

definitione alterius ponatur, sicut substantia in definitione accidentis; vel aliquid unum in definitione duorum; ex eo quod utraque dicuntur per habitudinem ad unum; sicut substantia in definitione quantitatis et qualitatis.

AD SEPTIMUM dicendum, quod quamvis inter duas species substantiæ sit maior convenientia quam inter accidens et substantiam, tamen possibile est ut nomen non imponatur illis speciebus diversis secundum considerationem alicujus convenientiæ quæ sit inter ea; et tunc erit nomen pure æquivocum: nomen vero quod convenit substantiæ et accidenti, potest esse impositum secundum considerationem alicujus convenientiæ inter ea, unde non erit æquivocum, sed analogum.

AD OCTAVUM dicendum, quod hoc nomen *animal* imponitur non ad significandum figuram exteriorem, in qua pictura imitatur animal verum, sed ad significandum naturam, in qua pictura non imitatur; et ideo nomen animalis de vero et picto æquivoce dicitur; sed nomen scientiæ convenit creaturæ et Creatori secundum id in quo creatura Creatorem imitatur; et ideo non omnino æquivoce prædicatur de utroque.

ARTICULUS XII. — *Utrum Deus singularia futura contingentia cognoscat.* (I part., quæst. XIV, art. 13.)

Duodecimo quæritur, utrum Deus sciat singularia futura contingentia; et videtur quod non. Nihil enim potest sciri nisi verum, ut dicitur in I Poster. Sed in contingentibus singularibus et futuris non est veritas determinata, ut dicitur lib. I Periher. (cap. ult.). Ergo Deus non habet scientiam de futuris singularibus contingentibus.

2. Præterea, illud ad quod sequitur impossibile, est impossibile. Sed ad hoc quod Deus sciat singulare contingens et futurum, sequitur impossibile, scilicet quod scientia Dei fallitur. Ergo impossibile est quod sciat singulare contingens futurum. Probatio mediæ. Detur quod Deus sciat aliquod futurum contingens singulare, ut Petrum sedere. Aut ergo possibile est Petrum non sedere, aut non possibile. Si non est possibile; ergo impossibile est Petrum non sedere: ergo Petrum sedere est necessarium. Datum autem fuerat quod esset contingens. Si autem sit possibile non sedere, hoc posito non deberet sequi aliquod inconveniens. Sequitur autem quod scientia Dei fallitur. Ergo non erit impossibile scientiam Dei falli.

3. Sed dicendum, quod id quod contingens est in se, in Deo est necessarium. — Sed contra, quod in se est contingens, non est necessarium quoad Deum, nisi secundum quod est in ipso. Sed secundum quod est in ipso, non est distinctum ab eo. Si igitur non est scitum a Deo nisi secundum quod est necessarium, non est scitum ab eo secundum quod est ab eo distinctum.

4. Præterea, secundum Philosophum in I Prior. (cap. X, XI, XII), ex majori de necessario et minori de inesse non sequitur conclusio de necessario. Sed hæc est vera, Omne scitum a Deo necesse est esse. Sed nullum contingens necesse est esse. Ergo nullum contingens scitur a Deo.

5. Sed dicendum, quod cum dicitur, Omne scitum a Deo necesse est esse, non importatur necessitas ex parte creaturæ, sed ex parte Dei scientis solum. — Sed contra: cum dicitur, Omne scitum a Deo necesse est esse, necessitas attribuitur supposito dicti. Sed suppositum dicti est illud quod est scitum a Deo, non ipse sciens Deus. Ergo non importatur per hoc necessitas nisi ex parte rei scitæ.

6. Præterea, quanto aliqua cognitio est certior in nobis, tanto minus potest esse de contingentibus; scientia enim non est nisi de necessariis; quia certior est opinione, quæ potest esse de contingentibus. Sed scientia Dei est certissima. Ergo non potest esse nisi de necessariis.

7. Præterea, in omni vera conditionali, si antecedens est necessarium absolute, et consequens est necessarium absolute. Sed ista conditionalis est vera, Si aliquid est scitum a Deo, illud erit. Cum ergo hoc antecedens, scilicet, Hoc est scitum a Deo, sit absolute necessarium, et consequens erit absolute necessarium: ergo omne quod est scitum a Deo, necesse est absolute esse. Quod autem hoc sit necessarium absolute, scilicet, Hoc est scitum a Deo, sic probatur. Hoc est quoddam dictum de præterito. Sed omne dictum de præterito, si est verum, est necessarium; quia quod fuit, non potest non fuisse. Ergo est absolute necessarium.

8. Præterea, omne æternum necessarium est. Sed omne quod Deus scivit, ab æterno scivit. Ergo eum scivisse, est necessarium absolute.

9. Præterea, unumquodque sicut se habet ad esse, sic se habet ad verum. Sed futura contingentia non habent esse. Ergo nec veritatem; ergo non potest de eis esse scientia.

10. Præterea, secundum Philosophum in IV Metaph. (com. X, in fine), qui non intelligit unum determinatum, nihil intelligit. Sed futurum contingens, quia est maxime ad utrumlibet, nullo modo est determinatum, nec in se nec in sua causa. Ergo nullo modo potest de eo esse scientia.

11. Præterea, Hugo de Sancto-Victore in lib. de Sacramentis, dicit, quod Deus nihil cognoscit extra se, qui habet omnia apud se. Sed nihil est contingens nisi extra ipsum; in eo enim nihil est potentialitatis. Ergo nullo modo ipse futurum contingens cognoscit.

12. Præterea, per medium necessarium non potest cognosci aliquid contingens: quia si medium est necessarium, et conclusio erit necessaria. Sed Deus cognoscit omnia per medium

quod est sua essentia. Ergo, cum hoc medium sit necessarium, videtur quod non possit aliquid contingens cognoscere.

Sed contra est quod in Psalm. XXXII. 15, dicitur: *Qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum.* Sed opera hominum sunt contingentia, cum dependeat a libero arbitrio. Ergo futura contingentia cognoscit Deus.

Præterea, omne necessarium scitur a Deo. Sed omne contingens est necessarium secundum quod refertur ad divinam cognitionem, ut dicit Boetius in V de Consolat. (prosa ult. a med.). Ergo omne contingens est scitum a Deo.

