inconveniens quod aliquis in sacra doctrina rationibus philosophicis utatur.



SC5

Praeterea, Augustinus in II de doctrina christiana: Philosophi autem qui dicuntur si qua forte vera et fidei nostrae accomoda dixerunt, non solum formidanda non sunt, sed ab eis tamquam iniustus possessoribus in usum nostrum vindicanda. Et sic idem quod prius.

SC6

Praeterea, Daniel 1 super illud: proposuit autem Daniel etc., dicit Glossa: si quis imperitus mathematicae artis contra mathematicos scribat aut expers philosophiae contra Philosophos agat, quis etiam ridendus vel ridendo non rideat? sed oportet quandoque doctorem sacrae Scripturae contra Philosophos agere. Ergo oportet eum philosophia uti.

CO1

Responsio. Dicendum quod dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt; unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis rationis divinitus nobis inditum. Et quamvis lumen naturale mentis humanae sit insufficiens ad manifestationem eorum quae manifestantur per fidem, tamen impossibile est quod ea, quae per fidem traduntur nobis divinitus, sint contraria his quae sunt per naturam nobis indita. Oporteret enim alterum esse falsum; et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus nobis esset auctor falsitatis, quod est impossibile. Sed magis cum in imperfectis inveniatur aliqua imitatio perfectorum, in ipsis, quae per naturalem rationem cognoscuntur, sunt quaedam similitudines eorum quae per fidem sunt tradita.

CO2

Sicut autem sacra doctrina fundatur supra lumen fidei, ita philosophia fundatur supra lumen naturale rationis; unde impossibile est quod ea, quae sunt philosophiae, sint contraria his quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis. Continent tamen aliquas eorum similitudines et quaedam ad ea praeambula, sicut natura praeambula est ad gratiam. Si quid autem in dictis Philosophorum invenitur contrarium fidei, hoc non est philosophia, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis. Et ideo possibile est ex principiis philosophiae huiusmodi errorem refellere vel ostendendo omnino esse impossibile vel ostendendo non esse necessarium. Sicut enim ea quae sunt fidei non possunt demonstrative probari, ita quaedam contraria eis non possunt demonstrative ostendi esse falsa, sed potest ostendi ea non esse necessaria.

CO3

Sic ergo in sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necesse est in fide scire, ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum et alia huiusmodi vel de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit. Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut Augustinus in libro de trinita utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum trinitatem. Tertio ad resistendum his quae contra fidem dicuntur sive ostendendo ea esse falsa sive ostendendo ea non esse necessaria.

CO4

Tamen utentes philosophia in sacra doctrina possunt dupliciter errare.

Uno modo in hoc quod utantur his quae sunt contra fidem, quae non sunt philosophiae, sed corruptio vel abusus eius, sicut Origenes fecit.

Alio modo, ut ea quae sunt fidei includantur sub metis philosophiae, ut scilicet si aliquis credere nolit nisi quod per philosophiam haberi potest, cum e converso philosophia sit ad metas fidei redigenda, secundum illud apostoli 2 Cor. 10: in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod ex omnibus verbis illis ostenditur quod doctrina Philosophorum non sit utendum quasi principali, ut scilicet propter eam veritas fidei credatur; non tamen removetur, quin ea possint uti sacri doctores quasi secundaria. Unde ibidem super illud: perdam sapientiam sapientum, dicit Glossa: non ideo hoc dicit ut veritatis intelligentia possit a Deo reprobari, sed quia eorum prudentia reprobatur, qui in sua eruditione confidunt. Ut tamen totum quod est fidei non humanae potentiae aut sapientiae tribueretur, sed Deo, voluit Deus ut primitiva apostolorum praedicatio esset in infirmitate et simplicitate, cui tamen postea potentia et saecularis sapientia superveniens ostendit per victoriam fidei mundum esse Deo subiectum et quantum ad potentiam et quantum ad sapientiam.

RA2

Ad secundum dicendum quod sapientia saecularis dicitur esse contraria Deo quantum ad eius abusum, sicut ea haeretici abutuntur, non quantum ad eius veritatem.

RA3

Ad tertium dicendum quod sacramentum fidei pro tanto dicitur liberum a philosophicis argumentis, quia sub metis philosophiae non coartatur, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum quod Hieronymus adeo afficiebatur ad gentiliu libros quod sacram Scripturam quodammodo contemnebat; unde ipsemet ibidem dicit: si quando in memet reversus prophetas legere coepissem, sermo horrebat incultus. Et hoc esse reprehensibile nullus ambigit.

RA5

Ad quintum dicendum quod ex tropicis locutionibus non est sumenda argumentatio, ut dicit Magister 11 distinctione III sententiarum, et Dionysius dicit in epistula ad titum quod symbolica theologia non est argumentativa, et praecipue cum illa expositio non sit alicuius auctoris.

Et tamen potest dici quod quando alterum duorum transit in dominium alterius, non reputatur mixtio, sed quando utrumque a sua natura alteratur. Unde illi, qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, sed aquam convertunt in vinum.

RA6

Ad sextum dicendum quod Hieronymus loquitur de illis nominibus quae ab haereticis sunt inventa accomoda suis erroribus. Philosophicae autem disciplinae non sunt tales, immo earum abusus solum in errorem ducit, et ideo non sunt propter hoc vitandae.

RA7

Ad septimum dicendum quod scientiae quae habent ordinem ad invicem hoc modo se habent quod una potest uti principiis alterius, sicut scientiae posteriores utuntur principiis scientiarum priorum, sive sint superiores sive inferiores; unde metaphysica, quae est omnibus superior, utitur his quae in aliis scientiis sunt probata. Et similiter theologia, cum omnes aliae scientiae sint huic quasi famulantes et praeambulae in via generationis, quamvis sint dignitate posteriores, potest uti principiis omnium aliarum scientiarum.

RA8

Ad octavum dicendum quod in quantum sacra doctrina utitur philosophicis documentis propter se, non recipit ea propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum, unde quaedam bene dicta accipit et alia respuit. Sed quando utitur eis propter alios refellendos, utitur eis, in quantum sunt in auctoritatem illis qui refelluntur, quia testimonium ab adversariis est efficacius.

#4 Articulus 4

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod divina in scientia fidei non sunt obscuritate verborum velanda, quia, ut dicitur Prov. 14, doctrina prudentium facilis. Ergo sine obscuritate verborum proponi debet.

AG2

Praeterea, Eccli. 4: ne abscondas sapientiam in decore eius; et Prov. 11: qui abscondit frumenta, Glossa: praedicationis, maledicetur in populis. Ergo verba sacrae doctrinae non sunt velanda.

AG3

Praeterea, Matth. 10: quod dico vobis in tenebris, Glossa: in mysterio, dicite in lumine, Glossa: aperte. Ergo obscura fidei sunt magis reseranda quam occultanda difficultate verborum.

AG4

Praeterea, doctores fidei sunt sapientibus et insipientibus debitores, ut patet Rom. 1. Ergo taliter debent loqui, ut a magnis et a parvis intelligantur, id est sine obscuritate verborum.

AG5

Praeterea, Sap. 7 dicitur: quam sine fictione didici et sine invidia communico. Sed ille qui eam occultat, non eam communicat.

Ergo videtur invidiae reus.

AG6

Praeterea, Augustinus dicit IV de doctrina christiana: expositores sacrae Scripturae non ita loqui debent, tamquam se ipsos exponendos proponant, sed in omnibus sermonibus suis primitus ac maxime ut intelligantur elaborent ea perspicuitate dicendi, ut multum tardus sit qui non intelligit.

SC1

Sed contra est quod dicitur Matth. 7: nolite sanctum dare canibus neque mittatis margaritas vestras ante porcos, ubi dicit Glossa: res absconsa avidius quaeritur, celata venerabilius conspicitur, diu quaesita carius tenetur. Cum ergo sacra documenta expediat summa veneratione intueri, videtur quod non debeant publicari, sed obscure tradi.

SC2

Praeterea, Dionysius dicit 1 c. Ecclesiasticae hierarchiae: omnem sanctam laudem non tradas alteri praeter aequae ordinatorum tibi deiformes, id est divinas laudes, quibus omnia sacra documenta complectitur, non tradas nisi tibi similibus. Sed si verbis conspicuis scriberentur, omnibus paterent. Ergo secreta fidei sunt verborum obscuritate velanda.

SC3

Praeterea, ad hoc est quod dicitur Luc. 8: vobis, id est perfectis, datum est nosse mysterium regni Dei, id est intelligentiam Scripturarum, ut patet per Glossam, ceteris autem in parabolis. Ergo oportet aliqua verborum obscuritate a multitudine occultari.

CO1

Responsio. Dicendum quod verba docentis ita debent esse moderata ut proficiant, non noceant audienti. Quaedam autem sunt quae audita nemini nocent, sicut ea quae omnes scire tenentur; et talia non sunt occultanda,

sed manifeste omnibus proponenda. Quaedam vero sunt quae proposita manifeste auditoribus nocent; quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, si arcana fidei infidelibus fidem abhorrentibus denudentur. Eis enim venient in derisum; et propter hoc Dominus dicit Matth. 7: nolite sanctum dare canibus; et Dionysius dicit c. 2 caelestis hierarchiae: quae sancta sunt circumtegens ex immunda multitudine tamquam uniformia custodi. Secundo, quando aliqua subtilia rudibus proponuntur, ex quibus perfecte non comprehensis materiam sumunt errandi; unde apostolus dicit 1 Cor. 3: ego, fratres, non potui vobis loqui quasi spiritualibus, sed tamquam parvulis in Christo lac potum vobis dedi, non escam. Unde exodi 22 super illud: si quis aperuerit cisternam etc., dicit Glossa Gregorii: qui in sacro eloquio iam alta intelligit, sublimes sensus coram non capientibus per silentium tegat, ne per scandalum interius aut fidelem parvulum aut infidelem, qui credere potuisset, interimat. Haec ergo ab his, quibus nocent, occultanda sunt.

CO2

Sed in colloquutione potest fieri distinctio, ut eadem seorsum sapientibus manifestentur et in publico taceantur. Unde dicit Augustinus in IV L. De doctrina christiana: sunt quaedam quae VI sua non intelliguntur aut vix intelliguntur, quantumlibet et quantumlibet quamvis plenissime dicentis versentur eloquio, quae in populi audientiam vel raro, si aliquid urget, vel numquam omnino mittenda sunt. Sed in scribendo non potest talis distinctio adhiberi, quia liber conscriptus ad manus quorumlibet venire potest, et ideo sunt occultanda verborum obscuritatibus, ut per hoc prosint sapientibus qui ea intelligunt et occultentur a simplicibus qui ea capere non possunt. Et in hoc nullus gravatur, quia qui intelligunt, lectione detinentur, qui vero non intelligunt, non coguntur ad legendum. Unde Augustinus dicit in eodem libro: in libris qui ita scribuntur, ut ipsi ibi quodammodo lectorem teneant, cum intelliguntur, sibi quodammodo lectorem teneant, cum intelliguntur, cum autem non intelliguntur, molesti non sunt volentibus legere, non est hoc officium disserendi, ut vera, quamvis ad intelligendum difficillima, ad aliorum intelligentiam perducamus.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa non est ad propositum.

Non enim est sensus auctoritatis quod doctrina prudentium sit facilis active, id est quod faciliter doceant, sed passive, quia faciliter docentur, ut patet per Glossam.

RA2

Ad secundum dicendum quod auctoritates illae loquuntur de illo qui abscondit ea quae manifestanda sunt, unde Eccli. 4 praemittitur: non retineas verbum in tempore salutis. Per hoc autem non removetur, quin ea, quae sunt occultanda, debeant obscuritate verborum celari.

RA3

Ad tertium dicendum quod doctrina Christi est publice et plane praedicanda, ita quod unicuique sit planum illud quod expedit ei scire, non autem ut publicentur ea quae scire non expedit.

RA4

Ad quartum dicendum quod doctores sacrae Scripturae non sunt ita sapientibus et insipientibus debitores, ut eadem utrisque proponant, sed ita quod utrisque proponant ea quae eis competunt.

RA5

Ad quintum dicendum quod non est ex invidia quod subtilia multitudini occultantur, sed magis ex debita discretionem, ut dictum est.

RA6

Ad sextum dicendum quod Augustinus loquitur de expositoribus qui ad populum loquuntur, non de his qui scripto aliquid tradunt, ut ex consequentibus patet.

Pars 2

Prooemium

Prologus

PR1

Post prooemium hic Boethius tractatum suum incipit de trinitate personarum et unitate divinae essentiae. Et dividitur liber iste in duas partes. In prima prosequitur ea quae pertinent ad unitatem essentiae contra Arianos. In secunda prosequitur ea quae pertinent ad trinitatem personarum contra Sabellium, ibi: sed hoc interim ad eam. Prima pars dividitur in duas. In prima proponit catholicae fidei sententiam de unitate divinae essentiae. In secunda investigat propositae sententiae veritatem, ibi: age igitur, ingrediamur. Prima dividitur in duas. In prima describit fidei condicionem, cuius sententiam prosequi intendit. In secunda proponit descriptae fidei sententiam de proposito, ibi: cuius haec de trinitatis. Describit autem eam dupliciter, scilicet ex comparatione haeresum, quibus praepollet, et ex proprio nomine, quia catholica vel universalis vocatur. Dicit ergo: plures, id est diversarum haeresum sectae, usurpant, id est indebite sibi attribuunt, reverentiam christianae religionis, id est quae christianae religioni debetur, ut scilicet ei omnes subdantur, secundum illud 1 ioh. 3: haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra. Vel reverentiam quam christiana religio Deo exhibet credendo his quae divinitus sunt praedicata. Sed ea fides pollet maxime ac solitarie. Haec duo adiungit, ut discretionem faciat eius quod est

secundum veritatem et eius quod est secundum opinionem. Secundum enim rei veritatem haeretici christiani non sunt, cum a doctrina Christi recedant, et quantum ad hoc catholica fides solitarie pollet; sed secundum apparentiam et hominum opinionem haeretici christiani dicuntur, quia saltem vel voce nomen Christi confitentur, et quantum ad hoc fides catholica non sola, sed maxime pollet. Ipsa enim communius et diffusius est recepta, unde subdit: quae vocatur catholica in Graeco vel universalis in Latino, quod idem est; catholicum enim Graece Latine universale dicitur.

PR2

Cuius nominis assignat duas rationes, dicens: tum propter praecepta universalium regularum. Praecepta enim, quae fides catholica proponit, non uni tantum genti observanda, sed omnibus proponit, in quo praecipue differt a lege Moysi, quae uni tantum populo praecepta proponebat.

Similiter etiam singulae haereses suis tantum sectatoribus praecepta accomoda tradunt, sed fides catholica de omnibus curam gerens omnibus praecepta accomoda tribuit, non solum continentibus, ut Manichaei, sed etiam coniugatis; non solum innocentibus, ut Novatiani, sed etiam paenitentibus quibus illi salutem denegant. Unde subdit: quibus, scilicet universalibus regulis, intelligitur auctoritas eiusdem religionis, qua omnes ei subditi esse debent. Vel dicuntur universales regulae, quia eis nihil falsitatis, nihil iniquitatis admiscetur in quocumque articulo sive in quocumque casu. Deinde subiungit aliam causam dicens: tum propterea quod eius cultus etc.. Planum est secundum illud Psalmi: in omnem terram exivit etc..

PR3

Cuius haec de trinitatis etc.. Hic ponitur praenotatae fidei sententia de proposita quaestione. Et circa hoc tria facit. Primo ponit catholicae fidei sententiam de unitate trinitatis. Secundo eiusdem sententiae rationem, ibi: cuius coniunctionis etc.. Tertio ostendit praedictae rationis convenientiam ibi: principium enim pluralitatis. Proponit autem fidei catholicae sententiam per modum argumenti, eo quod fides argumentum non apparentium dicitur Hebr. 11. In quo quidem argumento ex hoc, quod deitas singulis personis uniformiter attribuitur, concluditur quod de omnibus non pluraliter, sed singulariter hoc nomen Deus praedicatur.

PR4

Deinde huius sententiae rationem assignat. Et primo ponit rationem, secundo per contrarium exponit, ibi: eos enim etc.. Dicit ergo: cuius quidem coniunctionis, id est coniunctae argumentationis, ratio est indifferent scilicet deitatis in tribus personis, quam fides catholica confitetur.

Ex hoc enim est quod ex praemissis praedicta conclusio sequitur, quia indifferent deitas tribus personis non differenter attribuitur. Quam quidem rationem per contrarium exponit, dicens: eos enim comitatur differentia, deitatis scilicet, qui vel augent vel minuunt, id est qui ponunt unam personam maiorem vel minorem alia, ut Ariani dicentes patrem esse maiorem filio. Unde subdit: qui, scilicet Ariani, variantes trinitatem gradibus meritorum, id est dignitatum, dum filium patri subiciunt et spiritum sanctum utrique, distrahunt, id est in diversa trahunt deitatem in eis dividendo, atque in pluralitatem deducunt. Ex divisione enim sequitur pluralitas. E contrario vero catholici aequalitatem personarum confitentes indifferentiam profitentur et per consequens unitatem.

PR5

Deinde cum dicit: principium enim etc., ostendit rationem praemissam esse convenientem. Et dividitur in duas partes. In prima demonstrat praesignatae rationis necessitatem. In secunda quiddam, quod in sua demonstratione supposuit, probat, ibi: omnium namque etc.. Circa primum proponit duo. Primo quod alteritas est principium pluralitatis, alteritatem intelligens differentiam qua aliqua inter se altera constituuntur.

Et maluit dicere alteritatem quam alietatem, quia non solum substantiales differentiae pluralitatem constituunt, quarum est facere aliud, sed etiam accidentales, quarum est facere alterum; ad alietatem vero sequitur alteritas, sed non e converso. Ex hoc autem habetur ratio arianicae deductionis. Si enim alteritas est principium pluralitatis et posita causa ponitur effectus, ergo ponentibus alteritatem per augmentum et diminutionem sequitur pluralitas deitatis. Secundo proponit alteritatem esse proprium principium pluralitatis, quia praeter eam pluralitas intelligi non potest. Ex quo habetur ratio catholicae coniunctionis.

Remota enim propria causa tollitur effectus. Si ergo in tribus personis non est alteritas aliqua deitatis, non erit pluralitas, sed unitas.

PR6

Deinde cum dicit: omnium namque rerum etc., probat quod supposuerat, scilicet alteritatem esse proprium principium pluralitatis. Et est ratio sua talis. Omnium rerum genere vel specie vel numero differentium est aliqua alteritas sive differentia causa diversitatis. Sed omnes res plures sive sint tres sive quotlibet, sunt diversae vel genere vel specie vel numero.

Ergo omnium plurium principium est aliqua alteritas. Circa hanc rationem tria facit. Primo ponit minorem, secundo ibi: quotiens enim etc.

Probationem minoris, quae talis est. Quotiens dicitur idem, totiens dicitur diversum. Sed idem dicitur tribus modis: genere, specie et numero.

Ergo et diversum. Primam supponit ex hoc quod dicitur in I topicorum quod quotiens dicitur unum oppositorum, totiens dicitur et reliquum, et ex hoc quod dicitur X metaphysicae quod idem et diversum sunt opposita. Secundam manifestat per exempla et supponit eam ex I topicorum.

PR7

Tertio vero probat maiorem quantum ad id quod poterat esse dubium, ibi: sed numero differentiam etc.. Quod enim diversitatis illorum, quae sunt diversa genere vel specie, principium sit aliqua alteritas, manifestum est ex ipso nomine. Ex hoc enim aliqua sunt diversa genere, quod est eis genus alterum, et diversa specie, quod sub altera specie continentur.

Sed in his, quae dicuntur diversa esse numero, non est manifestum ex ipso nomine quod aliqua alteritas sit principium diversitatis et pluralitatis, immo magis videtur e converso secundum nomen quod pluralitas quae in numero designatur sit principium diversitatis, cum ita dicantur aliqua esse diversa numero secundum nomen, sicut genere vel specie. Et ideo ad verificandum maiorem sui syllogismi ostendit quod hanc etiam differentiam, qua aliqua dicuntur differre numero, facit aliqua alteritas sive varietas.

Quod probat per hoc quod in tribus hominibus, qui conveniunt genere et specie, inveniuntur altera accidentia, sicut in homine et bove altera species et in homine et lapide genus alterum. Unde sicut homo et bos distant specie, ita duo homines distant accidentibus.

PR8

Et quia posset aliquis dicere quod varietas accidentium non est causa pluralitatis secundum numerum, quia remotis accidentibus vel secundum rem, scilicet separabilibus, vel animo sive cogitatione, sicut inseparabilibus adhuc remanent subiecta, cum accidens sit quod adest et abest praeter subiecti corruptionem, ideo huic responsioni obviat dicens quod quamvis omnia accidentia possint saltem animo separari, tamen alicuius accidentis diversitas nullo modo potest nec etiam animo a diversis individuis separari, scilicet diversitas loci. Duo enim corpora non patiuntur eundem locum nec secundum rem nec secundum animi fictionem, quia hoc non intelligi nec imaginari potest. Unde concludit quod ex hoc sunt aliqui homines plures numero, quod sunt accidentibus plures, id est diversi, et in hoc terminatur sententia huius partis.

|+3 Quaestio 3

PR

Hic duplex est quaestio. Prima de his quae pertinent ad fidei commendationem.

Secunda de his quae pertinent ad causam pluralitatis.

Circa primum quaeruntur quattuor.

PR1

Primo. Utrum humano generi sit fides necessaria.

PR2

Secundo. Quomodo se habet fides ad religionem.

PR3

Tertio. Utrum convenienter vera fides catholica vel universalis nominetur

PR4

Quarto. Utrum haec sit verae fidei confessio quod pater et filius et spiritus sanctus singulus est Deus, et tres sunt unus Deus absque omni inaequalitatis distantia.

|#1 Articulus 1

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit necessarium humano generi fidem habere.

Ut enim dicitur Eccl. 7, quid necesse est homini maiora se quaerere? quasi dicat: nihil. Sed ea quae per fidem traduntur sunt homine maiora, utpote rationem eius excedentia; alias ad ea cognoscenda sufficeret ratio causans scientiam nec requireretur fides. Ergo non fuit necessarium homini, ut ea quae sunt fidei extra doceretur.

AG2

Praeterea, Deus naturam humanam in sua conditione perfecte instituit, unde dicitur Deut. 32: Dei perfecta sunt opera. Sed ex his, quae menti humanae in sua conditione sunt indita, non potest homo pertingere ad cognoscendum ea quae sunt fidei; alias possent per scientiam haberi, quae causatur ex hoc quod conclusiones resolvuntur in principia naturaliter nota. Cum igitur perfectum dicatur aliquid, cui nihil deest eorum quae debet habere, ut dicitur in V metaphysicae, videtur quod homo fide non indigeat.

AG3

Praeterea, unusquisque sapiens ad perveniendum ad finem viam eligit levissimam et ab impedimentis remotissimam. Sed difficillimum videtur credere ea quae supra rationem sunt et valde hominibus periculosum, cum multi a salutis statu decident propter hoc quod non credunt.

Ergo videtur quod Deus qui est sapientissimus non debuerit viam fidei praeparare hominibus ad salutem.

AG4

Praeterea, ubicumque est acceptio aliquorum cognitorum sine iudicio, est via facilis ad errorem. Sed non habemus aliquid in nobis, per quod possimus iudicare de his quae per fidem accipimus, cum iudicarium naturale se ad huiusmodi non extendat, utpote supra rationem existentia. Ergo patet via facilis ad errorem. Et ita videtur esse homini potius noxium quam utile, ut dirigatur in Deum per fidem.

AG5

Praeterea, ut dicit Dionysius, malum hominis est praeter rationem esse. Sed homo fidei inhaerens a ratione discedit, et in hoc etiam assuescit rationem contemnere. Ergo videtur quod via ista sit hominibus noxia.

SC1

Sed contra est quod dicitur Hebr. 11: sine fide impossibile est placere Deo. Sed hoc est homini maxime opportunum, ut Deo placeat, sine quo nihil boni facere aut habere potest. Ergo fides est homini maxime necessaria.

SC2

Praeterea, homini maxime necessarium est veritatem cognoscere, cum gaudium de veritate cognita sit beatitudo, ut Augustinus dicit.

Sed, sicut dicit Dionysius 7 c. De divinis nominibus, fides collocat credentes in veritate et in eis veritatem. Ergo fides est homini maxime necessaria.

SC3

Praeterea, illud, sine quo non potest conservari humana societas, est humano generi maxime necessarium, cum homo sit naturaliter animal politicum, ut dicitur in VIII ethicorum. Sed sine fide humana societas non potest conservari, quia oportet quod unus homo alii credat in promissis et in testimoniis et in aliis huiusmodi quae sunt necessaria hominibus ad commanendum. Ergo fides humano generi est maxime necessaria.

CO1

Responsio. Dicendum quod fides habet aliquid commune cum opinione et aliquid cum scientia et intellectu, ratione cuius ponitur media inter scientiam et opinionem ab Hugone de sancto victore. Cum scientia siquidem et intellectu commune habet certum et fixum assensum, in quo ab opinione differt, quae accipit alterum contrariorum cum formidine alterius, et a dubitatione quae fluctuat inter duo contraria.

Sed cum opinione commune habet quod est de rebus quae non sunt intellectui pervia, in quo differt a scientia et intellectu. Quod autem aliquid non sit patens humanae cognitioni, potest ex duobus contingere, ut dicitur in II metaphysicae, scilicet ex defectu ipsarum rerum cognoscibilium et ex defectu intellectus nostri. Ex defectu quidem rerum, sicut in rebus singularibus et contingentibus quae a nostris sensibus sunt remotae, sicut sunt facta hominum et dicta et cogitata, quae quidem talia sunt, ut uni homini possint esse nota et alii incognita. Et quia in convictu hominum oportet quod unus utatur altero sicut se ipso in his, in quibus sibi non sufficit, ideo oportet ut stet illis quae alius scit et sunt sibi ignota, sicut his quae ipse cognoscit. Et exinde est quod in conversatione hominum est fides necessaria, qua unus homo dictis alterius credat, et hoc est iustitiae fundamentum, ut tullius dicit in libro de officiis. Et inde est quod mendacium nullum sine peccato est, cum per omne mendacium huic fidei tam necessariae derogetur.

CO2

Ex defectu vero nostro sunt non apparentia res divinae et necessariae, quae sunt secundum naturam maxime notae. Unde ad harum inspectionem non sumus statim a principio idonei, cum oporteat nos ex minus notis et posterioribus secundum naturam in magis nota et priora naturaliter pervenire. Sed quia ex VI illorum, quae ultimo cognoscimus, sunt nota illa quae primo cognoscimus, oportet etiam a principio aliquam nos habere notitiam de illis quae sunt per se magis nota; quod fieri non potest nisi credendo. Et etiam hoc patet in ordine scientiarum, quia scientia quae est de causis altissimis, scilicet metaphysica, ultimo occurrit homini ad cognoscendum, et tamen in scientiis praeambulis oportet quod supponantur quaedam quae in illa plenius innotescunt; unde quaelibet scientia habet suppositiones, quibus oportet addiscentem credere. Cum ergo finis humanae vitae sit beatitudo, quae consistit in plena cognitione divinorum, necessarium est ad humanam vitam in beatitudinem dirigendam statim a principio habere fidem divinorum, quae plene cognoscenda exspectantur in ultima perfectione humana.