Præterea, Augustinus dicit (lib. LXXXIII Quæst., quæst. xxvi), quod scit mutabilia immutabiliter. Sed ex hoc est aliquid contingens, quod est mutabile; quia contingens dicitur quod potest esse et non esse. Ergo Deus scit contingentia immutabiliter.

Præterea, Deus cognoscit res inquantum est causa earum. Sed Deus non tantum est causa necessariorum, sed etiam contingentium. Ergo tamen necessaria quam contingentia cognoscit.

Præterea, secundum hoc cognoscit Deus res, secundum quod ipse est exemplar omnium rerum. Sed exemplar divinum quod est contingentium et mutabilium, potest esse immutabile, sicut et materialium est immateriale, et compositorum simplex. Ergo videtur quod sicut Deus cognoscit composita et materialia, quamvis ipse sit immaterialis et simplex, ita cognoscit contingentia, licet contingentia in eo locum non habeat.

Præterea, scire est causam rei cognoscere. Sed Deus scit omnium contingentium causas; scit enim se ipsum, qui est causa omnium. Ergo ipse scit contingentia.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversimode est erratum.

Quidam enim de divina scientia judicare volentes ad modum scientiæ nostræ, dixerunt, quod Deus futura contingentia non cognoscit. Sed hoc non potest esse; quia secundum hoc non haberet providentiam de rebus humanis, quæ contingenter eveniunt.

Et ideo alii dixerunt, quod Deus omnium futurorum scientiam habet; sed cuncta ex necessitate eveniunt, alias scientia Dei falleretur de eis. Sed hoc esse etiam non potest; quia secundum hoc periret liberum arbitrium; nec esset necessarium consilium quærere; injustum esset etiam penas vel præmia pro meritis reddere, ex quo cuncta ex necessitate aguntur.

Et ideo dicendum est, quod Deus omnia futura cognoscit; nec tamen propter hoc impeditur quia aliqua contingenter eveniant. Ad hujusmodi autem evidentiam, sciendum est, quod in nobis sunt quedam potentiæ et habitus cognoscitivi in quibus nunquam falsitas esse potest, sicut sensus, et scientia, et intellectus principiorum; quidam vero in quibus potest esse

falsitas; sicut imaginatio, et opinio, et æstimatio. Ex hoc autem falsitas accidit in aliqua cognitione, quod non est ita in re sicut apprehenditur; unde si aliqua vis cognoscitiva est talis quod nunquam in ea sit falsitas, oportet quod suum cognoscibile nunquam deficiat ab eo quod de eo cognoscens apprehendit. Necessarium autem non potest impedi quia sit, antequam fiat; eo quod causæ ejus sunt immutabiliter ordinate ad ejus productionem. Unde per hujusmodi habitus, qui semper sunt veri, possunt necessaria cognosci, etiam quando sunt futura; sicut cognoscimus futuram eclipsim vel ortum solis per scientiam. Sed contingens impedi potest antequam sit in esse productum; quia tunc non est nisi in causis suis, quibus potest accidere impedimentum ne perveniant ad effectum; sed postquam jam contingens in esse productum est, jam non potest impedi. Et ideo de contingenti, secundum quod est in præsentia, potest esse iudicium illius potentiæ vel habitus in quo nunquam falsitas invenitur; sicut sensus iudicat Socratem sedere quando sedet. Ex quo patet, contingens, ut futurum est, per nullam cognitionem sciri, cui falsitas subsesse non possit; unde, cum divinæ scientiæ non subsit falsitas nec subsesse possit, impossibile esset quod de contingenti futuris scientiam haberet Deus, si cognosceret ea ut futura sunt. Tunc autem aliquid cognoscitur ut futurum est, quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo præteriti ad futurum. Hic autem ordo non potest inveniri inter cognitionem divinam et quæcumque rem contingentem; sed semper ordo divinæ cognitionis ad rem quæcumque est sicut ordo præsentis ad præsens. Quod quidem hoc modo intelligi potest. Si aliquis videret multos transeuntes per unam viam successive, et hoc per aliquod tempus; in singulis partibus temporis videret præsentialiter aliquos transeuntes, ita quod in toto tempore suæ visionis omnes transeuntes præsentialiter videret; nec tamen simul omnes præsentialiter, quia tempus suæ visionis non est totum simul. Si autem sua visio tota simul posset existere, simul præsentialiter omnes videret, quamvis non omnes simul præsentialiter transirent; unde, cum visio divinæ scientiæ æternitate mensuretur, quæ est tota simul, et tamen totum tempus includit, nec alicui parti temporis deest; sequitur ut quidquid in tempore geritur, non ut futurum, sed ut præsens videat: hoc enim quod a Deo visum est, futurum est rei alteri, cui succedit in tempore; sed ipsi divinæ visioni, quæ non in tempore, sed extra tempus est, non est futurum, sed præsens. Itaque ergo nos videmus futurum ut futurum, quia visioni nostræ futurum est, cum ipsa tempore mensuretur; sed divinæ visioni, quæ est extra tempus, futurum non est; sicut et aliter videt transeuntes illi qui est in ordine transeuntium, qui non videt nisi

illos qui ante ipsum sunt; et aliter ille qui extra ordinem transeuntium esset, qui omnes transeuntes simul inspiceret. Sicut ergo noster visus non fallitur unquam videns contingentia ut sunt presentia, et tamen ex hoc non removetur quin illa contingenter eveniant; ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, sive quæ nobis sunt presentia, sive quæ præterita, sive quæ futura, quia sibi non sunt futura, sed ea inspicit esse tunc quando sunt: unde ex hoc non removetur quin contingenter eveniant.

Difficillius autem in hoc accidit, eo quod divinam cognitionem significare non possumus nisi per modum nostræ cognitionis consignificando differentias (1): si enim significaretur ut est Dei scientia, magis deberet dici quod Deus scit hoc esse, quam quod sciat futurum: quia sibi nunquam sunt futura, sed semper presentia; unde etiam, ut Boetius dicit in lib. V de Consolatione (prosa ult. parum ante med.), ejus cognitio de futuris magis proprie dicitur providentia quam prævidentia: quia ea porro, quasi longe positus, in æternitatis speculo intuetur: quamvis etiam prævidentia dici possit propter ordinem ejus quod ab eo scitur ad alia quibus futurum est.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod licet contingens non sit determinatum quamvis futurum est, tamen ex quo productum est in rerum natura, veritatem determinatam habet: et hoc modo super illud fertur intuitus divinæ cognitionis.

AD SECUNDUM dicendum, quod sicut dictum est, in corp. art., contingens refertur ad divinam cognitionem secundum quod ponitur esse in rerum natura: ex quo autem est, non potest non esse tunc quando est: quia quod est, necesse est esse quando est, ut in I Periherm. (cap. vi, declinando ad fin.) dicitur: non tamen sequitur quod simpliciter dicatur necessarium, nec quod scientia Dei fallatur; sicut et visus meus non fallitur dum video Petrum sedere, quamvis hoc sit contingens.

AD TERTIUM dicendum, quod contingens pro tanto dicitur necessarium esse, secundum quod est scitum a Deo, quia scitur ab eo secundum quod est jam presens, non secundum quod futurum est; nec ex hoc aliquam necessitatem sortitur, ut possit dici quod necessario eveniet: eventus enim non est nisi ejus quod futurum est: quia id quod jam est, non potest ulterius evenire; sed verum est id evenisse; et hoc est necessarium.

AD QUARTUM dicendum, quod cum dicitur, Omne scitum a Deo est necessarium, hæc est duplex: quia potest esse vel de dicto vel de re. Si sit de dicto, tunc est composita et vera, et est sensus: Omne scitum a Deo est necessarium: quia non potest esse quod Deus sciat aliquid esse et id non sit. Si sit de re, sic est divisa et falsa, et est sensus: Id quod est scitum a Deo, neces-

(1) *Al. magnificando differentias.*

sarium est esse: res enim quæ a Deo sunt scitæ, non propter hoc necessario eveniunt, ut ex dictis in corp. art., patet.

Et si objiciatur, quod ista distinctio non habet locum nisi in formis quæ sibi invicem succedere possunt in subjecto, ut albedo et nigredo; non autem potest esse ut aliquid sit scitum a Deo, et postea nescitum; et sic prædicta distinctio hic locum non habet: dicendum, quod quamvis scientia Dei invariabilis sit, et semper eodem modo; tamen dispositio secundum quam res refertur ad Dei cognitionem invariabilem, non semper eodem modo se habet ad ipsam: refertur enim res ad Dei cognitionem secundum quod est in sua presentia: presentia autem rei non semper ei convenit; unde res potest accipi cum tali dispositione, vel sine ea; et sic per consequens potest accipi illo modo quo refertur ad Dei cognitionem, vel alio modo; et secundum hoc prædicta distinctio procedit.

AD QUINTUM dicendum, quod si sit de re prædicta propositio, verum est quod necessitas ponitur circa ipsum quod est scitum a Deo: quod si sit de dicto, necessitas non ponitur circa ipsam rem, sed circa ordinem scientiæ ad scitum.

AD SEXTUM dicendum, quod sicut scientia nostra non potest esse de futuris contingentibus, ita nec scientia Dei; et adhuc multo minus, si ea ut futura cognosceret; cognoscit autem ea ut presentia sibi, aliis autem futura; et ideo objectio non procedit.

AD SEPTIMUM dicendum, quod circa hoc est diversa opinio.

Quidam enim dixerunt, quod hoc antecedens est contingens. Hoc est scitum a Deo: eo quod, quamvis sit præteritum, tamen importat ordinem ad futurum, et ideo non est necessarium: sicut cum dicitur, Hoc fuit futurum, illud præteritum non est necessarium: quia quod fuit futurum, potest non esse futurum, ut in II de Gener. et Corruption. (com. xxvi) dicitur: *Futurus quis incedere non incedet*. Sed hoc nihil est: quia cum dicitur, Hoc est futurum, vel fuit futurum, designatur ordo qui est in causis illius rei ad productionem ejus. Quamvis autem causæ quæ sunt ordinatæ ad aliquem effectum possint impediri, quod non sequatur effectus; tamen non potest impediri quin fuerint aliquando ad hoc ordinatæ; unde, licet quod est futurum, possit non esse futurum; nunquam tamen potest non fuisse futurum.

Et ideo alii dicunt, quod hoc antecedens est contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti: scientia enim Dei est necessaria, sed scitum ab eo est contingens: quorum utrumque in prædicto antecedente includitur; sicut et hoc est contingens, Petrus est homo albus, vel, Petrus est animal et currit. Sed hoc iterum nihil est: quia veritas propositionis non variatur per necessitatem et contingentiam, ex eo quod materialiter in locutione ponitur; sed solum ex principali com-

positione in qua fundatur veritas propositionis; unde eadem ratio necessitatis et contingentiae est in utraque istarum: Ego cogito hominem esse animal, et, Ego cogito Petrum currere. Et ideo, cum actus principalis qui significatur in hoc antecedente, Deus scit Petrum legere, sit necessarius; quantumcumque illud quod materialiter ponitur, sit contingens, ex hoc non impeditur quin antecedens prædictum sit necessarium.

Et ideo alii concedant simpliciter, quod sit necessarium; sed dicunt, quod ex antecedente necessario absolute, non oportet quod sequatur consequens necessarium absolute, nisi quando antecedens prædictum est causa proxima consequentis: si enim sit causa remota, potest necessitas effectus impediri per contingentiam causæ proximæ; sicut quamvis sol sit causa necessaria, tamen floritio arboris, quæ est ejus effectus, est contingens, quia causa ejus proxima est variabilis, scilicet vis generativa plantæ. Sed etiam hoc non videtur sufficiens; quia hoc non est per naturam causæ et causati quod ex antecedente necessario sequatur consequens necessarium, sed magis propter ordinem consequentis ad antecedens: quia contrarium antecedentis nullo modo potest stare cum consequente; quod contingeret, si ex antecedente necessario sequeretur consequens contingens; unde hoc accidere necesse est in qualibet conditionali, si vera sit, sive antecedens sit effectus, sive causa proxima, sive remota; et si hoc non inveniatur in conditionali, nullo modo erit vera; unde et hæc conditionalis est falsa, Si sol movetur arbor floret.