CO3

Ad quorum quaedam plene cognoscenda possibile est homini pervenire per viam rationis etiam in statu huius vitae. Et horum quamvis possit haberi scientia et a quibusdam haberi, tamen necessarium est habere fidem propter quinque rationes, quas Rabbi Moyses ponit. Prima scilicet propter profunditatem et subtilitatem materiae, per quam occultantur divina ab hominum intellectu. Unde ne sit homo sine eorum qualicumque cognitione, provisum est ei ut saltem per fidem divina cognoscat, Eccl. 7: alta profunditas, quis cognoscat illam? secunda propter imbecillitatem intellectus humani a principio. Non enim provenit ei sua perfectio nisi in fine; et ideo ut nullum tempus sit ei vacuum a divina cognitione, indiget fide, per quam ab ipso principio divina accipiat. Tertio propter multa praeambula, quae exiguntur ad habendam cognitionem de Deo secundum viam rationis. Requiritur enim ad hoc fere omnium scientiarum cognitio, cum omnium finis sit cognitio divinorum; quae quidem praeambula paucissimi consequuntur. Unde ne multitudo hominum a divina cognitione vacua remaneret, provisum est ei divinitus via fidei. Quarto, quia multi hominum ex naturali complexione sunt indispositi ad perfectionem

intellectus consequendam per viam rationis; unde ut hi etiam divina cognitione non careant, provisa est fidei via. Quinto propter occupationes plurimas, quibus oportet homines occupari; unde impossibile est quod omnes consequantur per viam rationis illud quod est de Deo necessarium ad cognoscendum, et propter hoc est via fidei procurata, et hoc quantum ad illa quae sunt ab aliquibus scita et aliis proponuntur ut credenda.

CO4

Quaedam vero divinatorum sunt, ad quae plene cognoscenda nullatenus ratio humana sufficit, sed eorum plena cognitio exspectatur in futura vita, ubi erit plena beatitudo, sicut unitas et trinitas unius Dei. Et ad hanc cognitionem homo perducetur non ex debito suae naturae, sed ex sola divina gratia. Unde oportet quod huius etiam perfectae scientiae quaedam suppositiones primo ei credendae proponantur, ex quibus dirigatur in plenam cognitionem eorum quae a principio credit, sicut et in aliis scientiis accidit, ut dictum est; et ideo dicitur Is. 7 secundum aliam litteram: nisi credideritis, non intelligetis. Et huiusmodi suppositiones sunt illa quae sunt credita quantum ad omnes et a nullo in hac vita scita vel intellecta.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod licet ea quae sunt fidei sint maiora homine naturae viribus consideratis, non sunt tamen maiora homine divino lumine elevato. Et ideo non est necesse homini, ut huiusmodi propria virtute quaerat, sed est ei necesse, ut divina revelatione ea cognosca

RA2

Ad secundum dicendum quod Deus in prima rerum conditione hominem perfectum instituit perfectione naturae, quae quidem in hoc consistit, ut homo habeat omnia quae sunt naturae debita. Sed supra debitum naturae adduntur postmodum humano generi aliquae perfectiones ex sola divina gratia, inter quas est fides quae est Dei donum, ut patet Eph. 2.

RA3

Ad tertium dicendum quod cuilibet in beatitudinem tendenti necessarium est cognoscere in quibus beatitudinem quaerere debeat, et qualiter.

Quod quidem facilius fieri non poterat quam per fidem, cum rationis inquisitio ad talia pervenire non possit nisi multis praecognitis quae non est facile scire. Nec etiam potuit cum minori periculo, cum humana inquisitio propter imbecillitatem intellectus nostri sit facilis ad errorem, et hoc aperte ostenditur ex ipsis philosophis, qui per viam rationis finem humanae vitae quaerentes et modum perveniendi in ipsum in errores multiplices et turpissimos inciderunt, adeo sibi invicem dissentientes ut vix duorum aut trium esset de his per omnia una concursus sententia, cum tamen per fidem videamus in unam sententiam etiam plurimos populos convenire.

RA4

Ad quartum dicendum quod quodcumque acceptis aliquo modo assentitur, oportet esse aliquid quod inclinet ad assensum, sicut lumen naturaliter inditum in hoc quod assentitur primis principiis per se notis et ipsorum principiorum veritas in hoc quod assentitur conclusionibus scitis et aliquae verisimilitudines in hoc quod assentimus his quae opinamur; quae si fuerint aliquantulum fortiores, inclinant ad credendum, prout fides dicitur opinio iuvata rationibus. Sed illud, quod inclinat ad assentiendum principiis intellectis aut conclusionibus scitis, est sufficiens inductivum et ideo etiam cogit ad assensum et est sufficiens ad iudicandum de illis quibus assentitur. Quod vero inclinat ad opinandum qualitercumque vel etiam fortiter, non est sufficiens inductivum, unde nec cogit, nec per hoc potest perfectum haberi iudicium de his quibus assentitur.

Unde et in fide qua in Deum credimus non solum est acceptio rerum quibus assentimus, sed aliquid quod inclinat ad assensum; et hoc est lumen quoddam, quod est habitus fidei, divinitus menti humanae infusum.

Quod quidem sufficientius est ad inducendum quam aliqua demonstratio, per quam etsi numquam falsum concludatur, frequenter tamen in hoc homo fallitur, quod putat esse demonstrationem quae non est.

Est sufficientius etiam quam ipsum lumen naturale quo assentimus principiis, cum lumen illud frequenter impediatur ex corporis infirmitate, ut patet in mente captis. Lumen autem fidei, quod est quasi quaedam sigillatio primae veritatis in mente, non potest fallere, sicut nec Deus potest decipi vel mentiri, unde hoc lumen sufficit ad iudicandum. Hic tamen habitus non movet per viam intellectus, sed magis per viam voluntatis; unde non facit videre illa quae creduntur nec cogit assensum, sed facit voluntarie assentire.

Et sic patet quod fides ex duabus partibus est a Deo, scilicet et ex parte interioris luminis quod inducit ad assensum et ex parte rerum quae exterius proponuntur, quae ex divina revelatione initium sumpserunt.

Et haec se habent ad cognitionem fidei sicut accepta per sensum ad cognitionem principiorum, quia utrisque fit aliqua cognitionis determinatio.

Unde sicut cognitio principiorum accipitur a sensu et tamen lumen quo principia cognoscuntur est innatum, ita fides est ex auditu, et tamen habitus fidei est infusus.

RA5

Ad quintum dicendum quod vivere secundum rationem est bonum hominis in quantum est homo, vivere autem praeter rationem potest uno modo sonare in defectum, sicut est in illis qui vivunt secundum sensum, et hoc est hominis malum. Alio modo potest sonare in excessum, ut cum homo divina gratia adducitur in id quod est supra rationem; et sic praeter rationem vivere non est hominis malum, sed bonum supra hominem. Et talis est cognitio

eorum quae sunt fidei, quamvis et ipsa fides non omnibus modis sit praeter rationem; hoc enim naturalis ratio habet, quod assentiendum est his quae a Deo dicuntur.

## #2 Articulus 2

### AG1

Ad secundum sic proceditur, videtur quod fides a religione distinguenda non sit, quia, ut Augustinus dicit in enchiridion, fide, spe et caritate colendus est Deus. Sed cultus Dei est actus religionis, ut patet per diffinitionem tullii qui dicit quod religio est quae cuidam superiori naturae, quam divinam vocant, cultum caerimoniamque affert. Ergo fides ad religionem pertinet.

### AG2

Praeterea, Augustinus dicit in libro de vera religione quod vera religio est qua unus Deus colitur et purgatissima pietate cognoscitur.

Sed cognoscere Deum est fidei. Ergo fides sub religione continetur.

### AG3

Praeterea, offerre Deo sacrificium est actus religionis. Sed hoc pertinet ad fidem, quia, ut dicit Augustinus in V de civitate Dei, verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo. Prima autem inhaesio hominis ad Deum est per fidem. Ergo fides ad religionem praecipue pertinet.

### AG4

Praeterea, ut dicitur ioh. 4, spiritus est Deus, et eos, qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet. Magis ergo proprie adoratur Deus, cum ei prosternitur intellectus, quam cum ei prosternitur corpus. Sed per fidem ei prosternitur intellectus, dum se intellectus totaliter subicit ad assentiendum his quae a Deo dicuntur. Ergo fides ad religionem maxime pertinet.

### AG5

Praeterea, omnis virtus, quae habet Deum pro obiecto, est virtus theologica. Sed religio habet Deum pro obiecto; non enim nisi Deo cultum debitum affert. Ergo est virtus theologica. Sed magis videtur pertinere ad fidem quam ad aliquam aliarum, cum non dicantur esse extra religionem christianam nisi qui sunt extra fidem. Ergo religio videtur idem esse quod fides.

### SC1

Sed contra est quod tullius in II veteris rhetoricae ponit religionem partem iustitiae, quae est virtus cardinalis. Ergo cum fides sit virtus theologica, religio erit alterius generis quam fides.

### SC2

Praeterea, religio consistit etiam in actu qui est ad proximum, ut patet Iac. 2: religio munda et immaculata etc.. Sed fides non habet actum nisi qui est ad Deum. Ergo religio est omnino a fide distincta.

### SC3

Praeterea, religiosi dicuntur communiter, qui quibusdam specialibus votis astringuntur. Non solum autem ipsi dicuntur fideles. Ergo non est idem fidelis et religiosus. Ergo nec idem fides et religio.

### CO1

Responsio. Dicendum quod, sicut patet per Augustinum X de civitate Dei, theosebia quae cultus Dei dicitur, religio, pietas et latria ad idem pertinere intelliguntur, scilicet ad Deum colendum. Cultus autem cuilibet rei impensus nihil aliud esse videtur quam debita operatio circa illud adhibita. Et ex hoc dicuntur aliqui diversimode colere agros, parentes, patriam et alia huiusmodi, quia diversis diversae operationes coaptantur. Deus autem non hoc modo colitur, quod ei nostra operatio aliquid prosit aut subveniat, sicut est in praedictis, sed solum in quantum nos ei subdimus et subditos demonstramus. Hic ergo cultus divinus absolute nomine theosebiae designatur. Sed religio importat quandam ligationem, secundum quod homo quodammodo se astringit ad cultum istum; unde, ut dicit Augustinus in libro de vera religione, religio a religando dicta creditur, vel etiam a reeligendo, ut dicit in X de civitate Dei. Ex propria enim electione aliquis ligatur ad aliquid faciendum.

Oportet autem nos eum reeligere quem amiseramus neglegentes, ut ibidem dicit. Et inde est quod illi, qui vitam suam totam et se ipsos ad divinum obsequium votis quibusdam obligant, religiosi dicuntur.

### CO2

Sed pietas animum colentis respicit, qui non ficte nec mercenario affectu obsequitur. Et quia his, quae supra nos sunt, quasi quaedam divina veneratio debetur, beneficia etiam quae miseris exhibentur sunt quasi quaedam Dei sacrificia, secundum illud Hebr. Ultimo: communionis et beneficentiae nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus, hinc est quod nomen pietatis et religionis ad opera misericordiae transfertur et maxime ad beneficia quae in parentes et patriam exhibentur.

Sed latria importat debitum colendi sive rationem cultus, ex hoc scilicet quod eius sumus servi quem colimus, non hoc modo, quo homo servus hominis dicitur propter quodcumque accidentale debitum, sed quia totum, quod sumus, ei debemus tamquam creatori. Unde et latria servitus dicitur non quaelibet, sed illa tantum, qua homo Dei servus est.

### CO3



Sic ergo religio consistit in operatione, qua homo Deum colit se ei subdendo. Quae quidem operatio debet esse conveniens et ei, qui colitur, et colenti. Ipse autem qui colitur, cum sit spiritus, non potest corpore, sed sola mente contingi. Et sic cultus ipsius principaliter in mentis actibus consistit, quibus mens ordinatur in Deum. Et hi sunt praecipue actus theologiarum virtutum, et secundum hoc dicit Augustinus quod Deus colitur fide, spe et caritate; et his adiunguntur actus donorum tendentium in Deum, ut sapientiae et timoris. Sed quia nos, qui Deum colimus, corporei sumus et per corporeos sensus cognitionem accipimus, inde est quod ex parte nostra requiruntur ad cultum praedictum etiam aliquae corporales actiones, tum ut ex toto quod sumus Deo serviamus, tum ut per huiusmodi corporalia nos ipsos et alios excitemus ad actus mentis ordinatos in Deum. Unde dicit Augustinus in libro de cura pro mortuis agenda: orantes de membris sui corporis faciunt quod supplicantibus congruit, cum genua figunt, cum extendunt manus vel prosternuntur solo et si quid aliud visibiliter faciunt, quamvis eorum invisibilis voluntas et cordis intentio Deo nota sit nec ille indigeat his indiciis, ut animus pandatur humanus; sed hinc magis se ipsum excitat homo ad orandum gemendumque humiliter atque ferventius.

CO4

Sic ergo omnes actus, quibus homo se Deo subdit, sive sint mentis sive corporis, ad religionem pertinent. Sed quia ea, quae proximis propter Deum impenduntur, ipsi Deo impenduntur, constat quod pertinent ad eandem subiectionem, in qua cultus religionis consistit. Et sic diligenter consideranti apparet omnem actum huiusmodi ad religionem pertinere. Unde Augustinus dicit quod verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo. Tamen quodam ordine. Primo namque et principaliter ad cultum praedictum pertinent actus mentis ordinati in Deum. Secundo actus corporis qui ad hos excitandos et designandos fiunt, ut prostrationes, sacrificia et huiusmodi.

Tertio ad eundem cultum pertinent omnes alii actus in proximum ordinati propter Deum.

CO5

Et tamen sicut magnanimitas est specialis virtus, quamvis omnium virtutum actibus utatur secundum specialem rationem obiecti, utpote coniectans magnum in actibus omnium virtutum, ita et religio est specialis virtus, in actibus omnium virtutum specialem rationem obiecti considerans, scilicet Deo debitum; sic enim est iustitiae pars. Illi tamen actus specialiter religioni assignantur, qui nullius alterius virtutis sunt, sicut prostrationes et huiusmodi, in quibus secundario Dei cultus consistit. Ex quo patet quod actus fidei pertinet quidem materialiter ad religionem, sicut et actus aliarum virtutum, et magis, in quantum actus fidei est primus motus mentis in Deum. Sed formaliter a religione distinguitur utpote aliam rationem obiecti considerans. Convenit etiam fides cum religione praeter hoc, in quantum fides est religionis causa et principium. Non enim aliquis eligeret cultum Deo exhibere, nisi fide teneret Deum esse creatorem, gubernatorem et remuneratorem humanorum actuum. Ipsa tamen religio non est virtus theologica. Habet enim pro materia quasi ipsos actus vel fidei vel alterius virtutis, quos Deo tamquam debitos offert. Sed Deum habet pro fine. Colere enim Deum est huiusmodi actus ut debitos Deo offerre.

Et per hoc patet responsio ad omnia obiecta.

#3 Articulus 3

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fides christiana catholica nominari non debeat, quia cognitio debet esse cognoscibili proportionata. Non enim quilibet modo cognoscitur. Sed fides est cognitio Dei, qui neque est universalis neque particularis, ut Augustinus dicit in libro de trinitate. Ergo nec fides debet universalis dici.

AG2

Praeterea. De singularibus non potest esse nisi singularis cognitio.

Sed fide quaedam singularia facta tenemus, ut passionem Christi, resurrectionem et huiusmodi. Ergo fides non debet dici universalis.

AG3

Praeterea, ab eo quod est commune multis non debet proprium nomen alicui eorum imponi, cum nomen causa innotescendae rei imponatur.

Sed quaelibet traditio vel secta proponit ea quae tradit ut universaliter ab omnibus credenda vel observanda et ut universaliter vera.

Ergo non debet fides christiana specialiter catholica dici.

AG4

Praeterea, idolatria ad omnes mundi angulos pervenit. Sed christiana fides nondum invenitur ad omnes mundi fines pervenisse, cum aliqui barbari sint, qui fidem Christi non cognoscant. Ergo idolatriae secta magis debet dici catholica quam christiana fides.

AG5

Praeterea, quod non convenit omnibus, non potest dici universale.

Sed fides christiana a multis non recipitur. Ergo inconvenienter catholica vel universalis dicitur.

SC1

Sed contra est quod dicit Augustinus in libro de vera religione: tenenda est nobis christiana religio et eius ecclesiae communicatio, quae catholica est et catholica nominatur non solum a suis, verum etiam ab omnibus inimicis.

SC2

Praeterea, universale et commune idem esse videtur. Sed fides christiana ab apostolo communis fides dicitur, ut patet Tit. 1: tito dilecto filio secundum communem fidem etc.. Ergo convenienter potest dici universalis vel catholica.

SC3

Praeterea, illud, quod universaliter omnibus proponitur, maxime debet dici universale. Sed fides christiana omnibus proponitur, ut patet Matth. Ultimo: docete omnes gentes etc.. Ergo ipsa merito debet dici catholica vel universalis.

CO1

Responsio. Dicendum quod fides sicut et quaelibet alia cognitio duplicem habet materiam, scilicet in qua, id est ipsos credentes, et de qua, id est res creditas, et ex parte utriusque materiae fides christiana catholica dici potest. Ex parte quidem credentium, quia illam fidem veram asserit apostolus Rom. 3, quae est testificata a lege et prophetis. Cum autem prophetarum tempore diversae gentes diversorum deorum cultibus insisterent, solus autem populus Israel Deo vero cultum debitum exhiberet, et sic non esset una universalis religio, praedixit per eos spiritus sanctus cultum veri Dei ab omnibus esse assumendum. Unde dicitur Is. 45: mihi curvabitur omne genu et confitebitur omnis lingua; quod quidem per christianam fidem et religionem impletur. Unde merito catholica nominatur, utpote a cuiuslibet condicionis hominibus recepta. Et sic illi, qui ab hac fide et religione communiter promissa et recepta in proprias quasdam sententias declinarunt, non catholici, sed, quasi a communionem divisi, haeretici nominantur.

CO2

Sed ex parte etiam rerum creditarum in fide christiana universalitas invenitur. Fuerunt namque antiquitus diversae artes et viae, quibus hominibus quantum ad diversa providebatur vel provideri credebatur.

Quidam namque bonum hominis in solis corporalibus ponebant, vel in divitiis vel honoribus aut voluptatibus. Quidam in solis animae bonis, ut in virtutibus moralibus vel intellectualibus. Quidam etiam, ut Augustinus dicit in libro de civitate Dei, aestimabant deos esse colendos propter temporalia bona istius vitae, quidam vero propter bona quae sunt post vitam. Porphyrius etiam ponebat quibusdam gentilibus teletis animae imaginariam partem purgari, non totam animam, dicebatque, ut Augustinus dicit X de civitate Dei, nondum esse receptam unam sectam, quae universalem contineat viam animae liberandae.

CO3

Haec autem est religio christiana, ut Augustinus ibidem dicit.

Ipsa enim docet Deum esse colendum non solum propter aeterna, sed etiam propter temporalia beneficia, nec solum in spiritualibus, sed etiam in usu corporalium hominem dirigit et beatitudinem animae et corporis repromittit. Et ideo regulae eius universales dicuntur, utpote totam vitam hominis et omne, quod ad ipsum quolibet modo pertinet, ordinantes.

Et has duas rationes universalitatis assignat Boethius, ut in littera patet.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod quamvis Deus in se non sit neque universalis neque particularis, est tamen universalis omnium rerum causa et finis, et sic cognitio, quae de ipso habetur, ad omnia quodammodo universalis est.

RA2

Ad secundum dicendum quod illa particularia facta tenet fides ut universalis remedia ad totum genus humanum liberandum.

RA3

Ad tertium dicendum quod aliae sectae hoc sibi vindicare nituntur, quod est proprium fidei christianae, sed non possunt pertinere, unde eis non proprie universalitatis competit nomen.

RA4

Ad quartum dicendum quod idolatria non erat una religio, sed apud diversos diversa, cum diversi diversos sibi deos colendos instituerent. Nec iterum ab omnibus nationibus est acceptata, cum a veri Dei cultoribus fuerit reprobata et etiam a sapientibus gentilium, qui dicebant huiusmodi caerimonias esse observandas tamquam legibus iussas, non tamquam diis placitas, ut de Seneca dicit Augustinus in VI de civitate Dei.

RA5

Ad quintum dicendum quod fides christiana non dicitur catholica vel universalis propter singula generum, sed propter genera singulorum, quia ex omni condicione hominum ei aliqui adhaeserunt.

|#4 Articulus 4

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit catholicae fidei confessio quod pater et filius et spiritus sanctus sint unus Deus, quia, ut ipse dicit, ad inaequalitatem horum trium sequitur pluralitas deorum. Sed sacra Scriptura, quae est caput catholicae religionis, ut dicit Augustinus in libro de vera religione, ponit inaequalitatem patris et filii, ut videtur per hoc quod dicitur ioh. 14: pater maior me est, ex persona filii. Ergo non est haec sententia catholicae fidei quam dicit.

AG2

Praeterea, 1 Cor. 15: cum subiecta illi fuerint omnia, scilicet filio, tunc et ipse subiectus erit ei, scilicet patri, qui sibi subiecit omnia; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, orare non est nisi inferioris ad superiorem. Sed filius orat pro nobis, Rom. 8: Christus Iesus qui etiam interpellat pro nobis. Similiter et spiritus sanctus, eodem: spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. Ergo filius et spiritus sanctus sunt patre inferiores secundum confessionem catholicae fidei; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, ioh. 17 dicit filius loquens ad patrem: haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum et quem misisti Iesum Christum. Ergo solus pater est verus Deus, non ergo filius et spiritus.

Et sic videntur esse creaturae, et sic idem quod prius.

AG5

Praeterea, apostolus de filio loquens 1 Tim. Ultimo dicit: quem scilicet Christum suis temporibus ostendit beatus et solus potens rex regum et Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem. Ergo haec omnia soli patri conveniunt.

AG6

Praeterea, Marc. 13 dicitur: de die autem illa et hora nemo scit neque Angeli in caelo neque filius nisi pater. Ergo maior est scientia patris quam filii. Ergo et maior essentia. Et sic idem quod prius.

AG7

Praeterea, Matth. 20 dicitur: sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a patre meo.

Ergo filius non est aequalis potestatis cum patre.

AG8

Praeterea, Col. 1 dicitur de filio quod est primogenitus omnis creaturae. Sed comparatio non est nisi eorum quae sunt unius generis. Ergo filius est creatura.

AG9

Praeterea, Eccli. 24 dicitur ex persona divinae sapientiae: ab initio et ante saecula creata sum, et sic idem quod prius.

AG10

Praeterea, ille qui clarificatur minor est eo qui clarificat. Sed filius clarificatur a patre, ut patet ioh. 12. Ergo filius est minor patre.

AG11

Praeterea, mittens est maior eo qui mittitur. Sed pater mittit filium, ut patet Gal. 4: misit Deus filium suum factum ex muliere etc.. Mittit etiam spiritum sanctum, ioh. 14: Paraclitus spiritus sanctus, quem mittet pater etc.. Ergo pater est maior filio et spiritu sancto. Et sic ista sententia quam dicit non videtur esse fidei catholicae.

SC1

Sed contra est quod dicitur ioh. 1: in principio erat verbum, et Deus erat verbum, omnia per ipsum facta sunt. Ex quo habetur quod filius sit aeternus, alias non esset in principio; et quod sit patri aequalis, alias Deus non esset; et quod non sit creatura, alias non omnia per ipsum facta essent.

SC2

Praeterea, filius, cum sit veritas, de se mentitus non est. Sed filius dicebat se patri aequalem. Unde dicitur ioh. 5: patrem suum dicebat Deum, aequalem se Deo faciens. Ergo ipse est aequalis patri.

SC3

Praeterea, Phil. 2: non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo. Esset autem rapina, si arbitraretur et non esset. Ergo est aequalis Deo.

SC4

Praeterea, ioh. 10 dicitur: ego et pater unum sumus, praeterea ioh. 14: ego in patre et pater in me est. Ergo unus alio minor non est.

SC5

Praeterea, Rom. 9: ex quibus Christus, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Ergo nullus est eo superior, et sic non est minor patre.

SC6

Praeterea, 1 ioh. Ultimo: dedit nobis sensum ut cognoscamus verum Deum et simus in vero filio eius. Hic est verus Deus et vita aeterna. Ergo non est minor patre.

#### SC7

Item ostenditur quod spiritus sanctus sit aequalis patri et verus Deus per hoc quod dicitur Phil. 3 secundum Graecam litteram: nos sumus circumcisio, qui spiritui Dei servimus, et intelligitur de patriae servitute, ut in Graeco patet. Sed talis servitus nulli creaturae debetur, Deut. 6 et Matth. 4: Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies. Ergo spiritus sanctus non est creatura.

#### SC8

Praeterea, membra Christi non possunt esse templum alicuius qui sit minor quam Christus. Sed corpora nostra, quae sunt membra Christi secundum apostolum, sunt templum spiritus sancti, ut dicitur 1 Cor. 6. Ergo spiritus sanctus non est minor Christo, et sic nec patri. Et ita verum est id quod auctor dicit esse catholicae fidei sententiam.

#### CO1

Responsio. Dicendum quod Arianorum positio inaequalitatem in personis divinis constituens non est catholicae fidei confessio, sed magis gentilis impietas, quod sic patet. Apud gentiles enim omnes substantiae immortales dii dicebantur. Inter has autem ponebant Platonici tres primas et principales, ut patet per Augustinum in X de civitate Dei et per Macrobius super somnium scipionis, scilicet Deum omnium creatorem, quem dicebant Deum patrem propter hoc, quod ab ipso omnia derivarentur, et quandam inferiorem substantiam, quam paternam mentem sive paternum intellectum dicebant, plenam omnium rerum ideis, et hanc factam a Deo patre dicebant, et post hoc ponebant animam mundi quasi spiritum vitae totius mundi. Et has tres substantias tres principales deos nominabant et tria principia, per quae animae purgantur.