Et ideo aliter dicendum est, quod hoc antecedens est simpliciter necessarium, et consequens est necessarium absolute, eo modo quo ad antecedens sequitur: aliter enim est de his quæ attribuntur rei secundum se, aliter de his quæ attribuntur rei secundum quod est cognita: illa enim quæ attribuntur rei secundum se, conveniunt ei secundum suum modum; sed illa quæ attribuntur rei vel quæ consequuntur ad ipsam in quantum est cognita, sunt secundum modum cognoscentis, et non secundum modum rei cognitæ; ut si dicam, Si ego intelligo aliquid, illud est immateriale; non enim oportet ut quod intelligitur sit immateriale, nisi secundum quod est in intellectu: et similiter cum dico, Si Deus scit aliquid, illud erit; consequens est sumendum, non secundum dispositionem rei in se ipsa, sed secundum modum cognoscentis. Quamvis autem res in se ipsa sit futura, tamen secundum modum cognoscentis est præsens; et ideo magis esset dicendum, Si Deus scit aliquid, illud est, quam Hoc erit; unde idem est iudicium de ista, Si Deus scit aliquid, hoc erit; et de hac, Si ego video Socratem currere, Socrates currit; quorum utrumque est necessarium dum est.

Et per hoc patet solutio AD OCTAVUM.

AD NONUM dicendum, quod quamvis contingens, dum est

futurum, non habeat esse; tamen ex quo est præsens, esse habet et veritatem; et sic divinæ visioni substat; quamvis etiam Deus cognoscat ordinem unius ad alterum, et sic cognoscat aliquid esse futurum respectu alterius. Sed sic non est inconveniens quod ponatur quod Deus scit aliquid futurum esse quod non erit, in quantum, scilicet, scit aliquas causas ad aliquem effectum inclinatas, qui non producentur; sic enim non loquimur nunc de cognitione futuri, prout scilicet a Deo in suis causis videtur; sed in quantum cognoscitur in se ipso; sic enim cognoscitur ut præsens.

AD DECIMUM dicendum, quod futurum Deo est præsens, et ita est determinatum ad unam partem quamcumque; sed dum est futurum, sic est ad utrumlibet.

AD UNDECIMUM dicendum, quod Deus nihil cognoscit extra se, si ly *extra* referatur ad id quod cognoscit; cognoscit autem aliquid extra se, si referatur ad id quod cognoscit; et de hoc supra, art. 3 hujus quæst., dictum est.

AD UNDECIMUM dicendum, quod duplex est cognitio medium. Unum, quod est medium demonstrationis; et hoc oportet esse proportionatum conclusioni, ut eo posito conclusio ponatur; et tale medium cognoscendi non est Deus respectu contingentium. Aliud medium cognitionis est, quod est similitudo rei cognitæ; et tale medium cognitionis est divina essentia; non tamen est adæquatum nec proportionatum alicui, etsi sit proprium singulorum; ut supra, art. 4 hujus quæst., et art. 5, ad 9 arg., dictum est.

ARTICULUS XIII. — *Utrum divina scientia sit variabilis.*

(1 part., quæst. xiv, art. 15.)

Tertiodecimo quæritur, utrum scientia Dei sit variabilis; et videtur quod sic. Quia scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Sed scientia Dei est perfecta. Ergo perfecte assimilabitur rebus scitis. Sed scita a Deo sunt variabilia. Ergo et scientia Dei variabilis.

2. Præterea, omnis scientia quæ potest falli, est variabilis. Sed scientia Dei potest falli; est enim de contingenti, quod potest non esse. Sed si non sit, scientia Dei fallitur. Ergo est variabilis.

3. Præterea, scientia nostra, quæ est per receptionem a rebus, est per modum scientis. Ergo scientia Dei, quæ est per hoc quod confert aliquid rebus, est per modum rei scitæ. Sed scita a Deo sunt variabilia. Ergo et scientia ejus variabilis.

4. Præterea, ablato relativorum, auferitur aliud. Ergo variato uno variatur reliquum. Sed scita a Deo sunt variabilia. Ergo scientia ejus variabilis.

5. Præterea, omnis scientia quæ potest augeri vel minui, potest variari. Sed scientia Dei potest augeri et minui. Ergo, etc.

Probatio medie. Omnis sciens qui quandoque scit plura, quandoque pauciora, ejus scientia variatur. Ergo sciens qui potest plura scire quam sciat, vel pauciora, habet scientiam variabilem. Sed Deus potest plura scire quam sciat; scit enim aliqua esse, vel futura esse, vel fuisse, quæ facturus est; posset autem plura facere, quæ nunquam est facturus: ita posset pauciora scire quam sciat, quia potest dimittere aliquid eorum quæ facturus est. Ergo scientia ejus potest augeri et minui.

6. Sed dicebatur, quod quamvis plura vel pauciora essent subjecta divinæ scientiæ, non tamen ejus scientia variatur. — Sed contra, sicut possibilis sunt subjecta divinæ potentiæ, ita scibilia sunt subjecta divinæ scientiæ. Sed si Deus posset plura facere quam potuit, ejus potentia augetur; minueretur autem, si posset, in pauciora. Ergo, eadem ratione, si plura sciret quam prius scivisset, augetur ejus scientia.

7. Præterea, quandoque scivit Christum nasciturum, nunc autem nescit eum nasciturum, sed jam natum. Ergo Deus aliquid scit quod prius nescivit, et aliquid scivit quod nunc nescit; et sic ejus scientia variatur.

8. Præterea, sicut ad scientiam requiritur scibile, ita requiritur modus sciendi. Sed si modus sciendi variaretur, scientia esset variabilis. Ergo, eadem ratione, cum scibilia ab ipso variarentur, ejus scientia variabilis erit.

9. Præterea, in Deo dicitur esse quædam scientia approbationis, secundum quam solos bonos cognoscit. Sed potest approbare quos non approbavit. Ergo potest scire quod prius nescivit; et sic videtur scientia ejus esse variabilis.

10. Præterea, sicut scientia Dei est ipse Deus, ita potentia Dei est ipse Deus. Sed a potentia Dei dicuntur res mutabiliter in esse productæ. Ergo, eadem ratione, a scientia Dei res mutabiliter cognoscuntur sine aliquo detrimento perfectionis divinæ.

11. Præterea omnis scientia quæ transit ab uno in alterum, est variabilis. Sed scientia Dei est hujusmodi; quia per essentiam suam cognoscit res. Ergo est variabilis.

Sed contra est quod dicitur Jacob., 1. 17: *Apud quem non est transmutatio.*

Præterea, motus est actus imperfecti, ut dicitur in III de Anima (comment. xxviii). Sed in divina scientia nulla est imperfectio. Ergo non est variabilis.

Præterea, omnia mota reducuntur ad unum primum immobile. Sed causa prima omnium variabilium est divina scientia, sicut causa artificiorum est ars. Ergo scientia Dei est invariabilis.

Respondeo dicendum, quod, cum scientia sit medium inter cognoscentem et cognitum, duplex potest accidere variatio in ipsa; uno modo ex parte cognoscentis; alio modo ex parte rei cognite. Ex parte autem cognoscentis tria in scientia con-

siderare possumus; scilicet ipsam scientiam, actum ejus, et modum ipsius; et secundum hæc tria potest variatio accidere in scientia ex parte scientis.

Accidit enim variatio in ea ex parte ipsius scientiæ, quando de novo acquiritur scientia alicujus quod prius nesciebatur; et secundum hoc attenditur generatio vel corruptio, aut augmentum et diminutio ipsius scientiæ. Talis autem variatio in divina scientia accidere non potest; quia scientia divina, ut supra (art. 8 hujus quæst.) ostensum est, non solum est entium, sed etiam non entium; non autem potest esse aliquid præter ens vel non ens; quia inter affirmationem et negationem nihil est medium. Quamvis autem secundum quemdam modum scientia Dei sit tantum existentium in presenti, præterito vel futuro, scilicet secundum quod scientia ordinatur ad opus quod facit voluntas; si tamen per hunc modum sciendi sciret aliquid quod prius nesciret, nulla variatio ex hoc accideret in scientia ejus, cum ipsa sit æqualiter entium et non entium, quantum ex parte ejus est; sed si esset ex hoc aliqua variatio in Deo, hoc esset ex parte voluntatis, quæ determinat scientiam ad aliquid ad quod prius non determinabatur. Sed nec in voluntate ipsius aliqua variatio ex hoc accidere potest; cum enim hoc sit de ratione voluntatis ut libere actum suum producat; quantum est ex ipsa ratione voluntatis, æqualiter potest in utrumque oppositorum exire; ut scilicet, velit vel non velit facere vel non facere; sed tamen non potest facere ut simul ducat vult non velit; sic in voluntate divina, quæ immutabilis est, non potest accidere ut prius voluerit aliquid et postea nolit idem secundum idem tempus; quia sic voluntas ejus esset temporalis, et non tota simul. Unde, si loquamur de necessitate absoluta, non est necesse eum velle hoc quod vult, quia absolute loquendo possibile est eum non velle; sed si loquamur de necessitate quæ est ex suppositione, sic necessarium est eum velle, si voluit; et sic ex suppositione prædicta loquendo, non est possibile eum non velle si vult vel si voluit. Mutatio autem cum requirat duos terminos, semper respicit ultimum in ordine ad primum; unde hoc solummodo sequeretur, quod scilicet ejus voluntas esset mutabilis, si esset possibile eum non velle quod vult vel quod prius voluisset. Et sic patet quod per hoc quod possunt plura esse scita a Deo per hunc modum scientiæ vel pauciora, nulla variatio ponitur in scientia ejus vel in voluntate; hoc enim est eum posse plura scire quam posse per voluntatem suam determinare scientiam suam ad plura faciendam.

Sed ex parte actus accidit variatio in scientia tripliciter. Uno modo ex eo quod actu considerat quod prius non considerabat; sicut dicimus illum variari, quando exit ab habitu in actum. Iste autem variationis modus in scientia Dei esse non potest; quia ipse non est sciens secundum habitum, sed

solum secundum actum, quia non est in eo aliqua potentialitas sicut in habitu. Alio modo accidit variatio in actu sciendi ex hoc quod modo considerat unum, modo aliud. Sed istud etiam non potest esse in divina cognitione; quia ipse per unam speciem suae essentiae omnia videt, et ideo omnia simul intuetur. Tertio modo ex hoc quod aliquis in considerando discurrit de uno in aliud; quod etiam in Deo accidere non potest; quia cum discursus requirat duo inter quae sit, non potest dici discursus in scientia ex hoc quod duo videat, si illa videt uno intuitu; quod accidit in divina cognitione vel scientia, per hoc quod omnia uno intuitu videt.

Sed ex parte medi cognoscendi accidit variatio in scientia ex hoc quod aliquid limpidius vel perfectius cognoscit nunc quam prius; quod quidem potest contingere ex duobus. Uno modo ex diversitate medi per quod fit cognitio; sicut accidit in eo qui prius scivit aliquid per medium probabile, et postea scit idem per medium necessarium; quod etiam in Deo accidere non potest, quia essentia sua, quae est in eo medium cognoscendi, est invariabilis. Alio modo ex virtute intellectiva, secundum quod unus homo melioris ingenii acutius aliquid cognoscit, etiam per idem medium; quod etiam in Deo accidere non valet, quia virtus qua cognoscit, sua essentia est, quae invariabilis est. Ergo relinquitur scientiam Dei omnino invariabilem esse.

Ex parte autem rei cognitae scientia variatur secundum veritatem et falsitatem; quia eadem existimatione remanente, si res mutetur, erit existimatio falsa quae fuit prius vera; quod etiam in Deo non potest esse, quia intuitus divinae cognitionis fertur ad rem secundum quod est in sua praesentialitate, prout est iam determinatum ad unum; et ulterius quantum ad hoc non potest variari. Si autem res ipsa aliam dispositionem accipiat, illa iterum erit eodem modo divinae visioni subiecta; et sic scientia Dei nullo modo variabilis est.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod assimilatio scientis ad scitum non est secundum conformitatem naturae, sed secundum representationem; unde non oportet quod rerum variabilium sit scientia variabilis.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis scitum a Deo secundum se consideratum sit possibile aliter esse; tamen hoc modo divinae cognitioni substat, secundum quod non potest aliter se habere, ut, ex dictis, art. praec. ad 7 argum. patet.

AD TERTIUM dicendum, quod omnis scientia, sive sit per receptionem a rebus, sive per impressionem in res, est per modum scientis; quia utraque est secundum hoc quod similitudo rei cognitae est in cognoscente; quod autem est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est.

AD QUARTUM dicendum, quod illud ad quod refertur divina

scientia, secundum quod substat divinae scientiae, est invariabile; unde et scientia invariabilis est quantum ad veritatem, quae variari potest per mutationem relationis praedictae.