#### CO2

Origenes autem Platonice documentis insistens arbitratus est hoc modo in fide nostra ponendum esse tres, qui testimonium dant in caelo, 1 ioh. Ultimo, sicut Platonici tres principales substantias posuerunt, unde posuit esse filium creaturam et minorem patre in libro, quem peri archon, id est de principiis, nominavit, ut patet per Hieronymum in quadam epistula de erroribus Origenis. Et cum ipse Alexandriae docuerit, ex eius scriptis suum errorem Arius hausit. Et propter hoc dicit epiphanius quod Origenes fuit fons et pater Arianismum. Tantum ergo christianae et catholicae fidei positio Arianismum de trinitate est contraria, quantum error gentilium, qui creaturas deos dicentes eis patriae servitute exhibebant. Quod arguit apostolus Rom. 1 dicens quod coluerunt et servierunt creaturae potius quam creatori etc..

#### RA1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in II de trinitate, de patre et filio tripliciter dicitur aliquid in scripturis quaedam namque unitatem substantiae et aequalitatem ipsorum ostendunt, ut: ego et pater unum sumus. Quaedam vero filium minorem ostendunt propter formam servi, secundum quam factus est etiam se ipso minor, secundum illud Phil. 2: semet ipsum exinanivit formam servi accipiens. Quaedam ita dicuntur, ut neque minor neque aequalis ostendatur, sed tantum quod filius sit de patre, sicut dicitur ioh. 5: sicut habet pater vitam in semet ipso, sic dedit et filio vitam habere.

Primae ergo auctoritates sunt catholicae in administrum ad veritatis defensionem. Sed ea, quae secundo et tertio modo dicuntur in Scriptura, assumpserunt haeretici ad sui erroris confirmationem, sed vane.

Non enim ea quae de Christo dicuntur secundum humanam naturam sunt referenda ad eius divinitatem; alias sequeretur quod secundum divinitatem esset mortuus, cum hoc de ipso secundum humanitatem dicatur. Similiter nec ostenditur pater minor filius, quamvis filius sit ex patre, quia filius a patre omnia, quae pater habet, accipit, ut habetur ioh. 16 et Matth. 11. Unde per hoc ordo originis, non inaequalitas deitatis astrui potest. Quod ergo dicitur: pater maior me est, dictum est de filio secundum humanam naturam secundum Augustinum, vel secundum Hilarium secundum divinam ita quod maioritas non importet inaequalitatem, quia filius non est minor patre, cui datum est nomen super omne nomen, sed importat auctoritatem principii, secundum quod hoc nomen, quo filius est aequalis patri, habet filius a patre.

#### RA2

Ad secundum dicendum quod filio subiecit omnia non solum pater, sed etiam ipse sibi, secundum illud Phil. 3: secundum virtutem, qua potens est sibi subicere omnia, et hoc secundum deitatem, qua aequalis est patri. Et ideo in hoc quod dicitur quod Christus subiectus erit ei, qui subiecit sibi omnia, non fit comparatio filii secundum divinitatem ad patrem, sed magis secundum humanitatem ad divinitatem patris, quae toti trinitati est communis. Regnum ergo Christi sunt fideles ipsi; quod regnum tradet Deo et patri, non tamen sibi adimens, cum fideles ad visionem patris adducet, qua visione etiam ipsius deitas videbitur.

Et tunc apparebit maxime esse secundum humanam naturam divinae subiectus, quando divina natura perfecte cognoscetur, non tali subiectione, ut quidam haeretici dixerunt, quod ipsa humana natura a Christo assumpta transeat in divinam, sed secundum quod est minor patris divinitate.

#### RA3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit in I de trinitate, ex hoc filius rogat, quo minor est patre; quo vero aequalis est, exaudit cum patre; id est secundum humanam naturam orat, secundum divinam exaudit. Sed spiritus sanctus interpellare dicitur, in quantum nos interpellantes facit et nostris orationibus efficaciam praestat.

#### RA4

Ad quartum dicendum quod secundum Augustinum in VI de trinitate solus unus verus Deus non est tantum de patre intelligendum, sed simul de patre et filio et spiritu sancto, qui dicuntur solus unus verus Deus, quia nihil praeter trinitatem illam est verus Deus. Unde sic intelligend ut cognoscant te patrem et quem misisti Iesum Christum esse unum solum verum Deum. De spiritu autem sancto tacet, quia, cum sit nexus amborum, ex utroque intelligitur.

RA5

Ad quintum dicendum quod, sicut patet per Augustinum in I de trinitate, verbum illud non est intelligendum solum de persona patris, sed de tota trinitate. Tota enim est beatus et solus potens etc.; tota etiam trinitas filium ostendit. Si tamen dixisset: quem ostendit pater beatus et solus potens, non propter hoc filius separaretur, sicut nec pater separatur, cum dicitur Eccli. 24 ex persona filii qui est Dei sapientia: gyrum caeli circuivi sola. Et hoc ideo, quia in his, quae ad essentiam pertinent, pater et filius sunt omnino unum. Et ideo quod de uno dicitur, ab alio per dictionem exclusivam non removetur, sed solum a creaturis, quae habent diversam essentiam.

RA6

Ad sextum dicendum quod filius non solum secundum divinam naturam scit diem illam et horam, sed etiam secundum humanam, quia eius anima scit omnia. Dicitur autem illam nescire, ut Augustinus dicit in I de trinitate, quia non facit nos eam scire. Unde de hoc quaerentibus dixit: non est vestrum nosse tempora etc., Act. 1, per quem modum et apostolus dixit 1 Cor. 1: neque iudicavi me scire aliquid inter vos etc., quia scilicet alia eis dicere noluerat, quia capaces non erant. Vel hoc intelligendum est de filio non quantum ad personam ipsius capitis, sed quantum ad corpus eius, quod est ecclesia, quae hoc nescit, ut Hieronymus dicit. In hoc vero, quod dicitur solus pater scire, ostenditur etiam filius scire secundum regulam praedictam.

RA7

Ad septimum dicendum quod, sicut dicit Augustinus in I de trinitate, sic exponendum est verbum illud: non est meum dare vobis, id est non est humanae potestatis hoc dare, ut per illud intelligatur hoc dare, per quod est Deus et aequalis patri.

RA8

Ad octavum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in I de trinitate, hunc apostolicum locum haeretici non intelligentes in contumeliam filii Dei saepe proponunt astruentes quod creatura sit minus considerantes verborum vim. Primogenitus quippe dictus est, non primus creatus, ut et genitus pro natura divina, quam habet, et primus propter perpetuitatem credatur. Quamvis autem filius non sit de genere creaturarum, tamen secundum basilium habet aliquid cum creaturis commune, scilicet accipere a patre, sed habet prae creaturis quod per naturam habet quae a patre accipit. Et propter hoc potest ordo inter genituram filii et creaturarum productionem notari.

RA9

Ad nonum dicendum quod illud verbum et alia similia, quae de sapientia Dei leguntur, vel sunt referenda ad sapientiam creatam, sicut sunt Angeli, vel ad ipsum Christum secundum humanam naturam.

Et sic dicitur ab initio vel initio creatus, quasi ab aeterno praedestinatus creaturam assumere.

RA10

Ad decimum dicendum quod, sicut dicit Augustinus in II de trinitate, ex hoc, quod pater clarificat filium, non ostenditur filius minor patre, alias esset etiam spiritu sancto minor, quia dicit filius de spiritu sancto, ioh. 16: ille me clarificabit. Illa enim clarificatio non ostendit aliquid in persona filii Dei fieri, sed vel in notitia hominum, secundum quod clarificare est ipsius notitiam claram facere, vel in corpore assumpto, prout refertur ad claritatem resurrectionis.

RA11

Ad undecimum dicendum quod filius et spiritus sanctus dicuntur missi a patre, non quod essent ubi prius non fuerant, sed ut essent aliquo modo quo prius non fuerant, quod est secundum aliquem effectum in creatura.

Unde per hoc, quod filius et spiritus sanctus dicuntur a patre missi, non ostenditur trinitatis inaequalitas, sed ordo originis, quo una persona est ab alia - unde pater non mittitur, qui non est ab alio - et efficientia respectu illius effectus, secundum quem persona divina mittitur.

|+4 Quaestio 4

Prologus

PR

Deinde quaeritur de his quae ad causam pluralitatis pertinent. Et circa hoc quaeruntur quattuor.

PR1

Primo. Utrum alteritas sit causa pluralitatis.

PR2

Secundo. Utrum varietas accidentium faciat diversitatem secundum numerum.

PR3

Tertio. Utrum duo corpora possint esse vel intelligi esse in eodem loco.

PR4

Quarto. Utrum varietas loci aliquid operetur ad differentiam secundum

## #1 Articulus 1

### AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod pluralitatis causa non sit alteritas.

Ut enim dicitur in arithmetica Boethii, omnia quaecumque a primaeva rerum natura constructa sunt, numerorum videntur ratione esse formata. Hoc enim fuit principale in animo conditoris exemplar.

Et huic consonat quod dicitur Sap. 11: omnia in pondere, numero et mensura disposuisti. Ergo pluralitas sive numerus est primum inter res creatas, et non est eius aliqua causa creata quaerenda.

### AG2

Praeterea, ut dicitur in libro de causis, prima rerum creatarum est esse. Sed ens primo dividitur per unum et multa. Ergo multitudine nihil potest esse prius nisi ens et unum. Ergo non videtur esse verum, quod aliquid aliud sit eius causa.

### AG3

Praeterea, pluralitas vel circuit omnia genera, secundum quod dividitur contra unum, quod est convertibile cum ente, vel est in genere quantitatis, secundum quod dividitur uni quod est principium numeri. Sed alteritas est in genere relationis. Relationes autem non sunt causae quantitatum, sed magis e converso, et multo minus relationes sunt causae eius quod est in omnibus generibus, quia sic essent causae etiam substantiae. Ergo alteritas nullo modo est causa pluralitatis.

### AG4

Praeterea, contrariorum contrariae sunt causae. Sed identitas et diversitas sive alteritas sunt opposita. Ergo habent oppositas causas.

Sed unitas est causa identitatis, ut patet in V metaphysicae. Ergo pluralitas vel multitudo est causa diversitatis sive alteritatis. Non ergo alteritas est causa pluralitatis.

### AG5

Praeterea, alteritatis principium est accidentalis differentia; huiusmodi enim differentiae secundum Porphyrium faciunt alterum.

Sed non in omnibus, in quibus est pluralitas, invenitur accidentalis differentia nec etiam differentia qualiscumque. Quaedam enim sunt quae accidentibus subici non possunt, sicut formae simplices; quaedam vero sunt quae in nullo conveniunt, unde non possunt differentia dici, sed diversa, ut patet per Philosophum in X metaphysicae. Ergo non omnis pluralitatis causa est alteritas.

### SC1

Sed contra est quod Damascenus dicit quod divisio est causa numeri. Sed divisio in diversitate vel alteritate consistit. Ergo diversitas vel alteritas principium pluralitatis est.

### SC2

Praeterea, Isidorus dicit quod numerus dicitur quasi nutus, id est signum, membris, id est divisionis. Et sic idem quod prius.

### SC3

Praeterea, pluralitas non constituitur nisi per recessum ab unitate.

Sed ab unitate non recedit aliquid nisi per divisionem, cum ex hoc aliquid dicatur unum, quod est indivisum, ut patet in X metaphysicae.

Ergo divisio pluralitatem constituit, et sic idem quod prius.

### CO1

Responsio. Dicendum quod, sicut dicit Philosophus in X metaphysicae, plurale dicitur aliquid ex hoc quod est divisibile vel divisum. Unde omne illud quod est causa divisionis oportet ponere causam pluralitatis.

Causa autem divisionis aliter est accipienda in posterioribus et compositis et in primis et simplicibus. In posterioribus namque et compositis causa divisionis quasi formalis, id est ratione cuius fit divisio, est diversi simplicium et priorum. Quod patet in divisione quantitatis. Dividitur enim una pars lineae ab alia per hoc quod habet diversum situm, qui est quasi formalis differentia quantitatis continuae positionem habentis.

Patet etiam in divisione substantiarum. Dividitur enim homo ab asino per hoc quod habent diversas differentias constitutivas. Sed diversitas, qua dividuntur posteriora composita secundum priora et simplicia, praesupponit pluralitatem priorum simplicium. Ex hoc enim homo et asinus habent diversas differentias, quod rationale et irrationale non sunt una, sed plures differentiae. Nec potest semper dici quod illius pluralitatis sit aliqua diversitas aliorum priorum et simpliciorum causa, quia sic esset abire in infinitum.

### CO2

Et ideo pluralitatis vel divisionis primorum et simplicium oportet alio modo causam assignare. Sunt enim huiusmodi secundum se ipsa divisa. Non potest autem hoc esse, quod ens dividatur ab ente in quantum est ens; nihil autem dividitur ab ente nisi non ens. Unde et ab hoc ente non dividitur hoc ens nisi per hoc quod in hoc ente includitur negatio illius entis. Unde in primis terminis propositiones negativae sunt immediatae, quasi negatio unius sit in intellectu alterius. Primum etiam creatum in hoc facit pluralitatem cum sua causa, quod non attingit ad eam. Et secundum hoc quidam posuerunt quodam ordine pluralitatem ab uno primo causari, ut ab uno primo

procedat primo unum, quod cum causa pluralitatem constituat, et ex eo iam possunt duo procedere: unum secundum se ipsum, aliud secundum coniunctionem ipsius ad causam. Quod dicere non cogimur, cum unum primum possit aliquid imitari, in quo alterum ab eo deficit, et deficere, in quo alterum imitatur.

Et sic possunt inveniri plures primi effectus, in quorum quolibet est negatio et causae et effectus alterius secundum idem vel secundum remotiorem distantiam etiam in uno et eodem.

CO3

Sic ergo patet quod prima pluralitatis vel divisionis ratio sive principium est ex negatione et affirmatione, ut talis ordo originis pluralitatis intelligatur, quod primo sint intelligenda ens et non ens, ex quibus ipsa prima divisa constituuntur, ac per hoc plura. Unde sicut post ens, in quantum est indivisum, statim invenitur unum, ita post divisionem entis et non entis statim invenitur pluralitas priorum simplicium. Hanc autem pluralitatem consequitur ratio diversitatis, secundum quod manet in ea suae causae virtus, scilicet oppositionis entis et non entis. Ideo enim unum plurium diversum dicitur alteri comparatum, quia non est illud.

Et quia causa secunda non producit effectum nisi per virtutem causae primae, ideo pluralitas primorum non facit divisionem et pluralitatem in secundis compositis, nisi in quantum manet in ea vis oppositionis primae, quae est inter ens et non ens, ex qua habet rationem diversitatis.

Et sic diversitas primorum facit pluralitatem secundorum.

CO4

Et secundum hoc verum est quod Boethius dicit quod alteritas est principium pluralitatis. Ex hoc enim alteritas in aliquibus invenitur, quod eis diversa insunt. Quamvis autem divisio praecedat pluralitatem priorum, non tamen diversitas, quia divisio non requirit utrumque condvisorum esse ens, cum sit divisio per affirmationem et negationem; sed diversitas requirit utrumque esse ens, unde praesupponit pluralitatem. Unde nullo modo potest esse quod pluralitatis primorum causa sit diversitas, nisi diversitas pro divisione sumatur. Loquitur ergo Boethius de pluralitate compositorum, quod patet ex hoc, quod inducit probationem de his quae sunt diversa genere vel specie vel numero, quod non est nisi compositorum. Omne enim, quod est in genere, oportet esse compositum ex genere et differentia. Eos autem, qui ponunt patrem et filium inaequales deos, sequitur compositio saltem ratione, in quantum ponunt eos convenire in hoc quod sunt Deus et differre in hoc quod sunt inaequales.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod numerus ex verbis illis ostenditur esse prior rebus aliis creatis, ut elementis et aliis huiusmodi, non autem aliis intentionibus, utpote affirmatione et negatione aut divisione vel aliis huiusmodi. Nec tamen quilibet numerus est prior omnibus rebus creatis, sed numerus qui est exemplar omnis rei, scilicet ipse Deus, qui secundum Augustinum est numerus omni rei speciem praebens.

RA2

Ad secundum dicendum quod pluralitas communiter loquendo immediate sequitur ens, non tamen oportet quod omnis pluralitas. Et ideo non est inconveniens, si pluralitas secundorum causetur ex diversitate priorum.

RA3

Ad tertium dicendum quod sicut unum et multa, ita idem et diversum non sunt propria unius generis, sed sunt quasi passiones entis, in quantum est ens. Et ideo non est inconveniens, si aliquorum diversitas aliorum pluralitatem causet.

RA4

Ad quartum dicendum quod omnem diversitatem praecedit aliqua pluralitas, sed non omnem pluralitatem praecedit diversitas, sed aliquam pluralitatem aliqua diversitas. Unde et utrumque verum est, scilicet quod multitudo diversitatem faciat communiter loquendo, ut Philosophus dicit, et quod diversitas in compositis faciat pluralitatem, ut Boethius hic dicit.

RA5

Ad quintum dicendum quod Boethius accepit alteritatem pro diversitate, quae constituitur ex aliquibus differentiis, sive sint accidental sive substantiales. Illa vero, quae sunt diversa et non differentia, sunt prima, de quibus hic Boethius non loquitur.

#2 Articulus 2

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod varietas accidentium non possit esse causa pluralitatis secundum numerum.

Philosophus enim dicit in V metaphysicae quod numero sunt unum, quorum est materia una. Ergo et numero plura, quorum sunt materiae plures. Ergo diversitatem in numero non facit varietas accidentium, sed magis diversitas materiae.

AG2

Praeterea, Philosophus dicit in X metaphysicae quod idem est rebus causa substantiae et unitatis. Sed accidentia non sunt individuis causa substantiae, ergo nec unitatis, et ita per consequens nec pluralitatis secundum numerum.

AG3

Praeterea, omnia accidentia, cum sint formae, ex se ipsis sunt communicabilia et universalia. Sed nihil tale potest esse alteri principium individuationis. Ergo accidentia non sunt individuationis principium. Sed aliqua sunt secundum numerum diversa, in quantum in sua individuatione dividuntur. Igitur accidentia non possunt esse principium diversitatis secundum numerum.

AG4

Praeterea, sicut ea, quae differunt genere vel specie in genere substantiae, differunt secundum substantiam et non solum secundum accidens, ita et ea quae differunt secundum numerum. Sed aliqua dicuntur diversa genere vel specie per id quod est in genere substantiae. Igitur et similiter dicuntur diversa numero per id quod est in genere substantiae et non per accidentia.

AG5

Praeterea, remota causa removetur effectus. Sed omne accidens contingit a subiecto removeri vel actu vel cogitatione. Si ergo accidens est principium identitatis secundum numerum et diversitatis, contingeret actu vel cogitatione eadem quandoque esse unum secundum numerum, quandoque vero diversa.

AG6

Praeterea, posterius numquam est causa prioris. Sed inter omnia accidentia primum locum tenet quantitas, ut dicit Boethius in commento praedicamentorum. Inter quantitates autem naturaliter numerus prior est, cum sit simplicior et magis abstractus. Ergo impossibile est quod aliquod aliud accidens sit principium pluralitatis secundum numerum.

SC1

Sed contra est quod dicit Porphyrius quod individuum facit collectio accidentium, quae in alio reperiri non possunt. Sed illud, quod est principium individuationis, est principium diversitatis secundum numerum. Ergo accidentia sunt principium pluralitatis secundum numerum.

SC2

Praeterea, in individuo nihil invenitur nisi forma et materia et accidentia. Sed diversitas formae non facit diversitatem secundum numerum, sed secundum speciem, ut patet in X metaphysicae.

Diversitatem vero secundum genus facit diversitas materiae. Dicit enim Philosophus in X metaphysicae quod genere differunt, quorum non est materia communis nec generatio ad invicem. Ergo diversitatem secundum numerum nihil potest facere nisi diversitas accidentium.

SC3

Praeterea, illud, quod invenitur commune in pluribus specie differentibus, non est causa diversitatis secundum numerum, quia divisio generis in species praecedit divisionem speciei in individua. Sed materia invenitur communis in diversis secundum speciem, quia eadem materia formis contrariis subditur; alias habentia contrarias formas non transmutarent invicem. Ergo materia non est principium diversitatis secundum numerum, nec forma, ut probatum est. Ergo relinquitur quod accidentia sint huius diversitatis causa.

SC4

Praeterea, in genere substantiae nihil invenitur nisi genus et different sed individua unius speciei non differunt genere nec substantialibus differentiis. Ergo non differunt nisi differentiis accidentalibus.

CO1

Responsio. Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis et eorum, quae in littera dicuntur, oportet videre, quid sit causa huius triplicis diversitatis, quae in littera assignatur. Cum autem in individuo composito in genere substantiae non sint nisi tria, scilicet materia, forma et compositum, oportet ex aliquo horum cuiuslibet harum diversitatum causas invenire. Sciendum est ergo quod diversitas secundum genus reducitur in diversitatem materiae, diversitas vero secundum speciem in diversitatem formae, sed diversitas secundum numerum partim in diversitatem materiae, partim in diversitatem accidentis. Cum autem genus sit principium cognoscendi, utpote prima diffinitionis pars, materia autem secundum se sit ignota, non potest secundum se ex ea accipi diversitas generis, sed solum illo modo, quo cognoscibilis est. Est autem cognoscibilis dupliciter. Uno modo per analogiam sive per proportionem, ut dicitur in I physicorum. Hoc est, ut dicamus illud esse materiam quod hoc modo se habet ad res naturales sicut lignum ad lectum. Alio modo cognoscitur per formam, per quam habet esse in actu. Unumquodque enim cognoscitur, secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX metaphysicae.

CO2

Et secundum hoc dupliciter sumitur diversitas generis ex materia.

Uno modo ex diversa analogia ad materiam, et sic penes materiam distinguuntur prima rerum genera. Id enim, quod est in genere substantiae, comparatur ad materiam sicut ad partem sui; quod vero est in genere quantitatis, non habet materiam partem sui, sed comparatur ad ipsam sicut mensura, et qualitas sicut dispositio. Et his duobus generibus mediantibus omnia alia genera nanciscuntur diversas comparationes ad materiam, quae est pars substantiae, ex qua substantia habet rationem subiecti, secundum quam ad accidentia comparatur. Alio modo penes materiam sumitur diversitas generis, secundum quod materia est perfecta per formam. Cum enim materia sit potentia pura et Deus actus purus, nihil est aliud materiam perfici in actum qui est forma, nisi



quatenus participat aliquam similitudinem actus primi, licet imperfecte, ut sic illud, quod est iam compositum ex materia et forma, sit medium inter potentiam puram et actum purum.

CO3

Non autem materia ex omni parte recipit aequaliter similitudinem primi actus, sed a quibusdam imperfecte, a quibusdam vero perfectius, utpote quaedam participant divinam similitudinem secundum hoc tantum quod subsistunt, quaedam vero secundum quod vivunt, quaedam vero secundum quod cognoscunt, quaedam secundum quod intelligunt.

Ipsa igitur similitudo primi actus in quacumque materia existens est forma eius. Sed forma talis in quibusdam facit esse tantum, in quibusdam esse et vivere, et sic de aliis una et eadem. Similitudo enim perfectior habet omne illud quod habet similitudo minus perfecta, et adhuc amplius.

Aliquid ergo invenitur commune in utraque similitudine, quod in una substernitur imperfectioni et in alia perfectioni, sicut materia substernebatur actui et privationi. Et ideo materia simul accepta cum hoc communi est adhuc materialis respectu perfectionis et imperfectionis praedictae.

CO4

Et ex hoc materiali sumitur genus, differentiae vero ex perfectione et imperfectione praedicta. Sicut ex hoc communi materiali, quod est habere vitam, sumitur hoc genus animatum corpus; ex perfectione vero superaddita haec differentia sensibile; ex imperfectione vero haec differentia insensibile. Et sic diversitas talium materialium inducit diversitatem generis, sicut animal a planta. Et propter hoc dicitur materia esse principium diversitatis secundum genus. Et eadem ratione forma est principium diversitatis secundum speciem, quia a praedictis formalibus, quae habent ad dicta materialia, unde genera sumuntur, comparisonem formae ad materiam, sumuntur differentiae quae constituunt species.

CO5

Sciendum tamen quod cum illud materiale, unde sumitur genus, habeat in se materiam et formam, logicus considerat genus solum ex parte eius quod formale est, unde et eius definitiones dicuntur formales, sed naturalis considerat genus ex parte utriusque. Et ideo contingit quandoque quod aliquid communicat in genere secundum logicum, quod non communicat secundum naturalem. Contingit enim quandoque quod illud de similitudine primi actus quod consequitur res aliqua in materia tali, aliud consequatur sine materia et aliud in alia materia omnino diversa.

Sicut patet quod lapis in materia, quae est secundum potentiam ad esse, pertingit ad hoc quod subsistat, ad quod idem pertingit sol secundum materiam ad ubi et non ad esse et Angelus omni materia carens. Unde logicus inveniens in omnibus his illud materiae, ex quo genus sumebat, ponit omnia in uno genere substantiae. Naturalis vero et metaphysicus, qui considerant omnia principia rei, non inveniunt convenientiam in materia dicunt genere differre secundum hoc quod dicitur in X metaphysicae quod corruptibile et incorruptibile differunt genere et quod illa conveniunt genere, quorum materia est una et generatio ad invicem.

CO6

Sic ergo patet, quomodo materia facit diversitatem in genere et forma diversitatem in specie. Inter individua vero unius speciei hoc modo consideranda est diversitas. Secundum Philosophum enim in VII metaphysicae sicut partes generis et speciei sunt materia et forma, ita partes individui sunt haec materia et haec forma. Unde sicut diversitatem in genere vel specie facit diversitas materiae vel formae absolute, ita diversitatem in numero facit haec forma et haec materia. Nulla autem forma in quantum huiusmodi est haec ex se ipsa. Dico autem in quantum huiusmodi propter animam rationalem, quae quodammodo ex se ipsa est hoc aliquid, sed non in quantum forma. Intellectus enim quamlibet formam, quam possibile est recipi in aliquo sicut in materia vel in subiecto, natus est attribuere pluribus, quod est contra rationem eius quod est hoc aliquid. Unde forma fit haec per hoc quod recipitur in materia.

Sed cum materia in se sit indistincta, non potest esse quod formam receptam individuet, nisi secundum quod est distinguibilis. Non enim forma individuatur per hoc quod recipitur in materia, nisi quatenus recipitur in hac materia distincta et determinata ad hic et nunc. Materia autem non est divisibilis nisi per quantitatem. Unde Philosophus dicit in I physicorum quod subtracta quantitate remanebit substantia indivisibilis. Et ideo materia efficitur haec et signata, secundum quod subest dimensionibus.

CO7

Dimensiones autem istae possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum earum terminationem; et dico eas terminari secundum determinatam mensuram et figuram, et sic ut entia perfecta collocantur in genere quantitatis. Et sic non possunt esse principium individuationis; quia cum talis terminatio dimensionum varietur frequenter circa individuum, sequeretur quod individuum non remaneret semper idem numero.

Alio modo possunt considerari sine ista determinatione in natura dimensionis tantum, quamvis numquam sine aliqua determinatione esse possint, sicut nec natura coloris sine determinatione albi et nigri; et sic collocantur in genere quantitatis ut imperfectum. Et ex his dimensionibus indeterminatis materia efficitur haec materia signata, et sic individuatur formam, et sic ex materia causatur diversitas secundum numerum in eadem specie.

CO8

Unde patet quod materia secundum se accepta nec est principium diversitatis secundum speciem nec secundum numerum, sed sicut est principium diversitatis secundum genus, prout subest formae communi, ita est principium diversitatis secundum numerum, prout subest dimensionibus interminatis. Et ideo cum hae dimensiones sint de genere accidentium, quandoque diversitas secundum numerum reducitur in diversitatem materiae, quandoque in diversitatem accidentis, et hoc ratione dimensionum praedictarum. Alia vero accidentia non sunt principium individuationis, sed sunt principium cognoscendi distinctionem individuorum. Et per hunc modum etiam aliis accidentibus individuatio attribuitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicit Philosophus quod numero sunt unum, quorum est materia una, intelligendum est de materia signata, quae subest dimensionibus, alias oporteret dicere quod omnia generabilia et corruptibilia sint unum numero, cum eorum sit materia una.

RA2

Ad secundum dicendum quod dimensiones, cum sint accidentia, per se non possunt esse principium unitatis individuae substantiae; sed materia, prout talibus dimensionibus subest, intelligitur esse principium talis unitatis et multitudinis.

RA3

Ad tertium dicendum quod de ratione individui est quod sit in se indivisum et ab aliis ultima divisione divisum. Nullum autem accidens habet ex se propriam rationem divisionis nisi quantitas. Unde dimensiones ex se ipsis habent quandam rationem individuationis secundum determinatum situm, prout situs est differentia quantitatis. Et sic dimensio habet duplicem rationem individuationis: unam ex subiecto, sicut et quodlibet aliud accidens, et aliam ex se ipsa, in quantum habet situm, ratione cuius etiam abstrahendo a materia sensibili imaginamur hanc lineam et hunc circulum. Et ideo recte materiae convenit individuae omnes alias formas ex hoc, quod subditur illi formae, quae ex se ipsa habet individuationis rationem, ita quod etiam ipsae dimensiones terminatae, quae fundantur in subiecto iam completo, individuantur quodammodo ex materia individuata per dimensiones interminatas praeventas in materia.

RA4

Ad quartum dicendum quod illa, quae differunt numero in genere substantiae, non solum differunt accidentibus, sed etiam forma et materia.

Sed si quaeratur, quare differens est eorum forma, non erit alia ratio, nisi quia est in alia materia signata. Nec invenitur alia ratio, quare haec materia sit divisa ab illa, nisi propter quantitatem. Et ideo materia subiecta dimensionibus intelligitur esse principium huius diversitatis.

RA5

Ad quintum dicendum quod ratio illa procedit de accidentibus completis, quae sequuntur esse formae in materia, non autem de dimensionibus interminatis, quae praeventuntur ante ipsam formam in materia.

Sine his enim non potest intelligi individuum, sicut nec sine forma.

RA6

Ad sextum dicendum quod numerus formaliter loquendo est prius quam quantitas continua, sed materialiter quantitas continua est prior, cum numerus ex divisione continui relinquatur, ut dicitur in III physicorum.

Et secundum hanc viam causat diversitatem secundum numerum divisio materiae secundum dimensiones.

Rationes autem quae sunt in contrarium patet ex dictis qualiter sunt concedendae et qualiter falsum concludunt.

#3 Articulus 3

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod duo corpora possint intelligi esse in eodem loco.

Omnis enim propositio videtur esse intelligibilis, in cuius subiecto non includitur oppositum praedicati, quia talis propositio non habet repugnantiam intellectuum. Sed haec propositio duo corpora sunt in eodem loco non est huiusmodi; alias numquam posset miraculose fieri quod duo corpora sint in eodem loco; quod patet esse falsum in corpore dominico quod exivit clauso utero virginis et intravit ad discipulos clausis ianuis. Non enim Deus potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, ut dicit Augustinus contra faustum. Ergo potest aliquis saltem intellectu fingere duo corpora esse in eodem loco.

AG2

Praeterea, a corporibus glorificatis non removetur natura corporeitatis, sed solum natura corpulentiae. Sed removetur ab eis ista condicio, quod non possunt esse in eodem loco, per dotem subtilitatis, ut a multis dicitur. Ergo haec condicio non sequitur naturam corporeitatis, sed corpulentiae sive grossitiei cuiusdam. Ergo non est impossibile universaliter duo corpora esse in eodem loco.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit super Genesim ad litteram quod lux in corporibus primum tenet locum. Sed lux est simul in eodem loco cum aere. Ergo duo corpora possunt esse simul in eodem loco.

AG4

Praeterea, quaelibet species ignis est corpus. Sed lux est quaedam species ignis, ut dicit Philosophus in V topicorum. Ergo lux est corpus. Et sic idem quod prius.

AG5

Praeterea, in ferro ignito simul est ignis et ferrum. Utrumque autem est corpus. Ergo possibile est simul esse duo corpora in eodem loco.

AG6

Praeterea, elementa in mixto non sunt corrupta, alias mixtum non sequeretur dominantis motum. Sed omnia quattuor elementa sunt corpora et simul in qualibet parte mixti. Ergo possibile est duo corpora esse in eodem loco.

AG7

Praeterea, quod duo corpora non sint in eodem loco, hoc non potest convenire corporibus ratione materiae, cum materiae secundum se non debeatur locus, nec ratione formae propter idem nec ratione dimensionis, cum dimensiones non repleant locum, quod patet ex hoc quod quidam locum, ubi erant solae dimensiones, dicebant esse vacuum.

Ergo hoc non convenit corpori nisi ratione aliquorum accidentium posteriorum, quae non sunt omnibus corporibus communia et quae possibile est a corporibus separari. Et sic videtur quod duo corpora possint esse in eodem loco.

AG8

Praeterea, secundum astrologos, qui sequuntur Ptolemaeum, sex planetarum corpora moventur in epicyclis, qui sunt circuli intersecantes sphaeras excentricas planetarum. Oportet ergo quod planetae corpus quandoque perveniat ad locum sectionis. Sed non potest dici quod ibi sit aliquid vacuum, cum vacuum natura non patiat, neque quod substantia sphaerarum sit divisibilis, ut intelligatur cedere corpori planetae quando pervenit illuc, sicut cedit aer lapidi aut alii corpori, cum caeli solidissimi quasi aere fundati sint, ut dicitur iob 37. Ergo oportet quod corpus planetae sit simul cum corpore sphaerae eius in eodem loco. Et sic falsum est quod dicit Boethius hic quod duo corpora numquam unum obtinent locum.

SC1

Sed contra est, quia si duo corpora sunt in eodem loco, eadem ratione et quotlibet. Sed aliquod corpus quantumcumque magnum potest dividi in parva cuiuscumque quantitatis secundum aliquem numerum.

Ergo sequetur quod in loco parvissimo continebitur maximum corpus; quod videtur absurdum.

SC2

Praeterea, impossibile est inter duo puncta signata esse plures lineas rectas. Hoc autem sequetur, si duo corpora sint in eodem loco.

Signatis enim duobus punctis ex duabus partibus loci oppositis erunt inter ea duae lineae rectae signatae in duobus corporibus locatis.

Non enim potest dici quod inter illa duo puncta nulla sit linea neque quod unius locati linea magis sit inter ea quam alia neque quod sit ibi aliqua una linea praeter corpora locata quae sit inter duo puncta loci, quia sic illa linea esset non in subiecto. Ergo impossibile est duo corpora esse in eodem loco.

SC3

Praeterea, demonstratum est in geometria quod duo circuli non se contingunt nisi in puncto. Sed ponamus duo corpora quae sunt in eodem loco; sequetur quod duo circuli signati in eis se secundum totum contingunt. Ergo impossibile est duo corpora esse in eodem loco.

SC4

Praeterea, quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed cum oporteat eandem esse dimensionem loci et locati ex eo quod non est ponere dimensiones sine subiecto, si duo corpora sint in eodem loco, sequetur dimensiones utriusque corporis esse easdem dimensionibus loci. Ergo sequetur eas esse easdem ad invicem, quod est impossibile.

CO1

Responsio. Dicendum quod in his quae apud nos sunt, quae omnes esse corpora confitentur, ad sensum videmus quod adveniente uno corpore ad locum aliquem aliud corpus a loco illo expellitur. Unde experimento patet talium corporum duo in eodem loco esse non posse.

Quidam autem dicunt quod non prohibentur duo horum corporum ab hoc, quod sint simul, propter corporeitatem vel propter aliquid quod sit de ratione corporis, in quantum est corpus; sic enim sequeretur omnino duo corpora prohiberi ab hoc quod est esse simul. Sed dicunt quod ab hoc prohibentur propter corpulentiam ipsorum. Sed quidquid sit hoc quod corpulentiam nominant, sive sit densitas sive impuritas vel corruptibilitas aliquorum corporum vel etiam aliqua natura specialis naturae generali corporeitatis superaddita, non potest esse causa huius prohibitionis.

CO2

Invenitur enim duplex comparatio corporis ad locum. Una, secundum quam ponitur in loco hoc vel illo determinato; et haec comparatio sequitur naturam specialem huius vel illius corporis, sicut quod gravia ex natura gravitatis sunt deorsum, levia vero sursum ex natura levitatis.

Alia vero comparatio est, secundum quam dicitur esse in loco simpliciter; et haec comparatio sequitur corpus ex ipsa natura corporeitatis, non propter aliquid additum. Secundum hoc enim corpus est in loco, quod loco se committitur; hoc autem est, secundum quod est dimensionatum dimensionibus aequalibus et similibus dimensionibus loci. Dimensiones autem insunt cuilibet corpori ex ipsa corporeitatis natura. Esse autem plura corpora in eodem loco vel non esse non respicit locum determinatum, sed locum absolute. Unde oportet quod causa huius impedimenti referatur ad ipsam naturam corporeitatis, ex qua convenit omni corpori quod, in quantum est corpus, natum sit esse in loco. Et si ultima sphaera non sit in loco, hoc non est nisi quia nihil potest esse extra ipsam, non autem propter defectum aptitudinis praedictae.

CO3

Et ideo alii concedunt simpliciter quod nulla duo corpora possunt esse in eodem loco et rationem huius referunt ad principia mathematica, quae oportet salvari in omnibus naturalibus, ut dicitur in III caeli et mundi. Sed hoc non videtur esse conveniens, quia mathematicis non competit esse in loco nisi similitudinarie et non proprie, ut habetur in I de generatione. Et ideo ratio praedicti impedimenti non est sumenda ex principiis mathematicis, sed ex principiis naturalibus, quibus proprie locus debetur. Praeterea, rationes mathematicae non sufficienter concludunt in ista materia. Etsi enim mathematica salventur in naturalibus, tamen naturalia addunt aliquid supra mathematica, scilicet materiam sensibilem, et ex hoc addito potest assignari ratio alicuius in naturalibus, cuius ratio in mathematicis non poterat assignari. In mathematicis enim non potest assignari ratio diversitatis harum duarum linearum nisi propter situm. Unde remota diversitate situs non remanet pluralitas linearum mathematicarum et similiter nec superficierum aut corporum. Et propter hoc non potest esse quod corpora mathematica sint plura et sint simul; et similiter de lineis et superficieribus. Sed in corporibus naturalibus posset ab adversario assignari alia ratio diversitatis, scilicet ex materia sensibili, etiam remota diversitate situs. Et ideo illa, quae probabat duo corpora mathematica non esse simul, non est sufficiens ad probandum duo corpora naturalia simul non esse.

CO4

Et ideo accipienda est via Avicennae, qua utitur in sua sufficientia in tractatu de loco, per quam assignat causam prohibitionis praedictae ex ipsa natura corporeitatis per principia naturalia. Dicit enim quod non potest esse causa huius prohibitionis nisi illud cui primo et per se competit esse in loco; hoc est enim quod natum est replere locum.

Formae autem non competit esse in loco nisi per accidens, quamvis aliquae formae sint principium, quo corpus determinatur ad hunc vel illum locum. Similiter nec materia secundum se considerata, quia sic intelligitur praeter omnia alia genera, ut dicitur in VII metaphysicae.

Unde oportet quod materia secundum quod subest ei, per quod habet primam comparisonem ad locum, hoc prohibeat. Comparatur autem ad locum, prout subest dimensionibus.

CO5

Et ideo ex natura materiae subiectae dimensionibus prohibentur corpora esse in eodem loco plura. Oportet enim esse plura corpora, in quibus forma corporeitatis invenitur divisa, quae quidem non dividitur nisi secundum divisionem materiae, cuius divisio cum sit solum per dimensiones, de quarum ratione est situs, impossibile est esse hanc materiam distinctam ab illa, nisi quando est distincta secundum situm, quod non est quando duo corpora ponuntur esse in eodem loco. Unde sequitur illa duo corpora esse unum corpus, quod est impossibile. Cum ergo materia dimensionibus subiecta inveniatur in quibuslibet corporibus, oportet quaelibet duo corpora prohiberi ex ipsa natura corporeitatis, ne sint in eodem loco.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod dupliciter aliqua propositio potest dici non intelligibilis. Uno modo ex parte intelligentis qui deficit intellectu, sicut haec propositio: in tribus personis divinis est una essentia. Et huiusmodi propositio non oportet quod implicet contradictionem. Alio modo ex parte ipsius propositionis. Et hoc dupliciter. Uno modo implicat contradictionem absolute, sicut rationale est irrationale et similia; et huiusmodi nullo miraculo verificari possunt. Alia vero implicat contradictionem aliquo modo, sicut ista: mortuus redit ad vitam. Implicat enim contradictionem, secundum quod intelligitur redire ad vitam propria virtute, cum ponatur per hoc quod dicitur mortuum omni vitae principio destitutum. Et talia possunt verificari per miraculum superiori virtute operante. Et similiter est in proposito. Non enim in duobus corporibus in eodem loco positus potest aliqua naturalis causa diversitatis inveniri. Sed divina virtus potest ea, quamvis sint unita in situ, in sua distinctione conservare. Et sic miraculose fieri potest quod duo corpora sint in eodem loco.

RA2

Ad secundum dicendum quod quidquid sit illa corpulentia quae ponitur removeri a corporibus gloriosis, tamen planum est quod corporeitas ab eis numquam removebitur et ideo nec causa naturaliter prohibens aliquod eorum simul esse cum alio corpore in eodem loco. Sed solum miraculose hoc esse poterit quod sint simul cum aliis corporibus in eodem loco.

RA3

Ad tertium dicendum quod lux non est corpus, sed qualitas quaedam, ut Damascenus dicit et etiam Avicenna. Augustinus autem lucem nominat ipsum ignem, quod patet ex hoc quod dividit lucem contra aerem, aquam et terram.

RA4

Ad quartum dicendum quod tres species ignis a Philosopho assignatae sic sunt intelligendae, ut per lucem intelligatur ignis in propria materia existens, dato etiam, ut quidam dicunt, quod ignis in propria sphaera non lucet. Lucis enim non est lucere, sed quod ex eius participatione alia luceant. Et similiter ignis, etsi in propria materia non luceat, tamen eius participatione alia lucentia fiunt. Per flammam autem intelligitur ignis existens in materia aerea, per carbonem in materia terrea.

In materia autem aquea non potest ignis convalescere in tantum quod ignis nomen habeat, quia aqua habet omnes qualitates oppositas igni.

RA5

Ad quintum dicendum quod in ferro ignito non sunt duo corpora, sed unum corpus habens quidem speciem ferri, sed aliquas proprietates ignis.

RA6

Ad sextum dicendum quod etsi ponantur elementa in corpore mixto remanere secundum suas formas substantiales, non tamen ponuntur esse plura corpora in actu, alias nullum corpus mixtum esset vere unum, sed est unum in actu et multa in potentia. Probabilior tamen videtur esse opinio Commentatoris in III caeli et mundi, qui hanc opinionem Avicennae improbens dicit elementorum formas in mixto non remanere nec totaliter corrumpi, sed fieri ex his unam mediam formam, in quantum suscipiunt magis et minus. Sed cum formae substantiales magis et minus suscipere sit absonum, videtur eius dictum esse intelligendum hoc modo, quod formae elementorum suscipiant magis et minus non secundum se, sed secundum quod manent virtute in qualitatibus elementaribus quasi in propriis instrumentis, ut sic dicatur quod formae secundum se non remanent, sed solum prout sunt virtute in qualitatibus, ex quibus fit una media qualitas.

RA7

Ad septimum dicendum quod quamvis dimensiones per se non possent replere locum, tamen corpus naturale ex hoc quod eius materia intelligitur subiecta dimensionibus habet quod repleat locum.

RA8

Ad octavum dicendum quod opinio Ptolemaei de epicyclis et excentricis non videtur consonare principiis naturalibus quae Aristoteles ponit; et ideo illa opinio sectoribus Aristotelis non placet. Si tamen sustineatur, nulla necessitas erit quod duo corpora sint in eodem loco, quia secundum tenentes illam opinionem triplex substantia distinguitur in caelestibus corporibus, scilicet substantia stellarum, quae est luminosa, et substantia sphaerarum, quae est diaphana et solida non divisibilis, et substantia alia quae est inter sphaeras, quae est divisibilis et inspissabi ad modum aeris, quamvis sit incorruptibilis. Et per hanc substantiam defenduntur, ne oporteat eos ponere substantiam sphaerarum dividi aut duo corpora esse in eodem loco.

|#4 Articulus 4

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod loci varietas nihil faciat ad diversitatem secundum numerum.

Causa enim diversitatis secundum numerum est in ipsis quae numero differunt. Sed locus est extra locata. Ergo ex diversitate locorum non potest esse causa diversitatis secundum numerum.

AG2

Praeterea, res non est completa in esse nisi secundum quod est ab aliis distincta. Sed locus advenit post esse completum, unde etiam motus ad locum est motus perfecti secundum substantiam, ut dicitur in VIII physicorum. Ergo non potest ex loco sumi aliqua causa distinctionis in corporibus locatis.

AG3

Praeterea, distinctio secundum numerum est invariabilis circa ipsa distincta. Sed a causa variabili non procedit effectus invariabilis.

Ergo cum locus varietur circa locatum, non potest esse quod diversitas secundum locum sit causa diversitatis secundum numerum.

AG4

Praeterea, remota causa removetur effectus. Sed aliquando a duobus corporibus removetur per miraculum distinctio secundum locum, ut prius dictum est, et tamen non removetur distinctio secundum numerum. Ergo distinctio secundum locum non est causa diversitatis secundum numerum.

AG5

Praeterea, diversitas secundum numerum non solum invenitur in corporibus, sed etiam in substantiis incorporeis. Sed in eis diversitas locorum non potest esse causa diversitatis secundum numerum, cum incorporalia in loco non sint, ut dicit ipsemet in libro de hebdomadibus. Ergo diversitas secundum locum non potest poni causa diversitatis secundum numerum universaliter, ut ipse videtur dicere.

SC1

Sed contra est quod ea, quae differunt secundum numerum, differunt accidentibus. Sed nullius accidentis diversitas ita inseparabiliter se habet ad diversitatem in numero, sicut diversitas loci. Ergo diversitas in loco maxime videtur facere ad diversitatem in numero.

SC2

Praeterea, diversitas locorum secundum speciem concomitatur diversitatem corporum secundum speciem, sicut patet in gravibus et levibus. Ergo et diversitas locorum secundum numerum indivisibiliter concomitatur diversitatem corporum secundum numerum, et sic idem quod prius.

SC3

Praeterea, sicut tempus est mensura motus, ita locus est mensura corporis. Sed motus dividitur numero secundum tempus, ut dicitur in V physicorum. Ergo et corpus dividitur numero secundum locum.

CO

Responsio. Dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, diversitas secundum numerum causatur ex divisione materiae sub dimensionibus existentis. Ipsa etiam materia, secundum quod sub dimensionibus existit, prohibet duo corpora esse in eodem loco, in quantum oportet duorum corporum distinctas secundum situm esse materias. Et sic patet quod ex eodem causatur diversitas secundum numerum, ex quo causatur necessitas diversitatis locorum in diversis corporibus. Et ideo ipsa diversitas locorum in se considerata est signum diversitatis secundum numerum, sicut et de aliis accidentibus praeter dimensiones primas interminatas supra dictum est. Sed si diversitas loci consideretur secundum suam causam, sic planum est quod diversitas loci est causa diversitatis secundum numerum. Et ideo Boethius quod varietas accidentium facit diversitatem secundum numerum omnibus aliis remotis in locorum diversitate hic inevitabiliter verificari constituit, quia scilicet nullum aliud accidentium, quae exterius apparent completa, est ita propinquum ad causam diversitatis secundum numerum sicut diversitas locorum.

RA1

Ad primum ergo dicendum et secundum et tertium quod rationes illae concludunt quod diversitas loci non est causa diversitatis individuorum secundum se. Sed per hoc non removetur, quin causa diversitatis locorum sit causa diversitatis secundum numerum.

RA4

Ad quartum dicendum quod omnes effectus causarum secundarum magis dependent a Deo quam etiam ab ipsis causis secundis, et ideo etiam remotis causis secundis ipse miraculose potest producere effectus quos voluerit.

RA5

Ad quintum dicendum quod in substantiis incorporeis diversitas secundum numerum sequitur diversitatem secundum speciem excepta anima rationali, quae sequitur divisionem materiae sibi dispositae. Hic autem Boethius loquitur de diversitate secundum numerum, ubi est eadem species.

RC1

Ad primum vero eorum quae in contrarium obiciuntur dicendum quod varietas aliorum accidentium praeter dimensiones interminatas non facit diversitatem in numero sicut causa, sed dicitur facere sicut signum demonstrans, et sic maxime diversitas loci facit, in quantum est propinquius signum.

RC2

Ad secundum dicendum quod diversitas locorum secundum speciem est signum diversitatis corporum secundum speciem, sed non causa.

RC3

Ad tertium dicendum quod, cum divisio temporis causetur ex divisione motus, diversitas etiam temporis non est causa diversitatis motus, sed signum. Et similiter est de loco ad corpora.

Pars 3

Prooemium

Prologus

PR1

Proposuit superius Boethius sententiam catholicae fidei de unitate trinitatis et rationem sententiae prosecutus est. Nunc intendit procedere ad inquisitionem praedictorum. Et quia secundum sententiam Philosophi in II metaphysicae ante scientiam oportet inquirere modum scientiae, ideo pars ista dividitur in duas. In prima Boethius ostendit modum proprium huius inquisitionis, quae est de rebus divinis. In secunda vero parte secundum modum assignatum procedit ad propositum inquirendum, ibi: quae vere forma est etc.. Prima pars dividitur in duas. In prima ponit necessitatem ostendendi modum inquisitionis. In secunda modum congruum inquisitioni praesenti ostendit, ibi: nam cum tres sint etc.. Dicit ergo: igitur, ex quo constat hanc esse sententiam catholicae fidei de unitate trinitatis et indifferentiam esse rationem unitatis, age, adverbium exhortandi, ingrediamur, id est interius inquiremus ipsa intima rerum principia considerantes et veritatem quasi velatam et absconditam perscrutantes, et hoc modo convenienti; unde subdit: et unumquodque dicendorum discutiamus, ut potest intelligi atque capi, id est per modum quo possit intelligi et capi.

PR2

Et dicit haec duo, quia modus, quo aliqua discutiuntur, debet congruere et rebus et nobis. Nisi enim rebus congrueret, res intelligi non possent; nisi vero congrueret nobis, nos capere non possemus, utpote res divinae ex natura sua habent quod non cognoscantur nisi intellectu.

Unde si aliquis vellet sequi imaginationem in consideratione earum, non posset intelligere, quia ipsae res non sunt sic intelligibiles. Si autem aliquis vellet res divinas per se ipsas videre ea certitudine et comprehendere sicut comprehenduntur sensibilia et demonstrationes mathematicae, non posset hoc modo capere propter defectum intellectus sui, quantumvis ipsae res sint secundum se hoc modo intelligibiles. Et quod modus congruus sit in inquisitione qualibet observandus, probat inducendo auctoritatem Philosophi in principio ethicorum, et hoc est quod subiungit: nam sicut optime dictum videtur, scilicet ab Aristotele in principio ethicorum: eruditi hominis est ut unumquodque ipsum est, id est per modum congruum ipsi rei, ita de eo fidem capere temptare.

Non enim de omnibus rebus potest aequalis certitudo et evidentia demonstratione servari. Et sunt haec verba Philosophi in I ethicorum: disciplinati enim est in tantum certitudinem inquirere secundum unumquodque genus, in quantum natura rei recipit.

PR3

Deinde cum dicit: nam cum tres etc., inquit modum congruum huic inquisitioni per distinctionem a modis qui observantur in aliis scientiis. Et quia modus debet esse congruus rei de qua est perscrutatio, ideo dividitur haec pars in duas. In prima enim distinguit scientias secundum res, de quibus determinant. In secunda ostendit modos singulis earum congruos, ibi: in naturalibus igitur etc.. Circa primum tria facit. Primo ostendit, de quibus consideret naturalis philosophia.

Secundo, de quibus mathematica, ibi: mathematica etc.. Tertio, de quibus considerat divina scientia, ibi: theologia est sine motu etc.. Dicit ergo: bene dictum est quod ut unumquodque est, ita debet de eo fides capi.

Nam cum tres sint partes speculativae, scilicet philosophiae - hoc dicit ad differentiam ethicae, quae est activa sive practica - in omnibus requiritur modus competens materiae. Sunt autem tres partes praedictae: physica sive naturalis, mathematica, divina sive theologia. Cum, inquam, sint tres partes, naturalis, quae est una earum, est in motu, inabstracta, id est versatur eius consideratio circa res mobiles a materia non abstractas, quod probat per exempla, ut patet in littera. Quod autem dicit: habetque motum forma materiae coniuncta, sic intelligendum est: ipsum compositum ex materia et forma, in quantum huiusmodi, habet motum sibi debitum, vel ipsa forma in materia existens est principium motus; et ideo eadem est consideratio de rebus secundum quod sunt materiales et secundum quod sunt mobiles.

PR4

Deinde exponit de quibus sit mathematica: mathematica est sine motu, id est sine motus et mobilium consideratione, in quo differt a naturali, inabstracta, id est considerat formas quae secundum esse suum non sunt a materia abstractae, in quo convenit cum naturali; quod quomodo sit exponit. Haec enim, scilicet mathematica, speculatur formas sine materia ac per hoc sine motu, quia ubicumque est motus, est materia, ut probatur in IX metaphysicae, eo modo quo est ibi motus, et sic ipsa speculatio mathematici est sine materia et motu. Quae formae, scilicet de quibus mathematicus speculatur, cum sint in materia, non possunt ab his separari secundum esse, et sic secundum speculationem sunt separabiles, non secundum esse.