AD QUINTUM dicendum, quod cum dicitur, Deus potest scire quod nescit; loquendo etiam de scientia visionis, potest dupliciter intelligi. Uno modo in sensu composito; scilicet ex suppositione quod Deus non scivit quod dicitur posse scire; et sic falsum est; non enim potest utrumque horum esse simul, ut scilicet Deus nesciverit aliquid, et postea sciat illud. Alio modo in sensu diviso; et sic non includitur aliqua suppositio vel conditio sub potestate; unde in hoc sensu est verum, ut ex dictis, in corp. art., patet. Quamvis autem in aliquo sensu concedatur quod Deus potest scire quod prius nescivit; non tamen concedi potest quod potest scire plura quam sciat; quia cum per hoc quod dicitur *plura*, importetur comparatio ad praesentiam, semper intelligitur in sensu composito. Et eadem ratione nullo modo est concedendum, quod scientia Dei possit augeri vel minui.

SEXTUM concedimus.

AD SEPTIMUM dicendum, quod Deus scit entia inabilia, non componendo et dividendo, ut prius, in corp. art., dictum est; et ideo, sicut cognoscit diversas res eodem modo, et quando sunt et quando non sunt; ita cognoscit diversa entia inabilia quando sunt vera et quando sunt falsa; quia unumquodque cognoscit esse verum illo tempore quo verum est. Scit enim hoc entia inabile esse verum, scilicet Petrum currere, illo tempore quo verum est; et similiter hoc entia inabile Petrum esse cursurum, et sic de aliis; et ideo, quamvis non sit modo verum, Petrum currere, sed cucurrisse; nihilominus tamen Deus utrumque scit; quia simul intuetur utrumque tempus quo utrumque entia inabile est verum. Si autem sciret entia inabile formando entia inabile in se ipso, tunc non sciret (1) aliquid entia inabile nisi quando est verum, sicut in nobis accidit; et sic ejus scientia variaretur.

AD OCTAVUM dicendum, quod modus sciendi est in ipso sciente; non autem ipsa res scita secundum suam naturam est in ipso sciente; et ideo modi sciendi varietas facit scientiam variabilem, non autem variatio rerum scitarum.

AD NONUM patet responsio.

AD DECIMUM dicendum, quod actus potentiae terminatur extra agentem, ad rem in propria natura, in qua res habet esse variabile; et ideo conceditur ex parte rei productae, quod res producitur in esse mutabiliter. Sed scientia est de rebus secundum quod res aliquo modo sunt in cognoscente; unde cum cognoscens sit invariabilis, invariabiliter res ab eo cognoscuntur.

AD UNDECIMUM dicendum, quod quamvis Deus per essen-

(1) *Al. nesciret.*

tiam suam alia cognoscat, non tamen est ibi aliquis transitus; quia eodem intuitu essentiam suam et alia videt.

Et sic patet responsio ad omnia.

ARTICULUS XIV. — *Utrum scientia Dei sit causa rerum.*
(I part., quest. XIV, art. 8.)

Quartodecimo quaeritur, utrum scientia Dei sit causa rerum; et videtur quod non. Origenes enim super epistolam ad Romanos (cap. VIII ad illa verba, *Quos vocavit, hos justificavit*), ait: *Non propter ea aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat.* Ergo magis videtur quod res sint causa scientiae Dei quam e converso.

2. Praeterea, posita causa ponitur effectus. Sed scientia Dei fuit ab aeterno. Si ergo ipsa esset causa rerum, videtur quod res ab aeterno fuerunt; quod est haereticum.

3. Praeterea, ad causam necessariam sequitur effectus necessarius; unde etiam demonstrationes quae sunt per causam necessariam, habent conclusiones necessarias. Sed scientia Dei est necessaria, cum sit aeterna. Ergo et res, cum sint scitae a Deo, omnes essent necessariae; quod est absurdum.

4. Praeterea, si scientia Dei esset causa rerum, tunc hoc modo se habet scientia Dei ad res sicut res se habent ad scientiam nostram. Sed res ponit modum in scientia nostra; quia de rebus necessariis habemus scientiam necessariam. Si ergo scientia esset causa rerum, modum necessitatis imponeret omnibus rebus scitis; quod falsum est.

5. Praeterea, causa prima vehementius influit in causatum quam secunda. Sed scientia Dei, si esset causa rerum, erit causa prima. Cum ergo ex causis secundis necessariis sequatur necessitas in effectibus, multo magis a scientia Dei sequeretur necessitas in rebus; et sic idem quod prius.

6. Praeterea, essentialiorem comparisonem habet scientia ad res ad quas comparatur ut causa quam ad res ad quas comparatur ut effectus; quia causa imprimi in effectum, licet non e converso. Sed scientia nostra, quae comparatur ad res ut effectus earum, requirit necessitatem in rebus scitis ad hoc quod sit necessaria. Ergo si scientia Dei esset causa rerum, multo amplius necessitatem requireret in scitis; et ita contingentia non cognosceret; quod est contra praedicta.

Contra, Augustinus XV de Trinit. (cap. XIII in medio) dicit: *Unicursas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus; sed ideo sunt quia novit.* Ergo scientia Dei est rerum causa.

Praeterea, scientia Dei est quedam ars rerum creandarum; ut dicit Augustinus in VI de Trin. (cap. X), quod Verbum est

ars plena omnium rationum viventium. Sed ars est causa artificiatorum. Ergo scientia Dei est causa rerum creaturarum.

Praeterea, ad hoc videtur facere opinio Anaxagorae, quam commendat Philosophus (lib. VIII Physic., com. XXXVII; et III de Anima, com. IV), qui ponebat primum principium rerum esse intellectum, qui omnia movet et distinguit. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod effectus non potest esse simplicior quam causa; unde oportet quod in quibus inventur una natura, sit reducere in unum primum illius naturae, sicut omnia calida reducuntur ad unum primum illius naturae, scilicet ad ignem, qui est causa caloris in aliis, ut dicitur in II Metaph. (com. IV). Et ideo, cum omnis similitudo attendatur secundum aliquam convenientiam alicujus formae, oportet quod quaecumque sunt similia, ita se habeant, quod vel unum sit causa alterius, vel ambo ex una causa causentur. In omni autem scientia est assimilatio scientis ad scitum; unde oportet quod vel scientia sit causa sciti, vel scitum sit causa scientiae, vel utrumque ab una causa causetur. Non potest autem dici quod res scitae a Deo sint causa scientiae in eo; cum res sint temporales, et scientia Dei sit aeterna; temporale autem non potest esse causa aeterni. Similiter non potest dici quod utrumque ab una causa causetur; quia in Deo nihil potest esse causatum, cum ipse sit quidquid habet. Unde relinquitur quod scientia ejus sit causa rerum. Sed e converso scientia nostra causata est a rebus, in quantum, scilicet, eam a rebus accipimus. Sed scientia Angelorum non est causata a rebus, neque causa rerum; sed utrumque est ab una causa; sicut enim Deus formas universales influit rebus, ut subsistant, ita similitudines earum influit mentibus Angelorum ad cognoscendum res.