PR5

Deinde ostendit de quibus sit tertia, scilicet divina: theologia, id est tertia pars speculativae, quae dicitur divina vel metaphysica vel philosophia prima, est sine motu, in quo convenit cum mathematica et differt a naturali, abstracta, scilicet a materia, atque inseparabilis, per quae duo differt a mathematica. Res enim divinae sunt secundum esse abstractae a materia et motu, sed mathematicae inabstractae, sunt autem consideratione separabiles; sed res divinae inseparabiles, quia nihil est separabile nisi quod est coniunctum. Unde res divinae non sunt secundum considerationem separabiles a materia, sed secundum esse abstractae; res vero mathematicae e contrario. Et hoc probat per Dei substantiam, de qua scientia divina considerat principaliter, unde et inde nominatur.

PR6

Deinde cum dicit: in naturalibus igitur etc., ostendit, quis sit modus congruus praedictis partibus. Et circa hoc duo facit. Primo concludit modos congruos singulis partium praedictarum, et huius partis expositio relinquitur disputationi. Secundo exponit ultimum modum qui est proprius praesenti inquisitioni. Et hoc dupliciter. Primo removendo id quod est impeditivum dicens: neque oportet in divinis deduci ad imaginationes, ut scilicet de eis iudicando sequamur imaginationis iudicium.

Secundo ostendendo id quod est proprium, ibi: sed potius ipsam inspicere formam sine motu et materia, cuius condiciones consequenter exponit ingrediens ad propositam inquisitionem.

|+5 Quaestio 5

PR

Hic est duplex quaestio. Prima de divisione speculativae, quam in littera ponit. Secunda de modis, quos partibus speculativae attribuit.

Circa primum quaeruntur quattuor.

PR1

Primo. Utrum sit conveniens divisio qua dividitur speculativa in has tres partes: naturalem, mathematicam et divinam.

PR2

Secundo. Utrum naturalis philosophia sit de his quae sunt in motu et materia.

PR3

Tertio. Utrum mathematica consideratio sit sine motu et materia de his quae sunt in materia.

PR4

Quarto. Utrum divina scientia sit de his quae sunt sine materia et motu.

#1 Articulus 1

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod speculativa inconvenienter in has partes dividatur.

Partes enim speculativae sunt illi habitus qui partem contemplativam animae perficiunt. Sed Philosophus in VI ethicorum ponit quod scientificum animae, quod est pars eius contemplativa, perficitur tribus habitibus, scilicet sapientia, scientia et intellectu. Ergo ista tria sunt partes speculativae et non illa quae in littera ponuntur.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit in VIII de civitate Dei quod rationalis philosophia, quae est logica, sub contemplativa philosophia vel speculativa continetur. Cum ergo de ea mentionem non faciat, videtur quod divisio sit insufficiens.

AG3

Praeterea, communiter dividitur philosophia in septem artes liberales, inter quas neque naturalis neque divina continetur, sed sola rationalis et mathematica. Ergo naturalis et divina non debuerunt poni partes speculativae.

AG4

Praeterea, scientia medicinae maxime videtur esse operativa, et tamen in ea ponitur una pars speculativa et alia practica. Ergo eadem ratione in omnibus aliis operativis scientiis aliqua pars est speculativa, et ita debuit in hac divisione mentio fieri de ethica sive morali, quamvis sit activa, propter partem eius speculativam.

AG5

Praeterea, scientia medicinae quaedam pars physicae est, et similiter quaedam aliae artes quae dicuntur mechanicae, ut scientia de agricultura, alchimia et aliae huiusmodi. Cum ergo istae sint operativae, videtur quod non debuerit naturalis absolute sub speculativa poni.

AG6

Praeterea, totum non debet dividi contra partem. Sed divina scientia esse videtur ut totum respectu physicae et mathematicae, cum subiecta illarum sint partes subiecti istius. Divinae enim scientiae, quae est prima philosophia, subiectum est ens, cuius pars est substantia mobilis, quam considerat naturalis, et similiter quantitas quam considerat mathematicus, ut patet in III metaphysicae. Ergo scientia divina non debet dividi contra naturalem et mathematicam.

AG7

Praeterea, scientiae dividuntur quemadmodum et res, ut dicitur in III de anima. Sed philosophia est de ente; est enim cognitio entis, ut dicit Dionysius in epistula ad polycarpum. Cum ergo ens primo dividatur per potentiam et actum, per unum et multa, per substantiam et accidens, videtur quod per huiusmodi deberent partes philosophiae distingui.

AG8

Praeterea, multae aliae divisiones sunt entium, de quibus sunt scientiae, magis essentielles quam istae quae sunt per mobile et immobile, per abstractum et non abstractum, utpote per corporeum et incorporeum, animatum et inanimatum et per alia huiusmodi. Ergo magis deberet divisio partium philosophiae accipi per huiusmodi differentias quam per illas quae hic tanguntur.

AG9

Praeterea, illa scientia, a qua aliae supponunt, debet esse prior eis.

Sed omnes aliae scientiae supponunt a scientia divina, quia eius est probare principia aliarum scientiarum. Ergo debuit scientiam divinam aliis praeordinare.

AG10

Praeterea, mathematica prius occurrit addiscenda quam naturalis, eo quod mathematicam facile possunt addiscere pueri, non autem naturalem nisi proveci, ut dicitur in VI ethicorum. Unde et apud antiquos hic ordo in scientiis addiscendis fuisse dicitur observatus, ut primo logica, deinde mathematica, postquam naturalis et post hanc moralis, et tandem divinae scientiae homines studerent. Ergo mathematicam naturali scientiae praeordinare debuit. Et sic videtur divisio haec insufficere

SC1

Sed e contra, quod haec divisio sit conveniens, probatur per Philosophum in VI metaphysicae, ubi dicit: quare tres erunt philosophicae et theoricarum: mathematica, physica, theologia.



SC2

Praeterea, in II physicorum ponuntur tres modi scientiarum, qui ad has etiam tres pertinere videntur.

SC3

Praeterea, Ptolemaeus etiam in principio almagesti hac divisione utitur.

CO1

Responsio. Dicendum quod theoreticus sive speculativus intellectus in hoc proprie ab operativo sive practico distinguitur quod speculativus habet pro fine veritatem quam considerat, practicus vero veritatem considerata ordinat in operationem tamquam in finem. Et ideo dicit Philosophus in III de anima quod differunt ad invicem fine, et in II metaphysicae dicitur quod finis speculativae est veritas, sed finis operativae scientiae est actio. Cum ergo oporteat materiam fini esse proportionatam, oportet practicarum scientiarum materiam esse res illas quae a nostro opere fieri possunt, ut sic earum cognitio in operationem quasi in finem ordinari possit. Speculativarum vero scientiarum materiam oportet esse res quae a nostro opere non fiunt; unde earum consideratio in operationem ordinari non potest sicut in finem. Et secundum harum rerum distinctionem oportet scientias speculativas distinguere.

CO2

Sciendum tamen quod, quando habitus vel potentiae penes obiecta distinguuntur, non distinguuntur penes quaslibet differentias obiectorum, sed penes illas quae sunt per se obiectorum in quantum sunt obiecta.

Esse enim animal vel plantam accidit sensibili in quantum est sensibile, et ideo penes hoc non sumitur distinctio sensuum, sed magis penes differentiam coloris et soni. Et ideo oportet scientias speculativas dividi per differentias speculabilia, in quantum speculabilia sunt. Speculabili autem, quod est obiectum speculativae potentiae, aliquid competit ex parte intellectivae potentiae et aliquid ex parte habitus scientiae quo intellectus perficitur. Ex parte siquidem intellectus competit ei quod sit immateriale, quia et ipse intellectus immaterialis est; ex parte vero scientiae competit ei quod sit necessarium, quia scientia de necessariis est, ut probatur in I posteriorum. Omne autem necessarium, in quantum huiusmodi, est immobile; quia omne quod movetur, in quantum huiusmodi, est possibile esse et non esse vel simpliciter vel secundum quid, ut dicitur in IX metaphysicae. Sic ergo speculabili, quod est obiectum scientiae speculativae, per se competit separatio a materia et motu vel applicatio ad ea. Et ideo secundum ordinem remotiois a materia et motu scientiae speculativae distinguuntur.

CO3

Quaedam ergo speculabilia sunt, quae dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt. Et haec distinguuntur, quia quaedam dependent a materia secundum esse et intellectum, sicut illa, in quorum diffinitione ponitur materia sensibilis; unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in diffinitione hominis oportet accipere carnem et ossa. Et de his est physica sive scientia naturalis. Quaedam vero sunt, quae quamvis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum diffinitionibus non ponitur materia sensibilis, sicut linea et numerus. Et de his est mathematica. Quaedam vero speculabilia sunt, quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive numquam sint in materia, sicut Deus et Angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa et huiusmodi.

De quibus omnibus est theologia, id est scientia divina, quia praecipuum in ea cognitorum est Deus, quae alio nomine dicitur metaphysica, id est trans physicam, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus oportet in insensibilia devenire. Dicitur etiam philosophia prima, in quantum aliae omnes scientiae ab ea sua principia accipientes eam consequuntur. Non est autem possibile quod sint aliquae res quae secundum intellectum dependeant a materia et non secundum esse, quia intellectus, quantum est de se, immaterialis est. Et ideo non est quartum genus philosophiae praeter praedicta.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus in VI ethicorum determinat de habitibus intellectualibus, in quantum sunt virtutes intellectuales dicuntur autem virtutes, in quantum perficiunt in sua operatione.

Virtus enim est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit; et ideo secundum quod diversimode perficitur per huiusmodi habitus speculativos, diversificat huiusmodi virtutes. Est autem alius modus quo pars animae speculativa perficitur per intellectum, qui est habitus principiorum, quo aliqua ex se ipsis nota fiunt et quo cognoscuntur conclusiones ex huiusmodi principiis demonstratae, sive demonstratio procedat ex causis inferioribus, sicut est in scientia, sive ex causis altissimi ut in sapientia. Cum autem distinguuntur scientiae ut sunt habitus quidam, oportet quod penes obiecta distinguantur, id est penes res, de quibus sunt scientiae. Et sic distinguuntur hic et in VI metaphysicae tres partes philosophiae speculativae.

RA2

Ad secundum dicendum quod scientiae speculativae, ut patet in principio metaphysicae, sunt de illis quorum cognitio quaeritur propter se ipsa. Res autem, de quibus est logica, non quaeruntur ad cognoscendum propter se ipsas, sed ut adminiculum quoddam ad alias scientias.

Et ideo logica non continetur sub speculativa philosophia quasi principalis pars, sed sicut quiddam reductum ad philosophiam speculativam, prout ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet syllogismos et diffinitiones et alia huiusmodi, quibus in scientiis speculativis indigemus.

Unde secundum Boethium in commento super Porphyrium non tam est scientia quam scientiae instrumentum.

RA3

Ad tertium dicendum quod septem liberales artes non sufficienter dividunt philosophiam theoreticam, sed ideo, ut dicit Hugo de sancto victore in III sui didascalicon, praetermissis quibusdam aliis septem connumerantur, quia his primum erudiebantur, qui philosophiam discere volebant, et ideo distinguuntur in trivium et quadrivium, eo quod his quasi quibusdam viis vivax animus ad secreta philosophiae introeat.

Et hoc etiam consonat verbis Philosophi qui dicit in II metaphysicae quod modus scientiae debet quaeri ante scientias; et Commentator ibidem dicit quod logicam, quae docet modum omnium scientiarum, debet quis addiscere ante omnes alias scientias, ad quam pertinet trivium.

Dicit etiam in VI ethicorum quod mathematica potest sciri a pueris, non autem physica, quae experimentum requirit. Et sic datur intelligi quod post logicam consequenter debet mathematica addisci, ad quam pertinet quadrivium; et ita his quasi quibusdam viis praeparatur animus ad alias philosophicas disciplinas.

Vel ideo hae inter ceteras scientias artes dicuntur, quia non solum habent cognitionem, sed opus aliquod, quod est immediate ipsius rationis, ut constructionem syllogismi vel orationem formare, numerare, mensurare, melodias formare et cursus siderum computare. Aliae vero scientiae vel non habent opus, sed cognitionem tantum, sicut scientia divina et naturalis; unde nomen artis habere non possunt, cum ars dicatur ratio factiva, ut dicitur in VI metaphysicae. Vel habent opus corporale, sicut medicina, alchimia et aliae huiusmodi. Unde non possunt dici artes liberales, quia sunt hominis huiusmodi actus ex parte illa, qua non est liber, scilicet ex parte corporis. Scientia vero moralis, quamvis sit propter operationem, tamen illa operatio non est actus scientiae, sed magis virtutis, ut patet in libro ethicorum.

Unde non potest dici ars, sed magis in illis operationibus se habet virtus loco artis. Et ideo veteres diffinierunt virtutem esse artem bene recteque vivendi, ut Augustinus dicit in IV de civitate Dei.

RA4

Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Avicenna in principio suae medicinae, aliter distinguitur theoreticum et practicum, cum philosophia dividitur in theoreticam et practicam, aliter cum artes dividuntur in theoreticas et practicas, aliter cum medicina. Cum enim philosophia vel etiam artes per theoreticum et practicum distinguuntur, oportet accipere distinctionem eorum ex fine, ut theoreticum dicatur illud, quod ordinatur ad solam cognitionem veritatis, practicum vero, quod ordinatur ad operationem. Hoc tamen interest, cum in hoc dividitur philosophia totalis et artes, quod in divisione philosophiae habetur respectus ad finem beatitudinis, ad quem tota humana vita ordinatur.

Ut enim dicit Augustinus XX de civitate Dei ex verbis varronis, nulla est homini alia causa philosophandi nisi ut beatus sit. Unde cum duplex felicitas a philosophis ponatur, una contemplativa et alia activa, ut patet in X ethicorum, secundum hoc etiam duas partes philosophiae distinxerunt, moralem dicentes practicam, naturalem et rationalem dicentes theoreticam. Cum vero dicuntur artium quaedam esse speculativae, quaedam practicae, habetur respectus ad aliquos speciales fines illarum artium, sicut si dicamus agriculturam esse artem practicam, dialecticam vero theoreticam. Cum autem medicina dividitur in theoreticam et practicam, non attenditur divisio secundum finem. Sic enim tota medicina sub practica continetur, utpote ad operationem ordinata. Sed attenditur praedicta divisio secundum quod ea, quae in medicina tractantur, sunt propinqua vel remota ab operatione. Illa enim pars medicinae dicitur practica, quae docet modum operandi ad sanationem, sicut quod talibus apostematibus sunt talia remedia adhibenda, theoretica vero illa pars, quae docet principia, ex quibus homo dirigitur in operatione, sed non proxime, sicut quod virtutes sunt tres et quod genera februm sunt tot. Unde non oportet, ut si alicuius activae scientiae aliqua pars dicatur theoretica, quod propter hoc illa pars sub philosophia speculativa ponatur.

RA5

Ad quintum dicendum quod aliqua scientia continetur sub alia dupliciter, uno modo ut pars ipsius, quia scilicet subiectum eius est pars aliqua subiecti illius, sicut planta est quaedam pars corporis naturalis; unde et scientia de plantis continetur sub scientia naturali ut pars. Alio modo continetur una scientia sub alia ut ei subalternata, quando scilicet in superiori scientia assignatur propter quid eorum, de quibus scitur in scientia inferiori solum quia, sicut musica ponitur sub arithmetica.

Medicina ergo non ponitur sub physica ut pars. Subiectum enim medicinae non est pars subiecti scientiae naturalis secundum illam rationem, qua est subiectum medicinae. Quamvis enim corpus sanabile sit corpus naturale, non tamen est subiectum medicinae, prout est sanabile a natura, sed prout est sanabile ab arte. Sed quia in sanatione, quae fit etiam per artem, ars est ministra naturae, quia ex aliqua naturali virtute sanitas perficitur auxilio artis, inde est quod propter quid de operatione artis oportet accipere ex proprietatibus rerum naturalium. Et propter hoc medicina subalternatur physicae, et eadem ratione alchimia et scientia de agricultura et omnia huiusmodi. Et sic relinquitur quod physica secundum se et secundum omnes partes suas est speculativa, quamvis aliqua scientiae operativa subalternentur ei.

RA6

Ad sextum dicendum quod quamvis subiecta aliarum scientiarum sint partes entis, quod est subiectum metaphysicae, non tamen oportet quod aliae scientiae sint partes ipsius. Accipit enim unaquaeque scientiarum unam partem entis secundum specialem modum considerandi alium a modo, quo consideratur ens in metaphysica. Unde proprie loquendo subiectum illius non est pars subiecti metaphysicae; non enim est pars entis secundum illam rationem, qua ens est subiectum metaphysicae, sed hac ratione considerata ipsa est specialis scientia aliis conditio. Sic autem posset dici pars ipsius scientia, quae est de potentia vel quae est de actu aut de uno vel de aliquo huiusmodi, quia ista habent eundem modum considerandi cum ente, de quo tractatur in metaphysica.

RA7

Ad septimum dicendum quod illae partes entis exigunt eundem modum tractandi cum ente communi, quia etiam ipsa non dependent ad materiam, et ideo scientia de ipsis non distinguitur a scientia quae est de ente communi.

RA8

Ad octavum dicendum quod aliae diversitates rerum, quas obiectio tangit, non sunt differentiae per se earum in quantum sunt scibiles; et ideo penes eas scientiae non distinguuntur.

RA9

Ad nonum dicendum quod quamvis scientia divina sit prima omnium scientiarum naturaliter, tamen quoad nos aliae scientiae sunt priores.

Ut enim dicit Avicenna in principio suae metaphysicae, ordo huius scientiae est, ut addiscatur post scientias naturales, in quibus sunt multa determinata, quibus ista scientia utitur, ut generatio, corruptio, motus et alia huiusmodi. Similiter etiam post mathematicas. Indiget enim haec scientia ad cognitionem substantiarum separatarum cognoscere numerum et ordinem orbium caelestium, quod non est possibile sine astrologia, ad quam tota mathematica praeexigitur. Aliae vero scientiae sunt ad bene esse ipsius, ut musica et morales vel aliae huiusmodi.

Nec tamen oportet quod sit circulus, quia ipsa supponit ea, quae in aliis probantur, cum ipsa aliarum principia probet, quia principia, quae accipit alia scientia, scilicet naturalis, a prima philosophia, non probant ea quae item Philosophus primus accipit a naturali, sed probantur per alia principia per se nota; et similiter Philosophus primus non probat principia, quae tradit naturali, per principia quae ab eo accipit, sed per alia principia per se nota. Et sic non est aliquis circulus in diffinitione.

Praeterea, effectus sensibiles, ex quibus procedunt demonstrationes naturales, sunt notiores quoad nos in principio, sed cum per eos pervenerimus ad cognitionem causarum primarum, ex eis apparebit nobis propter quid illorum effectuum, ex quibus probabantur demonstratione quia. Et sic et scientia naturalis aliquid tradit scientiae divinae, et tamen per eam sua principia notificantur. Et inde est quod Boethius ultimo ponit scientiam divinam, quia est ultima quoad nos.

RA10

Ad decimum dicendum quod quamvis naturalis post mathematicam addiscenda occurrat, ex eo quod universalis ipsius documenta indigent experimento et tempore, tamen res naturales, cum sint sensibiles, sunt naturaliter magis notae quam res mathematicae a sensibili materia abstractae.

#2 Articulus 2

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod scientia naturalis non sit de his quae sunt in motu et materia. Materia enim est individuationis principium. Sed nulla scientia est de individuis, sed de solis universalibus, secundum sententiam Platonis, quae ponitur in Porphyrio. Ergo scientia naturalis non est de his quae sunt in materia.

AG2

Praeterea, scientia ad intellectum pertinet. Sed intellectus cognoscit abstrahendo a materia et a condicionibus materiae. Ergo de his, quae non sunt a materia abstracta, nulla scientia esse potest.

AG3

Praeterea, in scientia naturali agitur de primo motore, ut patet in VIII physicorum. Sed ipse est immunis ab omni materia. Ergo scientia naturalis non est de his solis quae sunt in materia.

AG4

Praeterea, omnis scientia de necessariis est. Sed omne quod movetur, in quantum huiusmodi, est contingens, ut probatur in IX metaphysicae.

Ergo nulla scientia potest esse de rebus mobilibus, et sic nec scientia naturalis.

AG5

Praeterea, nullum universale movetur; homo enim universalis non sanatur, sed hic homo, ut dicitur in principio metaphysicae. Sed omnis scientia de universalibus est. Ergo naturalis scientia non est de his quae sunt in motu.

AG6

Praeterea, in scientia naturali determinatur de quibusdam quae non moventur, sicut est anima, ut probatur in I de anima, et terra, ut probatur in II caeli et mundi; et etiam omnes formae naturales non fiunt nec corrumpuntur, et eadem ratione non moventur nisi per accidens, ut probatur in VII metaphysicae. Ergo non omnia, de quibus est physica, sunt in motu.

AG7

Praeterea, omnis creatura est mutabilis, cum vera immutabilitas soli Deo conveniat, ut Augustinus dicit. Si ergo ad naturalem pertinet consideratio de his, quae in motu sunt, eius erit considerare de omnibus creaturis, quod apparet expresse esse falsum.

SC1

Sed contra, ad scientiam naturalem pertinet de rebus naturalibus determinare. Sed res naturales sunt, in quibus est principium motus.

Ubi quaeque autem est motus, oportet et esse materiam, ut dicitur in IX metaphysicae. Ergo scientia naturalis est de his quae sunt in motu et materia.

SC2

Praeterea, de his, quae sunt in materia et motu, oportet esse aliquam scientiam speculativam, alias non esset perfecta traditio philosophiae quae est cognitio entis. Sed nulla alia speculativa scientia est de his, quia neque mathematica nec metaphysica. Ergo est de his naturalis.

SC3

Praeterea, hoc apparet ex hoc quod dicit Philosophus in VI metaphysicae et in II physicorum.

CO1

Responsio. Dicendum quod propter difficultatem huius quaestionis coactus est Plato ad ponendum ideas. Cum enim, ut dicit Philosophus in I metaphysicae, crederet omnia sensibilia semper esse in fluxu, secundum opinionem Cratyli et Heracliti, et ita existimaret de eis non posse esse scientiam, posuit quasdam substantias a sensibilibus separatas, de quibus essent scientiae et darentur definitiones.

Sed hic defectus accidit ex eo quod non distinxit quod est per se ab eo quod est secundum accidens, nam secundum accidens falluntur plerumque etiam sapientes, ut dicitur in I elenchorum. Ut autem probatur in VII metaphysicae, cum in substantia sensibili inveniatur et ipsum integrum, id est compositum, et ratio, id est forma eius, per se quidem generatur et corrumpitur compositum, non autem ratio sive forma, sed solum per accidens. Non enim fit domum esse, ut ibidem dicitur, sed hanc domum. Unumquodque autem potest considerari sine omnibus his quae ei non per se comparantur. Et ideo formae et rationes rerum quamvis in motu existentium, prout in se considerantur, absque motu sunt. Et sic de eis sunt scientiae et definitiones, ut ibidem Philosophus dicit. Non autem scientiae sensibilibus substantiarum fundantur super cognitione aliquarum substantiarum a sensibilibus separatarum, ut ibidem probatur.

CO2

Huiusmodi autem rationes, quas considerant scientiae quae sunt de rebus, considerantur absque motu. Sic oportet quod considerentur absque illis, secundum quae competit motus rebus mobilibus. Cum autem omnis motus tempore mensuretur et primus motus sit motus localis, quo remoto nullus alius motus inest, oportet quod secundum hoc aliquid sit mobile, quod est hic et nunc. Hoc autem consequitur rem ipsam mobilem, secundum quod est individuata per materiam existentem sub dimensionibus signatis. Unde oportet quod huiusmodi rationes, secundum quas de rebus mobilibus possunt esse scientiae, considerant absque materia signata et absque omnibus his quae consequuntur materiam signatam, non autem absque materia non signata, quia ex eius notione dependet notio formae quae determinat sibi materiam.

Et ideo ratio hominis, quam significat definitio et secundum quam procedit scientia, consideratur sine his carnibus et sine his ossibus, non autem sine carnibus et ossibus absolute. Et quia singularia includunt in sui ratione materiam signatam, universalis vero materiam communem, ut dicitur in VII metaphysicae, ideo praedicta abstractio non dicitur formae a materia absolute, sed universalis a particulari.

CO3

Possunt ergo huiusmodi rationes sic abstractae considerari dupliciter.

Uno modo secundum se, et sic considerantur sine motu et materia signata, et hoc non invenitur in eis nisi secundum esse quod habent in intellectu. Alio modo secundum quod comparantur ad res, quarum sunt rationes; quae quidem res sunt in materia et motu. Et sic sunt principia cognoscendi illa, quia omnis res cognoscitur per suam formam. Et ita per huiusmodi rationes immobiles et sine materia particulari consideratas habetur cognitio in scientia naturali de rebus mobilibus et materialibus extra animam existentibus.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod materia non est individuationis principium nisi secundum quod est sub dimensionibus signatis existens.

Et sic etiam scientia naturalis a materia abstrahit.

RA2

Ad secundum dicendum quod forma intelligibilis est quidditas rei.

Obiectum enim intellectus est quid, ut dicitur in III de anima.

Quiditas autem compositi universalis, ut hominis aut animalis, includit in se materiam universalem, non autem particularem, ut dicitur in VII metaphysicae. Unde intellectus communiter abstrahit a materia signata et condicionibus eius, non autem a materia communi in scientia naturali, quamvis etiam in scientia naturali non consideretur materia nisi in ordine ad formam. Unde etiam forma per prius est de consideratione naturalis quam materia.

RA3

Ad tertium dicendum quod de primo motore non agitur in scientia naturali tamquam de subiecto vel de parte subiecti, sed tamquam de termino ad quem scientia naturalis perducit. Terminus autem non est de natura rei, cuius est terminus, sed habet aliquam habitudinem ad rem illam, sicut terminus lineae non est linea, sed habet ad eam aliquam habitudinem, ita etiam et primus motor est alterius naturae a rebus naturalibus, habet tamen ad eas aliquam habitudinem, in quantum influit eis motum, et sic cadit in consideratione naturalis, scilicet non secundum ipsum, sed in quantum est motor.

RA4

Ad quartum dicendum quod scientia est de aliquo dupliciter. Uno modo primo et principaliter, et sic scientia est de rationibus universalibus, supra quas fundatur. Alio modo est de aliquibus secundo et quasi per reflexionem quandam, et sic de illis rebus, quarum sunt illae rationes, in quantum illas rationes applicat ad res etiam particulares, quarum sunt, adminiculo inferiorum virium. Ratione enim universali utitur sciens et ut re scita et ut medio sciendi. Per universalem enim hominis rationem possum iudicare de hoc vel de illo. Rationes autem universales rerum omnes sunt immobiles, et ideo quantum ad hoc omnis scientia de necessariis est. Sed rerum, quarum sunt illae rationes, quaedam sunt necessariae et immobiles, quaedam contingentes et mobiles, et quantum ad hoc de rebus contingentibus et mobilibus dicuntur esse scientiae.