Sciendum tamen, quod scientia in quantum scientia, non dicit causam activam, sicut nec forma in quantum est forma; actio enim est ut in exenndo aliquid ab agente; sed forma in quantum hujusmodi, habet esse in perficiendo illud in quo est, et quiescendo in ipso; et ideo forma non est principium agendi nisi mediante virtute; et in quibusdam quidem ipsa forma est virtus, sed non secundum rationem formae; in quibusdam autem virtus est aliud a forma substantiali rei; sicut videmus in omnibus corporalibus, a quibus non progrediuntur actiones nisi mediantibus aliquibus suis qualitatibus. Similiter etiam scientia significatur per hoc quod est aliquid in sciente, non ex hoc quod aliquid sit a sciente; et ideo a scientia nunquam procedit effectus nisi mediante voluntate, quae de sui ratione importat influxum quemdam in volita; sicut a substantia nunquam exit actio nisi mediante virtute, quamvis in quibusdam sit idem voluntas et scientia, ut in Deo; in quibusdam autem non, ut in aliis. Similiter etiam a Deo, cum sit causa omnium prima, procedunt effectus mediantibus causis secundis; unde inter scien-

tiam Dei, quæ est causa rei, et ipsam rem causatam invenitur duplex medium: unum ex parte Dei, scilicet divina voluntas; aliud ex parte ipsarum rerum quantum ad quosdam effectus, scilicet causæ secundæ, quibus mediantibus proveniunt res a scientiâ Dei. Omnis autem effectus non solum sequitur conditionem causæ primæ, sed etiam mediæ; et ideo res scitæ a Deo procedunt ab ejus scientiâ per modum voluntatis, et per modum causarum secundarum; nec oportet quod in omnibus modum scientiæ sequantur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod intentio Origenis est dicere, quod scientiâ Dei non est causa quæ inducit necessitatem in scito, ut ex hoc cogatur aliquid evenire, quia Deus illud scit. Quod autem dicit, *Quia futurum est, ideo scitur a Deo*, non importat causam essendi, sed causam inferendi tantum.

AD SECUNDUM dicendum, quod quia res procedunt a scientiâ, mediante voluntate, non oportet quod in esse prædeant quandoque est scientiâ, sed quandoque voluntas determinat.

AD TERTIUM dicendum, quod effectus sequitur necessitatem causæ proximæ, quæ etiam potest esse medium ad demonstrandum effectum: non autem oportet quod sequatur necessitatem causæ primæ; quia potest impediri effectus ex causa secundâ si sit contingens; sicut patet in effectibus qui produciuntur in generabilibus et corruptibilibus per motum corporum celestium, mediantibus virtutibus inferioribus; sunt enim effectus contingentes propter defectibilitatem virtutum naturalium, quamvis motus cæli sit semper eodem modo se habens.

AD QUARTUM dicendum, quod res proxima causa est scientiæ nostræ, et ideo modum suum ponit in ea; sed Deus est causa primâ; unde non est simile. Vel aliter dicendum, quod non propterea scientiâ nostra est necessaria de rebus necessariis, quia res scitæ causant scientiâ; sed magis propter adæquationem virtutis intellectivæ ad res scitæ, quæ requiritur in scientiâ.

AD QUINTUM dicendum, quod quamvis causa prima vehementius influat quam secundâ, tamen effectus non completur nisi adveniente operatione secundæ; et ideo, si sit possibilitas ad deficiendum in causa secundâ, est etiam eadem possibilitas deficiendi in effectu, quamvis causa primâ deficere non possit: sed multo amplius si causa primâ posset deficere, et effectus deficere posset. Quia ergo ad esse effectus requiritur utraque causa, utriusque defectus inducit defectum in effectu; et ideo quæcumque causarum ponatur contingens, sequitur effectum esse contingentem: non autem si altera tantum ponatur necessaria, effectus erit necessarius, propter hoc quod ad esse effectus utraque causa requiritur. Sed quia causa secundâ non potest esse necessaria ubi primâ sit contingens, inde est quod

ad necessitatem causæ sequitur necessitas in effectu quantum ad necessitatem causæ secundæ.

AD SEXIMUM dicendum sicut dictum est ad quartum.

ARTICULUS XV. — *Utrum Deus malorum scientiam habeat.*
(I part., quest. XIV, art. 10.)

Quintodecimo et ultimo queritur, utrum Deus sciat mala: et videtur quod non. Omnis enim scientiâ vel est causa sciti, vel causata ab eo, vel saltem ab una causa procedens. Sed (1) scientiâ Dei non est causa malorum, nec mala sunt causa ejus, nec aliquid aliud est causa utriusque; ergo scientiâ Dei non est de malis.

2. Præterea, sicut dicitur in II Metaphys. (com. IV), unumquodque sicut se habet ad esse, ita ad verum. Sed malum non est; ergo non est verum (2). Sed nihil scitur nisi verum. Ergo malum non potest sciri a Deo.

3. Præterea, Commentator dicit in III de Anima (com. XXIII), quod intellectus qui est semper in actu, non cognoscit privationem omnino. Sed intellectus Dei maxime semper est in actu. Non ergo privationem cognoscit. Sed malum est privatio boni, ut Augustinus dicit (Enchirid., cap. XI). Ergo Deus non cognoscit malum.

4. Præterea, quidquid cognoscitur, cognoscitur vel per simile, vel per contrarium. Sed essentia Dei, per quam Deus omnia cognoscit, malum non est simile: neque est ei contrarium, quia ei nocere non potest: malum autem dicitur quia nocet. Ergo Deus non cognoscit mala.