RA5

Ad quintum dicendum quod quamvis universale non moveatur, est tamen ratio rei mobilis.

RA6

Ad sextum dicendum quod anima et aliae formae naturales, quamvis non moveantur per se, moventur tamen per accidens, et insuper sunt perfectiones rerum mobilium, et secundum hoc cadunt in consideratione naturalis. Terra vero, quamvis secundum totum non moveatur, quod accidit ei, in quantum est in suo loco naturali, in quo aliquid quiescit per eandem naturam, per quam movetur ad locum, tamen partes eius moventur ad locum, cum sunt extra locum proprium. Et sic terra et ratione quietis totius et ratione motus partium cadit in considerationem naturalis.

RA7

Ad septimum dicendum quod mutabilitas illa, quae competit omni creaturae, non est secundum aliquem motum naturalem, sed secundum dependentiam ad Deum, a quo si sibi deserentur, deficerent ab eo quod sunt. Dependens autem ista pertinet ad considerationem metaphysici potius quam naturalis. Creaturae etiam spirituales non sunt mutabiles nisi secundum electionem, et talis mutatio non pertinet ad naturalem, sed magis ad divinum.

#3 Articulus 3

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod mathematica consideratio non sit sine materia de his quae habent esse in materia.

Cum enim veritas consistat in adaequatione rei ad intellectum, oportet esse falsitatem, quandocumque res consideratur aliter quam sit.

Si ergo res, quae sunt in materia, sine materia considerat mathematica, eius consideratio erit falsa, et sic non erit scientia, cum omnis scientia sit verorum.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum in I posteriorum cuiuslibet scientiae est considerare subiectum et partes subiecti. Sed omnium materialium secundum esse materia pars est. Ergo non potest esse quod aliqua scientia consideret de his quae sunt in materia, absque hoc quod materiam consideret.

AG3

Praeterea, omnes lineae rectae sunt eiusdem speciei. Sed mathematicus considerat lineas rectas numerando eas, alias non consideraret triangulum et quadratum. Ergo considerat lineas, secundum quod differunt numero et conveniunt specie. Sed principium differendi his, quae secundum speciem conveniunt, est materia, ut ex supra dictis patet.

Ergo materia consideratur a mathematico.

AG4

Praeterea, nulla scientia, quae penitus abstrahit a materia, demonstrat per causam materialem. Sed in mathematica fiunt aliquae demonstrationes, quae non possunt reduci nisi ad causam materialem, sicut cum demonstratur aliquid de toto ex partibus. Partes enim sunt materia totius, ut dicitur in II physicorum. Unde et in II posteriorum reducitur ad causam materialem demonstratio, qua demonstratur quod angulus qui est in

semicirculo est rectus ex hoc quod utraque pars eius est semirectus. Ergo mathematica non omnino abstrahit a materia.

AG5

Praeterea, motus non potest esse sine materia. Sed mathematicus debet considerare motum, quia cum motus mensuretur secundum spatium, eiusdem rationis et scientiae videtur esse considerare quantitatem spatii, quod pertinet ad mathematicum, et quantitatem motus. Ergo mathematicus non omnino dimittit considerationem materiae.

AG6

Praeterea, astrologia quaedam pars mathematicae est; et similiter scientia de sphaera mota et scientia de ponderibus et musica, in quibus omnibus fit consideratio de motu et rebus mobilibus. Ergo mathematica non abstrahit totaliter a materia et motu.

AG7

Praeterea, naturalis consideratio tota est circa materiam et motum.

Sed quaedam conclusiones demonstrantur communiter a mathematico et naturali, ut utrum terra sit rotunda, et utrum sit in medio caeli. Ergo non potest esse quod mathematica omnino abstrahat a materia.

Si dicatur quod abstrahit tantum a materia sensibili, contra. Materia sensibilis videtur esse materia particularis, quia sensus particularium est, a qua omnes scientiae abstrahunt. Ergo mathematica consideratio non debet dici magis abstracta quam aliqua aliarum scientiarum.

AG8

Praeterea, Philosophus in II physicorum dicit tria esse negotia.

Primum est de mobili et corruptibili, secundum de mobili et incorruptibili, tertium de immobili et incorruptibili. Primum autem est naturale, tertium divinum, secundum mathematicum, ut Ptolemaeus exponit in principio almagesti. Ergo mathematica est de mobilibus.

SC1

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI metaphysicae.

SC2

Praeterea, quaedam res sunt, quae quamvis sint in materia, tamen non recipiunt in sui diffinitione materiam, ut curvum, et in hoc differt a simo. Sed philosophia debet de omnibus entibus considerare. Ergo oportet de huiusmodi esse aliquam partem philosophiae, et haec est mathematica, cum ad nullam aliam pertineat.

SC3

Praeterea, ea, quae sunt priora secundum intellectum, possunt sine posterioribus considerari. Sed mathematica sunt priora naturalibus, quae sunt in materia et motu; habent enim se ex additione ad mathematica, ut dicitur in III caeli et mundi. Ergo mathematica consideratio potest esse sine materia et motu.

CO1

Responsio. Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis oportet videre, qualiter intellectus secundum suam operationem abstrahere possit. Sciendum est igitur quod secundum Philosophum in III de anima duplex est operatio intellectus. Una, quae dicitur intelligent indivisibilium, qua cognoscit de unoquoque, quid est.

Alia vero, qua componit et dividit, scilicet enuntiationem affirmativam vel negativam formando. Et haec quidem duae operationes duobus, quae sunt in rebus, respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa, ut totum aliquod, sive res incompleta, ut pars vel accidens. Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus.

Et quia veritas intellectus est ex hoc quod conformatur rei, patet quod secundum hanc secundam operationem intellectus non potest vere abstrahere quod secundum rem coniunctum est, quia in abstrahendo significaretur esse separatio secundum ipsum esse rei, sicut si abstraho hominem ab albedine dicendo: homo non est albus, significo esse separationem in re. Unde si secundum rem homo et albedo non sint separata, erit intellectus falsus. Hac ergo operatione intellectus vere abstrahere non potest nisi ea quae sunt secundum rem separata, ut cum dicitur: homo non est asinus. Sed secundum primam operationem potest abstrahere ea quae secundum rem separata non sunt, non tamen omnia, sed aliqua. Cum enim unaquaeque res sit intelligibilis, secundum quod est in actu, ut dicitur in IX metaphysicae, oportet quod ipsa natura sive quiditas rei intelligatur: vel secundum quod est actus quidam, sicut accidit de ipsis formis et substantiis simplicibus, vel secundum id quod est actus eius, sicut substantiae compositae per suas formas, vel secundum id quod est ei loco actus, sicut materia prima per habitudinem ad formam et vacuum per privationem locati. Et hoc est illud, ex quo unaquaeque natura suam rationem sortitur. Quando ergo secundum hoc, per quod constituitur ratio naturae et per quod ipsa natura intelligitur, natura ipsa habet ordinem et dependentiam ad aliquid aliud, tunc constat quod natura illa sine illo alio intelligi non potest, sive sint coniuncta coniunctione illa, qua pars coniungitur toti, sicut pes non potest intelligi sine intellectu animalis, quia illud, a quo pes habet rationem pedis, dependet ab eo, a quo animal est animal, sive sint coniuncta per modum quo forma coniungitur materiae, vel ut pars comparti vel accidens subiecto, sicut simum non potest

intelligi sine naso, sive etiam sint secundum rem separata, sicut pater non potest intelligi sine intellectu filii, quamvis istae relationes inveniuntur in diversis rebus.

Si vero unum ab altero non dependeat secundum id quod constituit rationem naturae, tunc unum potest ab altero abstrahi per intellectum ut sine eo intelligatur, non solum si sint separata secundum rem, sicut homo et lapis, sed etiam si secundum rem coniuncta sint, sive ea coniunctione, qua pars et totum coniunguntur, sicut littera potest intelligi sine syllaba, sed non e converso, et animal sine pede, sed non e converso, sive etiam sint coniuncta per modum quo forma coniungitur materiae et accidens subiecto, sicut albedo potest intelligi sine homine, et e converso.

CO2

Sic ergo intellectus distinguit unum ab altero aliter et aliter secundum diversas operationes; quia secundum operationem, qua componit et dividit, distinguit unum ab alio per hoc quod intelligit unum alii non inesse. In operatione vero qua intelligit, quid est unumquodque, distinguit unum ab alio, dum intelligit, quid est hoc, nihil intelligendo de alio, neque quod sit cum eo, neque quod sit ab eo separatum. Unde ista distinctio non proprie habet nomen separationis, sed prima tantum.

Haec autem distinctio recte dicitur abstractio, sed tunc tantum quando ea, quorum unum sine altero intelligitur, sunt simul secundum rem.

Non enim dicitur animal a lapide abstrahi, si animal absque intellectu lapidis intelligatur. Unde cum abstractio non possit esse, proprie loquendo, nisi coniunctorum in esse, secundum duos modos coniunctionis praedictos, scilicet qua pars et totum ununtur vel forma et materia, duplex est abstractio, una, qua forma abstrahitur a materia, alia, qua totum abstrahitur a partibus. Forma autem illa potest a materia aliqua abstrahi, cuius ratio essentiae non dependet a tali materia. Ab illa autem materia non potest forma abstrahi per intellectum, a qua secundum suae essentiae rationem dependet. Unde cum omnia accidentia comparentur ad substantiam subiectam sicut forma ad materiam et cuiuslibet accidentis ratio dependeat ad substantiam, impossibile est aliquam talem formam a substantia separari. Sed accidentia superveniunt substantiae quodam ordine. Nam primo advenit ei quantitas, deinde qualitas, deinde passiones et motus. Unde quantitas potest intelligi in materia subiecta, antequam intelligantur in ea qualitates sensibiles, a quibus dicitur materia sensibilis. Et sic secundum rationem suae substantiae non dependet quantitas a materia sensibili, sed solum a materia intelligibili.

Substantia enim remotis accidentibus non manet nisi intellectu comprehensibilis, eo quod sensitivae potentiae non pertingunt usque ad substantiae comprehensionem. Et de huiusmodi abstractis est mathematica, quae considerat quantitates et ea quae quantitates consequuntur, ut figuras et huiusmodi.

CO3

Totum etiam non a quibuslibet partibus abstrahi potest. Sunt enim quaedam partes, ex quibus ratio totius dependet, quando scilicet hoc est esse tali toti quod ex talibus partibus componi, sicut se habet syllaba ad litteras et mixtum ad elementa; et tales partes dicuntur partes speciei et formae, sine quibus totum intelligi non potest, cum ponantur in eius diffinitione. Quaedam vero partes sunt quae accidunt toti, in quantum huiusmodi, sicut semicirculus se habet ad circumulum. Accidit enim circulo, quod sumantur per divisionem duae eius partes aequales vel inaequales vel etiam plures; non autem accidit triangulo, quod in eo designentur tres lineae, quia ex hoc triangulus est triangulus. Similiter etiam per se competit homini quod inveniatur in eo anima rationalis et corpus compositum ex quattuor elementis, unde sine his partibus homo intelligi non potest, sed haec oportet poni in diffinitione eius; unde sunt partes speciei et formae. Sed digitus, pes et manus et aliae huiusmodi partes sunt post intellectum hominis, unde ex eis ratio essentialis hominis non dependet; et homo sine his intelligi potest. Sive enim habeat pedes sive non, dummodo ponatur coniunctum ex anima rationali et corpore mixto ex elementis propria mixtione, quam requirit talis forma, erit homo. Et hae partes dicuntur partes materiae, quae non ponuntur in diffinitione totius, sed magis e converso. Et hoc modo se habent ad hominem omnes partes signatae, sicut haec anima et hoc corpus et hic unguis et hoc os et huiusmodi. Hae enim partes sunt quidem partes essentiae sortis et Platonis, non autem hominis, in quantum homo; et ideo potest homo abstrahi per intellectum ab istis partibus, et talis abstractio est universalis a particulari.

CO4

Et ita sunt duae abstractiones intellectus. Una quae respondet unioni formae et materiae vel accidentis et subiecti, et haec est abstractio formae a materia sensibili. Alia quae respondet unioni totius et partis, et huic respondet abstractio universalis a particulari, quae est abstractio totius, in quo consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialem, ab omnibus partibus, quae non sunt partes speciei, sed sunt partes accidentales. Non autem inveniuntur abstractiones eis oppositae, quibus pars abstrahatur a toto vel materia a forma; quia pars vel non potest abstrahi a toto per intellectum, si sit de partibus materiae, in quarum diffinitione ponitur totum, vel potest etiam sine toto esse, si sit de partibus speciei, sicut linea sine triangulo vel littera sine syllaba vel elementum sine mixto. In his autem quae secundum esse possunt esse divisa, magis habet locum separatio quam abstractio. Similiter autem cum dicimus formam abstrahi a materia, non intelligitur de forma substantiali, quia forma substantialis et materia sibi correspondens dependent ad invicem, ut unum sine alio non possit intelligi, eo quod proprius actus in propria materia fit. Sed intelligitur de forma accidentali, quae est quantitas et figura, a qua quidem materia sensibilis per intellectum abstrahi non potest, cum qualitates sensibiles

non possint intelligi non praeintellecta quantitate, sicut patet in superficie et colore, nec etiam potest intelligi esse subiectum motus, quod non intelligitur quantum.

Substantia autem, quae est materia intelligibilis quantitatis, potest esse sine quantitate; unde considerare substantiam sine quantitate magis pertinet ad genus separationis quam abstractionis.

CO5

Sic ergo in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividendis, quae separatio dicitur proprie; et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae.

Alia secundum operationem, qua formantur quidditates rerum, quae est abstractio formae a materia sensibili; et haec competit mathematicae.

Tertia secundum eandem operationem quae est abstractio universalis a particulari; et haec competit etiam physicae et est communis omnibus scientiis, quia in scientia praetermittitur quod per accidens est et accipitur quod per se est. Et quia quidam non intellexerunt differentia duarum ultimarum a prima, inciderunt in errorem, ut ponerent mathematica et universalialia a sensibilibus separata, ut Pythagorici et Platonici.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod mathematicus abstrahens non considerat rem aliter quam sit. Non enim intelligit lineam esse sine materia sensibili, sed considerat lineam et eius passiones sine consideratione materiae sensibilis, et sic non est dissonantia inter intellectum et rem, quia etiam secundum rem id, quod est de natura lineae, non dependet ab eo, quod facit materiam esse sensibilem, sed magis e converso. Et sic patet quod abstrahentium non est mendacium, ut dicitur in II physicorum.

RA2

Ad secundum dicendum quod materiale dicitur non solum id, cuius pars est materia, sed etiam illud, quod in materia esse habet, secundum quem modum linea sensibilis materiale quoddam dici potest. Unde per hoc non prohibetur quin linea sine materia intelligi possit. Non enim materia sensibilis comparatur ad lineam sicut pars, sed magis sicut subiectum, in quo esse habet, et similiter est de superficie et corpore.

Non enim mathematicus considerat corpus, quod est in genere substantiae, prout eius pars est materia et forma, sed secundum quod est in genere quantitatis tribus dimensionibus perfectum, et sic comparatur ad corpus quod est in genere substantiae, cuius pars est materia physica, sicut accidens ad subiectum.

RA3

Ad tertium dicendum quod materia non est principium diversitatis secundum numerum nisi secundum quod in multas partes divisa in singulis partibus formam recipiens eiusdem rationis plura individua eiusdem speciei constituit. Materia autem dividi non potest nisi ex praesupposita quantitate, qua remota omnis substantia indivisibilis remanet, et sic prima ratio diversificandi ea, quae sunt unius speciei, est penes quantitatem. Quod quidem quantitati competit, in quantum in sui ratione situm quasi differentiam constitutivam habet, qui nihil est aliud quam ordo partium. Unde etiam abstracta quantitate a materia sensibili per intellectum adhuc contingit imaginari diversa secundum numerum unius speciei, sicut plures triangulos aequilateros et plures lineas rectas aequales.

RA4

Ad quartum dicendum quod mathematica non abstrahuntur a qualibet materia, sed solum a materia sensibili. Partes autem quantitatis, a quibus demonstratio sumpta quodammodo a causa materiali videtur sumi, non sunt materia sensibilis, sed pertinent ad materiam intelligibilem, quae etiam in mathematicis invenitur, ut patet in VII metaphysicae.

RA5

Ad quintum dicendum quod motus secundum naturam suam non pertinet ad genus quantitatis, sed participat aliquid de natura quantita aliunde, secundum quod divisio motus sumitur vel ex divisione spatii vel ex divisione mobilis; et ideo considerare motus non pertinet ad mathematicum sed tamen principia mathematica ad motum applicari possunt.

Et ideo secundum hoc, quod principia quantitatis ad motum applicantur, naturalis considerat de divisione et continuitate motus, ut patet in VI physicorum. Et in scientiis mediis inter mathematicam et naturalem tractatur de mensuris motuum, sicut in scientia de sphaera mota et in astrologia.

RA6

Ad sextum dicendum quod in compositis simplicia salvantur et proprietates eorum, licet per alium modum, sicut propriae qualitates elementorum et motus ipsorum proprii inveniuntur in mixto; quod autem est compositorum proprium, non invenitur in simplicibus. Et inde est quod quanto aliqua scientia est abstractior et simpliciora consideran tanto eius principia sunt magis applicabilia aliis scientiis. Unde principia mathematicae sunt applicabilia naturalibus rebus, non autem e converso, propter quod physica est ex suppositione mathematicae, sed non e converso, ut patet in III caeli et mundi. Et inde est quod de rebus naturalibus et mathematicis tres ordines scientiarum inveniuntur.

Quaedam enim sunt pure naturales, quae considerant proprietates rerum naturalium, in quantum huiusmodi, sicut physica et agricultura et huiusmodi. Quaedam vero sunt pure mathematicae, quae determinant de quantitibus absolute, sicut geometria de magnitudine et arithmetica de numero. Quaedam vero sunt mediae, quae principia



mathematica ad res naturales applicant, ut musica, astrologia et huiusmodi. Quae tamen magis sunt affines mathematicis, quia in earum consideratione id quod est physicum est quasi materiale, quod autem est mathematicum est quasi formale; sicut musica considerat sonos, non in quantum sunt soni, sed in quantum sunt secundum numeros proportionabiles, et similiter est in aliis. Et propter hoc demonstrant conclusiones suas circa res naturales, sed per media mathematica; et ideo nihil prohibet, si in quantum cum naturali communicant, materiam sensibilem respiciunt.

In quantum enim cum mathematica communicant, abstractae sunt.

RA7

Ad septimum dicendum quod, quia scientiae mediae, de quibus dictum est, communicant cum naturali secundum id quod in earum consideratione est materiale, differunt autem secundum id quod in earum consideratione est formale, ideo nihil prohibet has scientias cum naturali habere interdum easdem conclusiones. Non tamen per eadem demonstrant nisi secundum quod scientiae sunt immixtae et una interdum utitur eo quod est alterius, sicut rotunditatem terrae naturalis probat ex motu gravium, astrologus autem per considerationem lunarium eclipsium.

RA8

Ad octavum dicendum quod, sicut dicit Commentator ibidem, Philosophus non intendit ibi distinguere scientias speculativas, quia de quolibet mobili, sive sit corruptibile sive incorruptibile, determinat naturalis. Mathematicus autem, in quantum huiusmodi, non considerat aliquod mobile. Intendit autem distinguere res, de quibus scientiae speculativae determinant, de quibus seorsum et secundum ordinem agendum est, quamvis illa tria genera rerum tribus scientiis appropriari possint. Entia enim incorruptibilia et immobilia praecise ad metaphysicum pertinent. Entia vero mobilia et incorruptibilia propter sui uniformitatem et regularitatem possunt determinari quantum ad suos motus per principia mathematica, quod de mobilibus corruptibilibus dici non potest; et ideo secundum genus entium attribuitur mathematicae ratione astrologiae. Tertium vero remanet proprium soli naturali. Et sic loquitur Ptolemaeus.

¶4 Articulus 4

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod scientia divina non sit de rebus a motu et materia separatis.

Scientia enim divina maxime videtur esse de Deo. Sed ad Dei cognitionem pervenire non possumus nisi per effectus visibiles, qui sunt in materia et motu constituti, Rom. 1: invisibilia enim ipsius etc..

Ergo scientia divina non abstrahit a materia et motu.

AG2

Praeterea, illud, cui aliquo modo motus convenit, non est omnino a motu et materia separatum. Sed motus aliquo modo Deo convenit; unde dicitur Sap. 7 de spiritu sapientiae quod est mobilis et mobilior omnibus mobilibus. Et Augustinus dicit VIII super Genesim quod Deus movet se sine tempore et loco, et Plato posuit primum movens movere se ipsum. Ergo scientia divina, quae de Deo determinat, non est omnino a motu separata.

AG3

Praeterea, scientia divina non solum habet considerare de Deo, sed etiam de Angelis. Sed Angeli moventur et secundum electionem, quia de bonis facti sunt mali, et secundum locum, ut patet in illis qui mittuntur.

Ergo illa, de quibus scientia divina considerat, non sunt omnino a motu separata.

AG4

Praeterea, ut videtur Commentator dicere in principio physicorum, omne, quod est, vel est materia pura vel forma pura vel compositum ex materia et forma. Sed Angelus non est forma pura, quia sic esset actus purus, quod solius Dei est, nec iterum est materia pura. Ergo est compositus ex materia et forma. Et sic scientia divina non abstrahit a materia.

AG5

Praeterea, scientia divina, quae ponitur tertia pars speculativae philosophiae, est idem quod metaphysica, cuius subiectum est ens, et principaliter ens quod est substantia, ut patet in IV metaphysicae.

Sed ens et substantia non abstrahit a materia, alias nullum ens inveniretur quod haberet materiam. Ergo scientia divina non est a materia abstrahens.

AG6

Praeterea, secundum Philosophum in I posteriorum ad scientiam pertinet considerare non solum subiectum, sed partes et passiones subiecti. Sed ens est subiectum scientiae divinae, ut dictum est. Ergo ad ipsam pertinet considerare de omnibus entibus. Sed materia et motus sunt quaedam entia. Ergo pertinent ad considerationem metaphysicae, et sic scientia divina ab eis non abstrahit.

AG7

Praeterea, sicut dicit Commentator in I physicorum, scientia divina demonstrat per tres causas, scilicet efficientem, formalem et finalem. Sed causa efficiens non potest considerari sine consideratione motus, similiter nec finis, ut dicitur in III metaphysicae. Unde in mathematicis propter hoc quod sunt immobilia nulla demonstratio per huiusmodi causas datur. Ergo scientia divina non abstrahit a motu.

AG8

Praeterea, in theologia determinatur de creatione caeli et terrae et actibus hominum et multis huiusmodi, quae in se materiam et motum continent. Ergo non videtur theologia a materia et motu abstrahere.

SC1

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI metaphysicae quod prima philosophia est circa separabilia, scilicet a materia, et immobilia. Prima autem philosophia est scientia divina, ut ibidem dicitur.

Ergo scientia divina est abstracta a materia et motu.

SC2

Praeterea, nobilissima scientia est de nobilissimis entibus. Sed scientia divina est nobilissima. Cum ergo entia immaterialia et immobilia sint nobilissima, de eis erit scientia divina.

SC3

Praeterea, Philosophus dicit in principio metaphysicae quod scientia divina est de primis principiis et causis. Huiusmodi autem sunt immaterialia et immobilia. Ergo de talibus est scientia divina.

CO1

Responsio. Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis scire oportet quae scientia divina scientia dici debeat. Sciendum siquidem est quod quaecumque scientia considerat aliquod genus subiectum, oportet quod consideret principia illius generis, cum scientia non perficiatur nisi per cognitionem principiorum, ut patet per Philosophum in principio physicorum. Sed principiorum duo sunt genera. Quaedam enim sunt quae et sunt in se ipsis quaedam naturae completae et sunt nihilominus principia aliorum, sicut corpora caelestia sunt quaedam principia inferiorum corporum et corpora simplicia corporum mixtorum.

Et ideo ista non solum considerantur in scientiis ut principia sunt, sed etiam ut sunt in se ipsis res quaedam; et propter hoc de eis non solum tractatur in scientia quae considerat ipsa principiata, sed etiam habent per se scientiam separatam, sicut de corporibus caelestibus est quaedam pars scientiae naturalis praeter illam, in qua determinatur de corporibus inferioribus, et de elementis praeter illam, in qua tractatur de corporibus mixtis. Quaedam autem sunt principia, quae non sunt naturae completae in se ipsis, sed solum sunt principia naturarum, sicut unitas numeri et punctus lineae et forma et materia corporis physici, unde huiusmodi principia non tractantur nisi in scientia, in qua de principiatis agitur.

CO2

Sicut autem uniuscuiusque determinati generis sunt quaedam communia principia quae se extendunt ad omnia principia illius generis, ita etiam et omnia entia, secundum quod in ente communicant, habent quaedam principia quae sunt principia omnium entium. Quae quidem principia possunt dici communia dupliciter secundum Avicennam in sua sufficientia: uno modo per praedicationem, sicut hoc quod dico: forma est commune ad omnes formas, quia de qualibet praedicatur; alio modo per causalitatem, sicut dicimus solem unum numero esse principium ad omnia generabilia. Omnium autem entium sunt principia communia non solum secundum primum modum, quod appellat Philosophus in XI metaphysicae omnia entia habere eadem principia secundum analogiam, sed etiam secundum modum secundum, ut sint quaedam res eadem numero existentes omnium rerum principia, prout scilicet principia accidentium reducuntur in principia substantiae et principia substantiarum corruptibilium reducuntur in substantias incorruptibiles, et sic quodam gradu et ordine in quaedam principia omnia entia reducuntur. Et quia id, quod est principium essendi omnibus, oportet esse maxime ens, ut dicitur in II metaphysicae, ideo huiusmodi principia oportet esse completissima, et propter hoc oportet ea esse maxime actu, ut nihil vel minimum habeant de potentia, quia actus est prior et potior potentia, ut dicitur in IX metaphysicae. Et propter hoc oportet ea esse absque materia, quae est in potentia, et absque motu, qui est actus existentis in potentia. Et huiusmodi sunt res divinae; quia si divinum alicubi existit, in tali natura, immateriali scilicet et immobili, maxime existit, ut dicitur in VI metaphysicae.

CO3

Huiusmodi ergo res divinae, quia sunt principia omnium entium et sunt nihilominus in se naturae completae, dupliciter tractari possunt: uno modo, prout sunt principia communia omnium entium; alio modo, prout sunt in se res quaedam. Quia autem huiusmodi prima principia quamvis sint in se maxime nota, tamen intellectus noster se habet ad ea ut oculus noctuae ad lucem solis, ut dicitur in II metaphysicae, per lumen naturalis rationis pervenire non possumus in ea nisi secundum quod per effectus in ea ducimur; et hoc modo Philosophi in ea pervenerunt, quod patet Rom. 1: invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. Unde et huiusmodi res divinae non tractantur a philosophis, nisi prout sunt rerum omnium principia. Et ideo pertractantur in illa doctrina, in qua ponuntur ea quae sunt communia omnibus entibus, quae habet subiectum ens in quantum est ens; et haec scientia apud eos scientia divina dicitur. Est autem alius modus cognoscendi huiusmodi res, non secundum quod per effectus manifestantur, sed secundum quod ipsae se ipsas manifestant. Et hunc modum ponit apostolus 1 Cor. 2: quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei. Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui a Deo est, ut sciamus. Et ibidem: nobis autem revelavit Deus per spiritum suum. Et per hunc modum tractantur res divinae, secundum quod in se ipsis subsistunt et non solum prout sunt rerum principia.

CO4

Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex. Una, in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia, quam Philosophi prosequuntur, quae alio nomine

metaphysica dicitur. Alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientiae et haec est theologia, quae in sacra Scriptura traditur. Utraque autem est de his quae sunt separata a materia et motu secundum esse, sed diversimode, secundum quod dupliciter potest esse aliquid a materia et motu separatim secundum esse. Uno modo sic, quod de ratione ipsius rei, quae separata dicitur, sit quod nullo modo in materia et motu esse possit, sicut Deus et Angeli dicuntur a materia et motu separati. Alio modo sic, quod non sit de ratione eius quod sit in materia et motu, sed possit esse sine materia et motu, quamvis quandoque inveniatur in materia et motu. Et sic ens et substantia et potentia et actus sunt separata a materia et motu, quia secundum esse a materia et motu non dependent, sicut mathematica dependebant, quae numquam nisi in materia esse possunt, quamvis sine materia sensibili possint intelligi. Theologia ergo philosophica determinat de separatis secundo modo sicut de subiectis, de separatis autem primo modo sicut de principiis subiecti. Theologia vero sacrae Scripturae tractat de separatis primo modo sicut de subiectis, quamvis in ea tractentur aliqua quae sunt in materia et motu, secundum quod requirit rerum divinarum manifestatio.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod illa, quae non assumuntur in scientia nisi ad alterius manifestationem, non pertinent per se ad scientiam, sed quasi per accidens. Sic enim in naturalibus quaedam mathematica assumuntur, et per hunc modum nihil prohibet in scientia divina esse quaedam quae sunt in materia et motu.

RA2

Ad secundum dicendum quod moveri non attribuitur Deo proprie, sed quasi metaphorice, et hoc dupliciter. Uno modo, secundum quod improprie operatio intellectus vel voluntatis motus dicitur, et secundum hoc dicitur aliquis movere se ipsum, quando intelligit vel diligit se. Et per hunc modum potest verificari dictum Platonis qui dixit quod primus motor movet se ipsum, quia scilicet intelligit et diligit se, ut Commentator dicit in VIII physicorum. Alio modo, secundum quod ipse effluxus causatorum a suis causis nominari potest processio sive motus quidam causae in causatum, in quantum in ipso effectu relinquitur similitudo causae, et sic causa, quae prius erat in se ipsa, postmodum fit in effectu per suam similitudinem. Et hoc modo Deus, qui similitudinem suam omnibus creaturis impartitus est, quantum ad aliquid dicitur per omnia moveri vel ad omnia procedere, quo modo loquendi utitur frequenter Dionysius. Et secundum hunc etiam modum videtur intelligi quod dicitur Sap. 7 quod omnium mobilium mobilior est sapientia et quod attingit a fine usque ad finem fortiter. Hoc autem non est proprie moveri, et ideo ratio non sequitur.

RA3

Ad tertium dicendum quod scientia divina, quae est per inspirationem divinam accepta, non est de Angelis sicut de subiecto, sed solum sicut de his, quae assumuntur ad manifestationem subiecti. Sic enim in sacra Scriptura agitur de Angelis sicut et de ceteris creaturis. Sed in scientia divina, quam Philosophi tradunt, consideratur de Angelis, quos intelligentias vocant, eadem ratione qua et de prima causa, quae Deus est, in quantum ipsi etiam sunt rerum principia secunda, saltem per motum orbium, quibus quidem nullus motus physicus accidere potest. Motus autem, qui est secundum electionem, reducitur ad illum modum, quo actus intellectus vel voluntatis motus dicitur, quod est improprie dictum motu pro operatione sumpto. Motus etiam, quo dicuntur secundum locum moveri, non est secundum circumscriptionem localem, sed secundum operationem, quam exercent in hoc vel in illo loco, aut secundum aliquam aliam habitudinem, quam habent ad locum, omnino aequivocam ab illa habitudine, quam habet corpus locatum ad locum. Et ideo patet quod eis non convenit motus, secundum quod naturalia in motu esse dicuntur.

RA4

Ad quartum dicendum quod actus et potentia sunt communiora quam materia et forma; et ideo in Angelis, etsi non inveniatur compositio formae et materiae, potest tamen inveniri in eis potentia et actus. Materia enim et forma sunt partes compositi ex materia et forma, et ideo in illis tantum invenitur compositio materiae et formae, quorum una pars se habet ad aliam ut potentia ad actum. Quod autem potest esse, potest et non esse; et ideo possibile est unam partem inveniri cum alia et sine alia, et ideo compositio materiae et formae non invenitur secundum Commentatorem in I caeli et mundi et in VIII metaphysicae nisi in his quae sunt per naturam corruptibilia.

Nec obstat quod aliquod accidens in aliquo subiecto perpetuo conservetur, sicut figura in caelo, cum tamen corpus caeleste impossibile sit esse sine tali figura et omnia accidentia consequuntur substantiam sicut causam, et ideo subiectum se habet ad accidentia non solum ut potentia passiva, sed etiam quodammodo ut potentia activa, et ideo aliqua accidentia naturaliter perpetuantur in suis subiectis.

Materia autem non est hoc modo causa formae, et ideo omnis materia, quae subest alicui formae, potest etiam non subesse, nisi fortassis a causa extrinseca contineatur; sicut virtute divina ponimus aliqua corpora etiam ex contrariis composita esse incorruptibilia, ut corpora resurgentium.

Essentia autem Angeli secundum naturam suam incorruptibilis est, et ideo non est in ea compositio formae et materiae. Sed quia non habet esse a se ipso Angelus, ideo se habet in potentia ad esse quod accipit a Deo, et sic esse a Deo acceptum comparatur ad essentiam eius simplicem ut actus ad potentiam. Et hoc est quod dicitur quod sunt compositi ex quod est et quo est, ut ipsum esse intelligatur quo est, ipsa vero natura Angeli intelligatur

quod est. Tamen si ex materia et forma Angeli compositi essent, non tamen ex materia sensibili, a qua oportet et mathematica abstracta esse et metaphysica separata.

RA5

Ad quintum dicendum quod ens et substantia dicuntur separata a materia et motu non per hoc quod de ratione ipsorum sit esse sine materia et motu, sicut de ratione asini est sine ratione esse, sed per hoc quod de ratione eorum non est esse in materia et motu, quamvis quandoque sint in materia et motu, sicut animal abstrahit a ratione, quamvis aliquod animal sit rationale.

RA6

Ad sextum dicendum quod metaphysicus considerat etiam de singularibus entibus non secundum proprias rationes, per quas sunt tale vel tale ens, sed secundum quod participant communem rationem entis, et sic etiam pertinet ad eius considerationem materia et motus.

RA7

Ad septimum dicendum quod agere et pati non convenit entibus secundum quod sunt in consideratione, sed secundum quod sunt in esse.

Mathematicus autem considerat res abstractas secundum considerationem tantum, et ideo illae res, prout cadunt in consideratione mathematici, non convenit esse principium et finis motus, et ideo mathematicus non demonstrat per causas efficientem et finalem. Res autem, quas considerat divinus, sunt separatae existentes in rerum natura, tales quae possunt esse principium et finis motus; unde nihil prohibet quin per causas efficientem et finalem demonstret.

RA8

Ad octavum dicendum quod sicut fides, quae est quasi habitus principiorum theologiae, habet pro obiecto ipsam veritatem primam et tamen quaedam alia ad creaturas pertinentia in articulis fidei continentur, in quantum contingunt aliquo modo veritatem primam, per eundem modum theologia est principaliter de Deo sicut de subiecto, de creaturis autem multa assumit ut effectus eius vel quomodolibet habentia habitudinem ad ipsum.

|+6 Quaestio 6

Prologus

PR

Deinde quaeritur de modis quos scientiis speculativis attribuit. Et circa hoc quaeruntur quattuor.

PR1

Primo. Utrum oporteat versari in naturalibus rationabiliter, in mathematicis disciplinabiliter, in divinis intellectualiter.

PR2

Secundo. Utrum in divinis sit omnino imaginatio relinquenda.

PR3

Tertio. Utrum intellectus noster possit ipsam formam divinam inspicere.

PR4

Quarto. Utrum hoc possit fieri per viam alicuius scientiae speculativae.

#1 Articulus 1

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non oporteat in naturalibus rationabiliter versari.

Philosophia enim rationalis contra naturalem dividitur. Sed rationabiliter procedere videtur proprie ad rationalem pertinere. Ergo non competenter attribuitur naturali.

AG2

Praeterea, Philosophus frequenter in libro physicorum distinguit processus ad aliquas conclusiones rationales et physicas.

Ergo non est proprium naturali scientiae rationabiliter procedere.

AG3

Praeterea, illud, quod est commune omnibus scientiis, non debet uni appropriari. Sed quaelibet scientia ratiocinando procedit discurrendo vel ex effectibus in causas vel ex causis in effectus vel ex aliquibus signis.

Ergo non debet naturali appropriari.

AG4

Praeterea, ratiocinativum in VI ethicorum contra scientificum distinguitur a Philosopho. Sed philosophia naturalis ad scientificum pertinet. Ergo non convenienter attribuitur ei rationabiliter procedere.

SC1

Sed contra est quod dicitur in libro de spiritu et anima quod ratio circa formas corporum versatur. Sed considerare corpora maxime pertinet ad naturalem. Ergo convenienter attribuitur ei rationabiliter procedere.

SC2

Praeterea, in V de consolatione Boethius dicit: ratio cum quid universale respicit, nec imaginatione nec sensu utens imaginabilia tamen et sensibilia comprehendit. Sed imaginabilia et sensibilia compreh ad solum naturalem pertinet. Ergo rationalis processus convenienter naturali attribuitur.

AG11

Ulterius videtur quod inconvenienter dicatur mathematica disciplinabiliter procedere.

Disciplina enim nihil aliud esse videtur quam acceptio scientiae.

Sed in qualibet parte philosophiae accipitur scientia, quia omnes demonstrativ procedunt. Ergo procedere disciplinaliter est commune omnibus partibus philosophiae, et ita non debet appropriari mathematicae.

AG12

Praeterea, quanto est aliquid certius, tanto facilius esse videtur, ut de eo sit disciplina. Sed naturalia sunt certiora, ut videtur, quam mathematica, quia capiuntur sensu, a quo omnis nostra cognitio ortum habet. Ergo hic modus magis competit naturali quam mathematico.

AG13

Praeterea, ut dicitur in V metaphysicae, initium in scientiis est, a quo fit facilius disciplina. Sed initium addiscendi accipitur a logica, quam oportet praeaddiscere mathematicae et omnibus aliis. Ergo disciplinalis modus magis convenit logicae quam aliis.

AG14

Praeterea, modus naturalis scientiae et divinae assumitur a potentiis animae, scilicet a ratione et intellectu. Ergo similiter et modus mathematicae ab aliqua animae potentia sumi deberet, et sic non convenienter ponitur eius modus disciplinabiliter versari.

SC11

Sed contra, disciplinaliter procedere est demonstrative procedere et per certitudinem. Sed, sicut Ptolemaeus in principio almagesti dicit, solum mathematicum genus, si quis huic diligentiam exhibeat inquisitionis, firmam stabilemque fidem intendentibus notitiam dabit, velut demonstratione per indubitabiles vias facta. Ergo disciplinaliter procedere maxime proprium est mathematici.

SC12

Praeterea, hoc patet per Philosophum, qui in pluribus locis suorum librorum scientias mathematicas disciplinas nominat.

AG21

Ulterius videtur quod non sit conveniens modus divinae scientiae intellectualiter procedere.

Intellectus enim secundum Philosophum est principiorum, scientia autem conclusionum. Sed non omnia, quae in scientia divina traduntur, sunt principia, sed quaedam etiam conclusiones. Ergo intellectualiter procedere non est conveniens scientiae divinae.

AG22

Praeterea, in illis, quae omnem intellectum excedunt, intellectualiter versari non possumus. Sed divina excedunt omnem intellectum, ut Dionysius dicit 1 c. De divinis nominibus et Philosophus in libro de causis. Ergo intellectualiter tractari non possunt.

AG23

Praeterea, Dionysius dicit 7 c. De divinis nominibus quod Angeli habent intellectualem virtutem, in quantum divinam cognitionem non congregant a sensibilibus aut a rebus divisis. Sed hoc est supra animae potestatem, ut ibidem subditur. Cum ergo divina scientia, de qua nunc agitur, sit scientia humanae animae, videtur quod non sit proprius modus eius intellectualiter tractare.

AG24

Praeterea, theologia praecipue videtur esse de his, quae fidei sunt.

Sed in his, quae fidei sunt, intelligere est finis. Unde dicitur Is. 7 secundum aliam litteram: nisi credideritis, non intelligetis. Ergo intellectualiter versari circa divina non debet poni theologiae modus, sed finis.

SC21

Sed contra est quod dicitur in libro de spiritu et anima quod intellectus est spirituum creatorum, intelligentia vero ipsius Dei. De his autem praecipue est scientia divina. Ergo intellectualiter procedere videtur esse ipsius proprium.

SC22

Praeterea, modus scientiae debet respondere materiae. Sed res divinae sunt res intelligibiles per se ipsas. Ergo modus conveniens divinae scientiae est intellectualiter procedere.

CO1

Responsio. Dicendum ad primam quaestionem quod processus aliquis, quo proceditur in scientiis, dicitur rationalis tripliciter. Uno modo ex parte principiorum, ex quibus proceditur, ut cum aliquis procedit ad aliquid probandum ex operibus rationis, cuiusmodi sunt genus et species et oppositum et huiusmodi intentiones, quas logici considerant.

Et sic dicitur aliquis processus esse rationalis, quando aliquis utitur in aliqua scientia propositionibus, quae traduntur in logica, prout scilicet utimur logica, prout est docens, in aliis scientiis. Sed hic modus procedendi non

potest proprie competere alicui particulari scientiae, in quibus peccatum accidit, nisi ex propriis procedatur. Contingit autem hoc proprie et convenienter fieri in logica et metaphysica, eo quod utraque scientia communis est et circa idem subiectum quodammodo.

CO2

Alio modo dicitur processus rationalis ex termino in quo sistitur procedendo.

Ultimus enim terminus, ad quem rationis inquisitio perducere debet, est intellectus principiorum, in quae resolvendo iudicamus; quod quidem quando fit non dicitur processus vel probatio rationabilis, sed demonstrativa. Quandoque autem inquisitio rationis non potest usque ad praedictum terminum perducere, sed sistitur in ipsa inquisitione, quando scilicet inquirenti adhuc manet via ad utrumlibet; et hoc contingit, quando per probabiles rationes proceditur, quae natae sunt facere opinionem vel fidem, non scientiam. Et sic rationabilis processus dividitur contra demonstrativum. Et hoc modo rationabiliter procedi potest in qualibet scientia, ut ex probabilibus paretur via ad necessarias probationes. Et hic est alius modus, quo logica utimur in scientiis demonstrativis, non quidem ut est docens, sed ut est utens.

Et his duobus modis denominatur processus rationalis a scientia rationali; his enim modis usitatur logica, quae rationalis scientia dicitur, in scientiis demonstrativis, ut dicit Commentator in I physicorum.

CO3

Tertio modo dicitur aliquis processus rationalis a potentia rationali, in quantum scilicet in procedendo sequimur proprium modum animae rationalis in cognoscendo, et sic rationabilis processus est proprius scientiae naturalis. Scientia enim naturalis in suis processibus servat proprium modum rationalis animae quantum ad duo. Primo quantum ad hoc, quod sicut anima rationalis a sensibilibus, quae sunt nota magis quoad nos, accipit cognitionem intelligibilem, quae sunt magis nota secundum naturam, ita scientia naturalis procedit ex his, quae sunt nota magis quoad nos et minus nota secundum naturam, ut patet in I physicorum, et demonstratio, quae est per signum vel effectum, maxime usitatur in scientia naturali. Secundo, quia cum rationis sit de uno in aliud discurre, hoc maxime in scientia naturali observatur, ubi ex cognitione unius rei in cognitionem alterius devenitur, sicut ex cognitione effectus in cognitionem causae. Et non solum proceditur ab uno in aliud secundum rationem, quod non est aliud secundum rem, sicut si ab animali procedatur ad hominem. In scientiis enim mathematicis proceditur per ea tantum, quae sunt de essentia rei, cum demonstrant solum per causam formalem; et ideo non demonstratur in eis aliquid de una re per aliam rem, sed per propriam diffinitionem illius rei. Etsi enim aliquae demonstrationes dentur de circulo ex triangulo vel e converso, hoc non est nisi in quantum in circulo est potentia triangulus et e converso. Sed in scientia naturali, in qua fit demonstratio per causas extrinsecas, probatur aliquid de una re per aliam rem omnino extrinsecam.

Et ita modus rationis maxime in scientia naturali observatur, et propter hoc scientia naturalis inter alias est maxime hominis intellectui conformis. Attribuitur ergo rationabiliter procedere scientiae naturali, non quia ei soli conveniat, sed quia ei praecipue competit.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de processu, qui dicitur rationabilis secundum primum modum. Sic enim processus rationabilis est proprius rationali scientiae et divinae, non autem naturali.

RA2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de processu, qui dicitur rationabilis secundo modo.

RA3

Ad tertium dicendum quod in omnibus scientiis servatur quantum ad hoc modus rationis, quod proceditur de uno in aliud secundum rationem, non autem quod procedatur de una re in aliam, sed hoc est proprium naturalis scientiae. Et sic ei rationabiliter procedere attribuitur, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum quod Philosophus ibi pro eodem ponit ratiocinativum et opinativum, unde patet quod pertinet ad secundum modum assignatum. Ratiocinativo autem vel opinativo attribuit Philosophus ibidem agibilia humana, de quibus est scientia moralis, ratione suae contingentiae. Unde potest ex dictis colligi quod primus modus rationabilitatis est maxime proprius scientiae rationali, secundus scientiae morali, tertius scientiae naturali.

CO11

Ad secundam quaestionem dicendum quod disciplinaliter procedere attribuitur scientiae mathematicae, non quia ipsa sola disciplinaliter procedat, sed quia hoc ei praecipue competit. Cum enim discere nihil sit aliud quam ab alio scientiam accipere, tunc dicimur disciplinaliter procedere, quando processus noster ad certam cognitionem perducit, quae scientia dicitur; quod quidem maxime contingit in mathematicis scientiis. Cum enim mathematica sit media inter naturalem et divinam, ipsa est utraque certior. Naturali quidem propter hoc quod eius consideratio est a motu et materia absoluta, cum naturalis consideratio in materia et motu versetur. Ex hoc autem quod consideratio naturalis est circa materiam, eius cognitio a pluribus dependet, scilicet ex considerati materiae ipsius et formae et dispositionum materialium et proprietatum quae consequuntur formam in materia. Ubi quique autem ad aliquid cognoscendum oportet plura considerare, est difficilior cognitio; unde in I posteriorum dicitur quod minus certa scientia est quae est ex additione, ut geometria arithmetica. Ex hoc vero quod eius consideratio

est circa res mobiles et quae non uniformiter se habent, eius cognitio est minus firma, quia eius demonstrationes frequenter procedunt, ut in maiori parte, ex hoc quod contingit aliquando aliter se habere. Et ideo etiam quanto aliqua scientia magis appropinquat ad singularia, sicut scientiae operativae, ut medicina, alchimia et moralis, minus possunt habere de certitudine propter multitudinem eorum quae consideranda sunt in talibus scientiis, quorum quodlibet si omittatur, sequetur error, et propter eorum variabilitatem.

CO12

Est etiam processus mathematicae certior quam processus scientiae divinae, quia ea, de quibus est scientia divina, sunt magis a sensibilibus remota, a quibus nostra cognitio initium sumit, et quantum ad substantias separatas, in quarum cognitionem insufficienter inducunt ea, quae a sensibilibus accipimus, et quantum ad ea quae sunt communia omnibus entibus, quae sunt maxime universalis et sic maxime remota a particularibus cadentibus sub sensu. Mathematica autem ipsa in sensu cadunt et imaginationi subiacent, ut figura, linea et numerus et huiusmodi. Et ideo intellectus humanus a phantasmatis accipiens facilius capit horum cognitionem et certius quam intelligentiae alicuius vel etiam quam quiditatem substantiae et actum et potentiam et alia huiusmodi. Et sic patet quod mathematica consideratio est facilior et certior quam naturalis et theologica, et multo plus quam scientiae aliae operativae, et ideo ipsa maxime dicitur disciplinaliter procedere. Et hoc est quod Ptolemaeus dicit in principio almagesti: alia duo genera theorici potius quis opinionem quam conceptionem scientialem dicat: theologicum quidem propter inapparens ipsius et incomprehensibile, physicum vero propter materiae instabile et immanifestum. Solum autem mathematicum inquisitionis firmam stabilemque fidem intendentibus dabit, velut utique demonstratione per indubitabiles vias facta.

RA11

Ad primum ergo dicendum quod quamvis in qualibet scientia disciplina accipiatur, tamen in mathematica facilius et certius, ut dictum est.

RA12

Ad secundum dicendum quod naturalia quamvis sensui subiaceant, tamen propter sui fluxibilitatem non habent magnam certitudinem, cum extra sensum fiunt, sicut habent mathematica, quae sunt absque motu et tamen sunt in materia sensibili secundum esse, et sic sub sensu et imaginatione cadere possunt.

RA13

Ad tertium dicendum quod in addiscendo incipimus ab eo quod est magis facile, nisi necessitas aliud requirat. Quandoque enim necessarium est in addiscendo incipere non ab eo quod est facilius, sed ab eo, a cuius cognitione sequentium cognitio dependet. Et hac ratione oportet in addiscendo a logica incipere, non quia ipsa sit facilior ceteris scientiis, habet enim maximam difficultatem, cum sit de secundo intellectis, sed quia aliae scientiae ab ipsa dependent, in quantum ipsa docet modum procedendi in omnibus scientiis. Oportet autem primo scire modum scientiae quam scientiam ipsam, ut dicitur in II metaphysicae.

RA14

Ad quartum dicendum quod a potentiis animae sumitur modus scientiarum propter modum quem habent potentiae animae in agendo.

Unde modi scientiarum non respondent potentiis animae, sed modis quibus potentiae animae procedere possunt, qui non solum diversificantur penes potentias tantum, sed etiam penes obiecta; et sic non oportet quod modus cuiuslibet scientiae denominetur ab aliqua potentia animae. Potest tamen dici quod sicut modus physicae sumitur a ratione, secundum quod a sensu accipit, modus autem divinae scientiae ab intellectu, secundum quod nude aliquid considerat, ita etiam et modus mathematicae potest sumi a ratione, secundum quod accipit ab imaginatione.

CO21

Ad tertiam quaestionem dicendum quod sicut rationabiliter procedere attribuitur naturali philosophiae, eo quod in ipsa maxime observatur modus rationis, ita intellectualiter procedere attribuitur divinae scientiae, eo quod in ipsa maxime observatur modus intellectus. Differt autem ratio ab intellectu, sicut multitudo ab unitate. Unde dicit Boethius in IV de consolatione quod similiter se habent ratio ad intelligentiam et tempus ad aeternitatem et circulus ad centrum. Est enim rationis proprium circa multa diffundi et ex eis unam simplicem cognitionem colligere.

Unde Dionysius dicit 7 c. De divinis nominibus quod animae secundum hoc habent rationalitatem quod diffusively circueunt existentium veritatem, et in hoc deficiunt ab Angelis; sed in quantum convolvunt multa ad unum, quodam modo Angelis aequantur. Intellectus autem e converso per prius unam et simplicem veritatem considerat et in illa totius multitudinis cognitionem capit, sicut Deus intelligendo suam essentiam omnia cognoscit. Unde Dionysius ibidem dicit quod angelicae mentes habent intellectualitatem, in quantum uniformiter intelligibilia divinatorum intelligunt.

CO22

Sic ergo patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursus intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis vel inventionis, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit. Illa ergo consideratio, quae est terminus totius humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis

consideratio. Tota autem consideratio rationis resolventis in omnibus scientiis ad considerationem divinae scientiae terminatur.

Ratio enim, ut prius dictum est, procedit quandoque de uno in aliud secundum rem, ut quando est demonstratio per causas vel effectus extrinsecos: componendo quidem, cum proceditur a causis ad effectus; quasi resolvendo, cum proceditur ab effectibus ad causas, eo quod causae sunt effectibus simpliciores et magis immobiliter et uniformiter permanentes. Ultimus ergo terminus resolutionis in hac via est, cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices, quae sunt substantiae separatae. Quandoque vero procedit de uno in aliud secundum rationem, ut quando est processus secundum causas intrinsecas: componendo quidem, quando a formis maxime universalibus in magis particulata proceditur; resolvendo autem quando e converso, eo quod universalius est simplicius. Maxime autem universalia sunt, quae sunt communia omnibus entibus. Et ideo terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis et eorum quae sunt entis in quantum huiusmodi. Haec autem sunt, de quibus scientia divina considerat, ut supra dictum est, scilicet substantiae separatae et communia omnibus entibus. Unde patet quod sua consideratio est maxime intellectualis. Et exinde etiam est quod ipsa largitur principia omnibus aliis scientiis, in quantum intellectualis consideratio est principium rationalis, propter quod dicitur prima philosophia et nihilominus ipsa addiscitur post physicam et ceteras scientias, in quantum consideratio intellectualis est terminus rationalis, propter quod dicitur metaphysica quasi trans physicam, quia post physicam resolvendo occurrit.

RA21

Ad primum ergo dicendum quod intellectualiter procedere non attribuitur scientiae divinae, quasi ipsa non ratiocinetur procedendo de principiis ad conclusiones, sed quia eius ratiocinatio est intellectuali considerationi propinquissima et conclusiones eius principiis.

RA22

Ad secundum dicendum quod Deus est supra omnem intellectum creatum quantum ad comprehensionem, non autem supra intellectum increatum, cum ipse se ipsum intelligendo comprehendat. Est vero supra omnem intellectum viatoris quantum ad cognitionem, qua cognoscitur quid est, non autem quantum ad cognitionem, qua cognoscitur an est. A beatis autem cognoscitur etiam quid est, quia vident eius essentiam.

Et tamen scientia divina non est solum de Deo, sed et de aliis quae intellectum humanum etiam secundum statum viae non excedunt quantum ad quid est cognoscendum de eis.