5. Præterea, illud quod non est addiscibile, non est scibile. Sed, sicut dicit Augustinus in libro de libero Arbitrio (in principio), malum non est addiscibile: per disciplinam enim non nisi bona addiscuntur. Ergo malum non est scibile; ergo non est cognitum a Deo.

6. Præterea, qui scit grammaticam, grammaticus est. Ergo qui scit malum, malus est. Sed Deus non est malus; ergo nec scit mala.

Sed contra, nullus potest ulcisci quæ ignorat. Deus est ultor malorum. Ergo cognoscit mala.

Præterea, nullum bonum deest Deo. Sed scientiâ malorum bona est, quia per eam mala vitantur. Ergo Deus habet scientiâ de malis.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in III Metaphysic. (com. X, in fin.), quicumque non intelligit aliquid unum, nihil intelligit. Per hoc autem est aliquid unum, quod est in se indivisum, et ab aliis distinctum; unde quicumque cognoscit aliquid, oportet quod sciat distinctionem ejus ab aliis. Prima autem distinctionis ratio est in affirmatione et negatione: et

(1) *Ar. si.* — (2) *Ar.* sed malum non est verum, *intermediis omissis.*

ideo oportet quod quicumque scit affirmationem, cognoscat negationem; et quia privatio nihil aliud est quam negatio subiectum habens, ut dicitur in IV Metaphysic. (com. iv), et aliorum contrariorum semper est privatio, ut in eodem (com. LXII, et præced.) dicitur, et in I Physic., inde est quod ex hoc ipso quod cognoscitur aliquid, cognoscitur ejus privatio et ejus contrarium. Unde, cum Deus habeat propriam cognitionem de omnibus suis effectibus, unumquodque sicut est in sua natura distinctum, cognoscens; oportet quod omnes negationes et privationes oppositas cognoscat, et omnes contrarietates in eis repertas; unde, cum malum sit privatio boni, oportet quod ex hoc ipso quod scit quodlibet bonum et mensuram ejuslibet, cognoscat quodlibet malum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod propositio illa veritatem habet de scientia quæ habetur de re per suam similitudinem. Malum autem non cognoscitur a Deo per suam similitudinem, sed per similitudinem sui oppositi; unde non sequitur quod Deus sit causa malorum, quia cognoscit mala; sed sequitur quod sit causa boni, cui opponitur malum.

AD SECUNDUM dicendum, quod non ens, ex hoc ipso quod opponitur enti, dicitur quodammodo ens, ut patet in IV Metaphysic. (text. II); unde et malum ex hoc ipso quod bono opponitur, habet rationem cognoscibilis et boni.

AD TERTIUM dicendum, quod opinio Commentatoris fuit, quod Deus cognoscens essentiam suam non determinate cognosceret singulos effectus, prout sunt in propria natura distincti; sed solummodo cognosceret naturam essendi, quæ in omnibus invenitur. Malum autem non opponitur enti universali, sed enti particulari; unde ex hoc sequeretur quod malum non cognosceret. Sed hæc positio falsa est, ut ex prædictis patet; unde et quod ex ea sequitur, falsum est; scilicet quod privationem et mala non cognoscat. Secundum enim intentionem Commentatoris, privatio non cognoscitur ab intellectu nisi per absentiam formæ ab intellectu, quæ non potest esse in intellectu qui semper est in actu. Sed hoc non est necessarium; quia ex hoc ipso quod cognoscitur res, cognoscitur privatio rei; unde utrumque cognoscitur per præsentiam formæ in intellectu.

AD QUARTUM dicendum, quod oppositio unius ad aliud potest accipi dupliciter: uno modo in generali, sicut dicimus malum opponi bono; et hoc modo malum opponitur Deo: alio modo in speciali, prout dicimus hoc album opponi huic nigro; et sic non est oppositio mali nisi ad aliud bonum quod potest per malum privari, et cui potest esse nocivum; et sic malum non opponitur Deo; unde Augustinus dicit in libro XII de Civit. Dei (cap. III), quod vitium opponitur Deo tanquam malum bono; sed naturæ, quam vitiat, non solum opponitur ut malum bono, sed ut nocivum.

AD QUINTUM dicendum, quod malum in quantum est scitum, est bonum; quia scire malum, bonum est; et sic verum est quod omne addiscibile est bonum; non autem quod sit secundum se bonum, sed secundum quod est scitum.

AD SEXTUM dicendum, quod grammatica scitur in habendo grammaticam, non autem malum; et ideo non est simile.

QUÆSTIO III

DE IDEIS

(In octo articulis divisa.)

Primo enim quæritur, utrum sint ideæ; 2^o utrum sint plures ideæ; 3^o utrum ad speculativam vel practicam cognitionem spectent; 4^o utrum ideæ in Deo sint; 5^o utrum materia prima habeat ideam in Deo; 6^o utrum omnium non entium in Deo idea sit; 7^o utrum accidentium sint ideæ in Deo; 8^o utrum singularium ideæ sint in Deo.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum sint ideæ.*

(Part. I, quæst. xv, art. 1.)

Quæstio est de ideis. Et primo quæritur, utrum sit ponere ideas; et videtur quod non. Quia scientia Dei est perfectissima. Sed perfectior est cognitio quæ habetur de re per essentiam ejus, quam quæ habetur per ejus similitudinem. Ergo Deus non cognoscit res per suas similitudines, sed magis per essentias earum; et ita similitudines rerum, quæ dicuntur ideæ, non sunt in Deo.

2. Sed dicebatur, quod Deus scit res perfectius cognoscens eas per essentiam suam, quæ est similitudo rerum, quam si cognosceret eas per earum essentias. — Sed contra, scientia est assimilatio ad scitum. Ergo quanto medium cognoscendi est magis simile et unum rei cognite, tanto perfectius res per id cognoscitur. Sed essentia rerum creaturarum magis est unita eis quam essentia divina. Ergo perfectius cognosceret res si sciret res per essentias earum, quam ex hoc quod scit per essentiam suam.

3. Sed dicendum, quod perfectio scientiæ non consistit in unione mediæ cognoscendi ad rem cognitam, sed magis ad cognoscentem. — Sed contra, species rei quæ est in intellectu, secundum quod habet esse in eo, est particulata; secundum autem quod comparatur ad scitum, habet rationem universalis, quia est similitudo secundum naturam communem, et non secundum condiciones particulares; et tamen cognitio quæ est