RA23

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, humana consideratio quantum ad sui terminum quodammodo pertingit ad angelicam cognitionem, non secundum aequalitatem, sed secundum quandam assimilationem. Unde Dionysius dicit 7 c. De divinis nominibus quod animae multorum convolutione ad unum sunt dignae habitae intellectibus aequalibus Angelis, in quantum animabus est proprium et possibile.

RA24

Ad quartum dicendum quod cognitio etiam fidei maxime pertinet ad intellectum. Non enim ea rationis investigatione accipimus, sed simplici acceptione intellectus tenemus. Dicimur autem ea non intelligere, in quantum intellectus eorum plenariam cognitionem non habet; quod quidem nobis in praemium repromittitur.

#2 Articulus 2

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in divinis oporteat ad imaginationes deduci.

Scientia enim divina numquam competentius traditur quam in sacra Scriptura. Sed in sacra Scriptura in divinis deducimur ad imaginationes dum divina nobis sub figuris sensibilibus describuntur. Ergo oportet in divinis ad imaginationes deduci.

AG2

Praeterea, divina non capiuntur nisi intellectu, unde et in eis intellectualiter versari oportet, ut dictum est. Sed non est intelligere sine phantasmate, ut dicit Philosophus in I et III de anima. Ergo in divinis oportet ad imaginationes deduci.

AG3

Praeterea, divina nobis innotescunt maxime per illustrationem divini radii. Sed, sicut dicit Dionysius in 1 c. Caelestis hierarchiae, impossibile est nobis aliter superlucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum; et vocat sacra velamina sensibilibus imagines. Ergo in divinis oportet ad imaginationes deduci.

AG4

Praeterea, circa sensibilia oportet imaginabiliter versari. Sed divinorum cognitionem ex sensibilibus effectibus accipimus, secundum illud Rom. 1: invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. Ergo in divinis oportet ad imaginationes deduci.

AG5

Praeterea, in cognoscitivis maxime regulamur per id quod est cognitionis principium, sicut in naturalibus per sensum, a quo nostra cognitio incipit. Sed principium intellectualis cognitionis in nobis est imaginatio, cum phantasmata hoc modo comparentur ad intellectum nostrum sicut colores ad visum, ut dicitur in III de anima.



Ergo in divinis oportet ad imaginationem deduci.

AG6

Praeterea, cum intellectus non utatur organo corporali, ex laesione organi corporalis non impeditur actio intellectus, nisi quatenus ad imaginationem convertitur. Sed per laesionem organi corporalis, scilicet cerebri, impeditur intellectus in consideratione divinorum. Ergo intellectus divina considerans ad imaginationem deducitur.

SC1

Sed contra est quod Dionysius dicit 1 c. Mysticae theologiae ad timotheum loquens: tu, inquit, o amice timothee, circa mysticas visiones sensus derelinque. Sed imaginatio non est nisi sensibilibus, cum sit motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in II de anima.

Ergo cum divinorum considerationes sint maxime mysticae, in eis non debemus ad imaginationes deduci.

SC2

Praeterea, in cuiuslibet scientiae consideratione vitandum est illud quod in ea errorem facit. Sed, sicut dicit Augustinus in I libro de trinitate, primus error circa divina est eorum, qui ea, quae de corporalibus rebus noverunt, ad res divinas transferre conantur. Cum ergo imaginatio non sit nisi corporalium rerum, videtur quod in divinis non debeamus ad imaginationes deduci.

SC3

Praeterea, virtus inferior non se extendit in id quod est superioris proprium, ut patet per Boethium in V de consolatione. Sed cognoscere divina et spiritualia pertinet ad intellectum et intelligentiam, ut dicitur in libro de spiritu et anima. Cum ergo, ut ibidem dicitur, imaginatio sit infra intelligentiam et intellectum, videtur quod in divinis et spiritualibus non debeamus ad imaginationem deduci.

CO1

Responsio. Dicendum quod in qualibet cognitione duo est considerare, scilicet principium et terminum. Principium quidem ad apprehensionem pertinet, terminus autem ad iudicium; ibi enim cognitio perficitur.

Principium igitur cuiuslibet nostrae cognitionis est in sensu, quia ex apprehensione sensus oritur apprehensio phantasiae, quae est motus a sensu factus, ut dicit Philosophus, a qua iterum oritur apprehensio intellectiva in nobis, cum phantasmata sint intellectivae animae ut obiecta, ut patet in III de anima.

CO2

Sed terminus cognitionis non semper est uniformiter: quandoque enim est in sensu, quandoque in imaginatione, quandoque autem in solo intellectu. Quandoque enim proprietates et accidentia rei, quae sensu demonstrantur, sufficienter expriment naturam rei, et tunc oportet quod iudicium de rei natura quod facit intellectus conformetur his quae sensus de re demonstrat. Et huiusmodi sunt omnes res naturales, quae sunt determinatae ad materiam sensibilem, et ideo in scientia naturali terminari debet cognitio ad sensum, ut scilicet hoc modo iudicemus de rebus naturalibus, secundum quod sensus eas demonstrat, ut patet in III caeli et mundi; et qui sensum negligit in naturalibus, incidit in errorem. Et haec sunt naturalia quae sunt concreta cum materia sensibili et motu et secundum esse et secundum considerationem.

CO3

Quaedam vero sunt, quorum iudicium non dependet ex his quae sensu percipiuntur, quia quamvis secundum esse sint in materia sensibili, tamen secundum rationem diffinitivam sunt a materia sensibili abstracta.

Iudicium autem de unaquaque re potissime fit secundum eius diffinitivam rationem. Sed quia secundum rationem diffinitivam non abstrahunt a qualibet materia, sed solum a sensibili et remotis sensibilibus condicionibus remanet aliquid imaginabile, ideo in talibus oportet quod iudicium sumatur secundum id quod imaginatio demonstrat. Huiusmodi autem sunt mathematica. Et ideo in mathematicis oportet cognitionem secundum iudicium terminari ad imaginationem, non ad sensum, quia iudicium mathematicum superat apprehensionem sensus. Unde non est idem iudicium quandoque de linea mathematica quod est de linea sensibili, sicut in hoc quod recta linea tangit sphaeram solum secundum punctum, quod convenit rectae lineae separatae, non autem rectae lineae in materia, ut dicitur in I de anima.

CO4

Quaedam vero sunt quae excedunt et id quod cadit sub sensu et id quod cadit sub imaginatione, sicut illa quae omnino a materia non dependent neque secundum esse neque secundum considerationem, et ideo talium cognitio secundum iudicium neque debet terminari ad imaginationem neque ad sensum. Sed tamen ex his, quae sensu vel imaginatione apprehenduntur, in horum cognitionem devenimus vel per viam causalitatis, sicut ex effectu causa perpenditur, quae non est effectui commensurata, sed excellens, vel per excessum vel per remotionem, quando omnia, quae sensus vel imaginatio apprehendit, a rebus huiusmodi separamus; quos modos cognoscendi divina ex sensibilibus ponit Dionysius in libro de divinis nominibus. Uti ergo possumus in divinis et sensu et imaginatione sicut principiis nostrae considerationis, sed non sicut terminis, ut scilicet iudicemus talia esse divina, qualia sunt quae sensus vel imaginatio apprehendit. Deduci autem ad aliquid est ad illud terminari.

Et ideo in divinis neque ad imaginationem neque ad sensum debemus deduci, in mathematicis autem ad imaginationem et non ad sensum, in naturalibus autem etiam ad sensum. Et propter hoc peccant qui uniformiter in his tribus speculativae partibus procedere nituntur.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod sacra Scriptura non proponit nobis divina sub figuris sensibilibus, ut ibi intellectus noster remaneat, sed ab his ad immaterialia ascendat. Unde etiam per vilium rerum figuras divina tradit, ut minor praebeat occasio in talibus remanendi, ut dicit Dionysius in 2 c. Caelestis hierarchiae.

RA2

Ad secundum dicendum quod intellectus nostri operatio non est in praesenti statu sine phantasmate quantum ad principium cognitionis; non tamen oportet quod nostra cognitio semper ad phantasmata terminetur, ut scilicet illud, quod intelligimus, iudicemus esse tale quale est illud quod phantasia apprehendit.

RA3

Ad tertium dicendum quod auctoritas illa Dionysii loquitur quantum ad principium cognitionis et non quantum ad terminum, secundum quod ex effectibus sensibilibus venimus in cognitionem divinorum tribus modis praedictis; non autem ita quod oporteat iudicium formari de divinis secundum modum, quo se habent isti sensibiles effectus.

RA4

Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit, quando principium cognitionis est sufficienter ducens in id, cuius cognitio quaeritur, et sic est principium sensus in naturalibus, non autem in divinis, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum quod phantasma est principium nostrae cognitionis, ut ex quo incipit intellectus operatio non sicut transiens, sed sicut permanens ut quoddam fundamentum intellectualis operationis; sicut principia demonstrationis oportet manere in omni processu scientiae, cum phantasmata comparentur ad intellectum ut obiecta, in quibus inspicit omne quod inspicit vel secundum perfectam repraesentationem vel per negationem. Et ideo quando phantasmatum cognitio impeditur, oportet totaliter impediri cognitionem intellectus etiam in divinis. Patet enim quod non possumus intelligere Deum esse causam corporum sive supra omnia corpora sive absque corporeitate, nisi imaginemur corpora, non tamen iudicium divinorum secundum imaginationem formatur. Et ideo quamvis imaginatio in qualibet divinorum consideratione sit necessaria secundum statum viae, numquam tamen ad eam deduci oportet in divinis.

#3 Articulus 3

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non possimus ipsam formam divinam ad minus in statu viae inspicere. Ut enim dicit Dionysius in prima epistula ad gaium monachum, si quis videntium Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt eius. Sed forma divina est ipse Deus. Ergo non possumus ipsam formam divinam inspicere.

AG2

Praeterea, forma divina est ipsa divina essentia. Sed Deum per essentiam nemo in statu viae videre potest, ergo nec ipsam divinam formam inspicere.

AG3

Praeterea, quicumque inspicit formam alicuius rei, aliquid de ipsa re cognoscit. Sed secundum Dionysium in 1 c. Mysticae theologiae intellectus noster secundum quod melius potest Deo unitur, quando omnino nihil eius cognoscit. Ergo non possumus divinam formam inspicere.

AG4

Praeterea, sicut dictum est, totius nostrae cognitionis principium est a sensu. Sed ea, quae sensu percipimus, non sunt sufficientia ad demonstra formam divinam nec etiam aliarum substantiarum separatarum. Ergo non possumus ipsam divinam formam inspicere.

AG5

Praeterea, secundum Philosophum in II metaphysicae intellectus noster se habet ad rerum manifestissima sicut oculus noctuae ad solem. Sed oculus noctuae nullo modo potest videre solem, ergo nec intellectus noster formam ipsam divinam et alias formas separatas quae sunt naturae manifestissima.

SC1

Sed contra est quod apostolus dicit Rom. 1 quod invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur a creatura mundi, id est homine, sempiterna quoque virtus eius et divinitas. Nihil autem aliud est forma divina quam ipsa divinitas. Ergo ipsam formam divinam cognoscere intellectu aliquo modo possumus.

SC2

Praeterea, Gen. 32 super illud: vidi Dominum facie etc., dicit Glossa Gregorii: nisi homo illam, scilicet veritatem divinam, utcumque conspiceret, non eam conspiceret se non posse sentiret. Sed nos sentimus divinam essentiam non posse perfecte conspiceret. Ergo aliquo modo ipsam conspiciamus.

SC3

Praeterea, Dionysius dicit 2 c. Caelestis hierarchiae quod humanus animus assuescit extendi per visibilia in supermundanas altitudines, quae nihil aliud sunt quam ipsae formae separatae. Ergo formas separatas possumus aliquo modo cognoscere.

#### CO1

Responsio. Dicendum quod dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo, dum scitur de eo an est, alio modo, dum scitur de eo quid est. Ad hoc autem quod de aliqua re sciamus quid est, oportet quod intellectus noster feratur in ipsius rei quiditatem sive essentiam vel immediate vel mediantibus aliquibus quae sufficienter eius quiditatem demonstrent. Immediate quidem intellectus noster ferri non potest secundum statum viae in essentiam Dei et in alias essentias separatas, quia immediate extenditur ad phantasmata, ad quae comparatur sicut visus ad colorem, ut dicitur in III de anima. Et sic immediate potest concipere intellectus quiditatem rei sensibilis, non autem alicuius rei intelligibilis. Unde dicit Dionysius 2 c. Caelestis hierarchiae quod nostra analogia non valet immediate extendi in invisibiles contemplationes. Sed quaedam invisibilia sunt, quorum quiditas et natura perfecte exprimitur ex quiditatibus rerum sensibilibus notis. Et de his etiam intelligibilibus possumus scire quid est, sed mediate, sicut ex hoc quod scitur quid est homo et quid est animal, sufficienter innotescit habitudo unius ad alterum et ex hoc scitur, quid est genus et quid est species. Sensibiles autem naturae intellectae non sufficienter exprimentur essentiam divinam neque etiam alias essentias separatas, cum non sint unius generis naturaliter loquendo et quiditas et omnia huiusmodi nomina fere aequivoce dicantur de sensibilibus et de illis substantiis. Unde similitudines rerum sensibilibus ad substantias immateriales translatas vocat Dionysius 2 c. Caelestis hierarchiae dissimiles similitudines alio modo intellectualibus habentibus quae sensibilibus aliter distributa sunt. Et sic per viam similitudinis non sufficienter illae substantiae ex his innotescunt. Neque etiam per viam causalitatis, quia ea, quae ab illis substantiis inveniuntur effecta in his inferioribus, non sunt effectus adaequantes earum virtutes, ut sic perveniri possit ad sciendum quod quid est de causa.

#### CO2

Unde de substantiis illis immaterialibus secundum statum viae nullo modo possumus scire quid est non solum per viam naturalis cognitionis, sed etiam nec per viam revelationis, quia divinae revelationis radius ad nos pervenit secundum modum nostrum, ut Dionysius dicit.

Unde quamvis per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum, quod alias esset nobis ignotum, non tamen ad hoc quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia. Unde dicit Dionysius in 1 c. Caelestis hierarchiae quod impossibile est nobis superlucere divinum radium nisi circumvelatum varietate sacrorum velaminum. Via autem quae est per sensibilia non sufficit ad ducendum in substantias immateriales secundum cognitionem quid est. Et sic restat quod formae immateriales non sunt nobis notae cognitione quid est, sed solummodo cognitione an est, sive naturali ratione ex effectibus creaturarum sive etiam revelatione quae est per similitudines a sensibilibus sumptas.

#### CO3

Et tamen sciendum quod de nulla re potest sciri an est, nisi quoquo modo sciatur de ea quid est vel cognitione perfecta vel saltem cognitione confusa, prout Philosophus dicit in principio physicorum quod diffinita sunt praecognita partibus diffinitionis. Oportet enim scientem hominem esse et quaerentem quid est homo per diffinitionem scire quid hoc nomen homo significat. Nec hoc esset, nisi aliquam rem quoquo modo conciperet quam scit esse, quamvis nesciat eius diffinitionem. Concipit enim hominem secundum cognitionem alicuius generis proximi vel remoti et aliorum accidentium quae extra apparent de ipso. Oportet enim diffinitionum cognitionem, sicut et demonstrationum, ex aliqua praeexistenti cognitione initium sumere. Sic ergo et de Deo et aliis substantiis immaterialibus non possemus scire an est, nisi sciremus quoquo modo de eis quid est sub quadam confusione.

#### CO4

Hoc autem non potest esse per cognitionem alicuius generis proximi vel remoti, eo quod Deus in nullo genere est, cum non habeat quod quid est aliud a suo esse, quod requiritur in omnibus generibus, ut Avicenna dicit. Aliae autem substantiae immateriales creatae sunt quidem in genere, et quamvis logice considerando convenient cum istis substantiis sensibilibus in genere remoto quod est substantia, naturaliter tamen loquendo non conveniunt in eodem genere, sicut nec etiam corpora caelestia cum istis inferioribus. Corruptibile enim et incorruptibile non sunt unius generis, ut dicitur in X metaphysicae. Logicus enim considerat absolute intentiones, secundum quas nihil prohibet convenire immaterialia materialibus et incorruptibilia corruptibilibus. Sed naturalis et Philosophus primus considerant essentias secundum quod habent esse in rebus, et ideo ubi inveniunt diversum modum potentiae et actus et per hoc diversum modum essendi, dicunt esse diversa genera. Similiter etiam Deus non habet aliquod accidens, ut infra probabitur. Aliae vero immateriales substantiae si habent aliqua accidentia, non sunt nobis nota.

#### CO5

Et ideo non possumus dicere quod confusa cognitione cognoscantur a nobis substantiae immateriales per cognitionem generis et apparentium accidentium. Sed loco cognitionis generis habemus in istis substantiis cognitionem per negationes, ut cum scimus quod huiusmodi substantiae sunt immateriales, incorporeae non habentes figuras et alia huiusmodi.

Et quanto plures negationes de eis cognoscimus, tanto et minus confusa est earum cognitio in nobis, eo quod per negationes sequentes prior negatio contrahitur et determinatur, sicut genus remotum per differentias.

Unde etiam et corpora caelestia, in quantum sunt alterius generis ab istis inferioribus, a nobis ut plurimum per negationes cognoscuntur, utpote quia neque sunt levia neque gravia neque calida neque frigida.

Loco autem accidentium habemus in substantiis praedictis habitudines earum ad substantias sensibiles vel secundum comparisonem causae ad effectum vel secundum comparisonem excessus. Ita ergo de formis immaterialibus cognoscimus an est et habemus de eis loco cognitionis quid est cognitionem per negationem, per causalitatem et per excessum, quos etiam modos Dionysius ponit in libro de divinis nominibus.

Et hoc modo Boethius intelligit esse inspiciendam ipsam divinam formam per remotionem omnium phantasmatum, non ut sciatur de ea quid est.

Et per hoc patet solutio ad obiecta, quia primae rationes procedunt de cognitione quid est perfecta, aliae autem de cognitione imperfecta, qualis dicta est.

#### |#4 Articulus 4

##### AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad formam divinam inspiciendam per scientias speculativas perveniri possit.

Theologia enim pars scientiae speculativae est, ut hic Boethius dicit. Sed ad theologiam pertinet ipsam formam inspicere divinam, ut hic dicitur. Ergo ad cognoscendam divinam formam potest perveniri per scientias speculativas.

##### AG2

Praeterea, de substantiis immaterialibus in aliqua scientia speculativa determinatur, quia in scientia divina. Sed quaecumque scientia determinat de aliqua substantia, inspicit formam illius substantiae, quia omnis cognitio est per formam et omnis demonstrationis secundum Philosophum principium est quod quid est. Ergo inspicere formas separatas possumus per scientias speculativas.

##### AG3

Praeterea, ultima felicitas hominis secundum Philosophos consistit in intelligendo substantias separatas. Cum enim felicitas sit operatio perfectissima, oportet quod sit optimorum sub intellectu cadentium, ut potest accipi ex Philosopho in X ethicorum. Est autem felicitas illa, de qua Philosophi loquuntur, operatio a sapientia procedens, cum sapientia sit perfectissima virtus perfectissimae potentiae, scilicet intellectus, et haec operatio sit felicitas, ut dicitur in X ethicorum ergo per sapientiam intelliguntur substantiae separatae. Sed sapientia est scientia quaedam speculativa, ut patet in principio metaphysicae et in VI ethicorum. Ergo per scientias speculativas possumus intelligere substantias separatas.

##### AG4

Praeterea, frustra est quod non potest pertingere ad finem propter quem est. Sed omnium scientiarum speculativarum consideratio ordinatur sicut in finem in cognitionem substantiarum separatarum, quia perfectissimum in quolibet genere est finis. Ergo si per scientias speculativa huiusmodi substantiae intelligi non possent, omnes scientiae speculativae essent frustra, quod est inconveniens.

##### AG5

Praeterea, omne, quod ordinatur naturaliter in finem aliquem, habet sibi indita aliqua principia, quibus potest pervenire in finem illum, ex quibus inclinatur etiam in finem illum; naturalium enim motionum principia sunt intra. Sed homo naturaliter est ordinatus ad cognitionem substantiarum immaterialium sicut ad finem, ut a sanctis et a philosophis traditur. Ergo habet in se aliqua principia illius cognitionis naturaliter indita. Sed omne illud, in quod possumus devenire ex principiis naturaliter notis, pertinet ad considerationem alicuius scientiae speculativae. Ergo cognitio substantiarum immaterialium ad aliquas scientias speculativas pertinet.

##### SC1

Sed contra est quod Commentator dicit in III de anima quod ad hanc positionem sequitur vel quod scientiae speculativae nondum sint perfectae, cum illae scientiae nondum sint inventae, quibus possumus substantias separatas intelligere, et hoc, si contingat ex ignorantia aliquorum principiorum quod nondum substantias praedictas intelligamus; vel si contingat ex defectu naturae nostrae quod non possumus illas scientias speculativas invenire, quibus praedictae substantiae intelligantur, sequetur quod si aliqui nati sunt huiusmodi scientias invenire, quod nos et ipsi simus aequivoce homines; quorum primum est improbable, secundum autem est impossibile. Ergo non potest hoc per aliquas speculativas scientias esse quod substantias praedictas intelligamus.

##### SC2

Praeterea, in scientiis speculativis investigantur diffinitiones, quibus rerum essentiae intelliguntur per viam divisionis generis in differentias et per investigationem causarum rei et accidentium ipsius quae magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est. Sed haec non possumus de substantiis immaterialibus cognoscere, quia, ut iam dictum est, naturaliter loquendo non conveniunt in genere cum istis sensibilibus substantiis nobis notis; causam autem vel non habent, ut Deus, vel est nobis occultissima, sicut causa Angelorum; accidentia etiam eorum sunt nobis ignota. Ergo non potest aliqua scientia speculativa esse, per quam perveniamus ad intelligendas substantias immateriales.

##### SC3

Praeterea, in scientiis speculativis rerum essentiae per diffinitiones cognoscuntur. Diffinitio autem est sermo quidam compositus ex genere et differentiis. Substantiarum autem illarum essentiae sunt simplices, nec intercidit in earum quiditatibus aliqua compositio, ut videtur per Philosophum et Commentatorem in IX metaphysicae. Ergo per scientias speculativas non possumus substantias praedictas intelligere.

CO1

Responsio. Dicendum quod in scientiis speculativis semper ex aliquo prius noto proceditur tam in demonstrationibus propositionum quam etiam in inventionibus diffinitionum. Sicut enim ex propositionibus praecognitis aliquis devenit in cognitionem conclusionis, ita ex conceptione generis et differentiae et causarum rei aliquis devenit in cognitionem speciei. Hic autem non est possibile in infinitum procedere, quia sic omnis scientia periret et quantum ad demonstrationes et quantum ad diffinitiones, cum infinita non sit pertransire. Unde omnis consideratio scientiarum speculatarum reducitur in aliqua prima, quae quidem homo non habet necesse addiscere aut invenire, ne oporteat in infinitum procedere, sed eorum notitiam naturaliter habet. Et huiusmodi sunt principia demonstrationum indemonstrabilia, ut omne totum est maius sua parte et similia, in quae omnes demonstrationes scientiarum reducuntur, et etiam primae conceptiones intellectus, ut entis et unius et huiusmodi, in quae oportet reducere omnes diffinitiones scientiarum praedictarum.

CO2

Ex quo patet quod nihil potest sciri in scientiis speculativis neque per viam demonstrationis neque per viam diffinitionis nisi ea tantummodo, ad quae praedicta naturaliter cognita se extendunt. Huiusmodi autem naturaliter cognita homini manifestantur ex ipso lumine intellectus agentis, quod est homini naturale, quo quidem lumine nihil manifestatur nobis, nisi in quantum per ipsum phantasmata fiunt intelligibilia in actu.

Hic enim est actus intellectus agentis, ut dicitur in III de anima.

Phantasmata autem a sensu accipiuntur; unde principium cognitionis praedictorum principiorum est ex sensu et memoria, ut patet per Philosophum in fine posteriorum, et sic huiusmodi principia non ducunt nos ulterius nisi ad ea quorum cognitionem accipere possumus ex his quae sensu comprehenduntur.

CO3

Quiditas autem substantiarum separatarum non potest cognosci per ea quae a sensibus accipimus, ut ex praedictis patet, quamvis per sensibilia possimus devenire ad cognoscendum praedictas substantias esse et aliquas earum condiciones. Et ideo per nullam scientiam speculativam potest sciri de aliqua substantia separata quid est, quamvis per scientias speculativas possimus scire ipsas esse et aliquas earum condiciones, utpote quod sunt intellectuales, incorruptibiles et huiusmodi.

Et haec est etiam sententia Commentatoris in III de anima, quamvis Avempace contrarium dixerit ex hoc quod aestimabat quiditates rerum sensibilibus sufficienter exprimere quiditates immateriales, quod patet esse falsum, ut ibidem Commentator dicit, cum quiditas de utrisque dicatur quasi aequivoce.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod Boethius non intendit dicere quod per scientiam theologiae possumus ipsam formam divinam contemplari quid est, sed solum eam esse ultra omnia phantasmata.

RA2

Ad secundum dicendum quod quaedam res sunt a nobis per se ipsas cognoscibiles, et in talibus manifestandis scientiae speculativae utuntur earum diffinitionibus ad demonstrandum ipsarum proprietates, sicut accidit in scientiis quae demonstrant propter quid. Quaedam vero res sunt, quae non sunt nobis cognoscibiles ex se ipsis, sed per effectus suos.

Et si quidem effectus sit adaequans causam, ipsa quiditas effectus accipitur ut principium ad demonstrandum causam esse et ad investigandum quiditatem eius, ex qua iterum proprietates eius ostenduntur. Si autem sit effectus non adaequans causam, tunc diffinitio effectus accipitur ut principium ad demonstrandum causam esse et aliquas condiciones eius, quamvis quiditas causae sit semper ignota, et ita accidit in substantiis separatis.

RA3

Ad tertium dicendum quod duplex est felicitas hominis. Una imperfecta quae est in via, de qua loquitur Philosophus, et haec consistit in contemplatione substantiarum separatarum per habitum sapientiae, imperfecta tamen et tali, qualis in via est possibilis, non ut sciatur ipsarum quiditas. Alia est perfecta in patria, in qua ipse Deus per essentiam videbitur et aliae substantiae separatae. Sed haec felicitas non erit per aliquam scientiam speculativam, sed per lumen gloriae.

RA4

Ad quartum dicendum quod scientiae speculativae ordinantur in cognitionem substantiarum separatarum imperfectam, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum quod nobis sunt indita principia, quibus nos possumus praeparare ad illam cognitionem perfectam substantiarum separatarum, non autem quibus ad eam possumus pertingere. Quamvis enim homo naturaliter inclinatur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam, et hoc est propter eminentiam illius finis.