

Tertia propositio est ista : Realis pars essentie perfectior est in toto existens, quam separata; et declaratur sic : Unumquodque est perfectius, cum est in complemento sui esse specifici, quam cum deficit ab illo : pars autem essentialis, quando est in toto, est in complemento sue speciei, ad cuius integritatem essentialiter ordinatur : cum autem est separata ab eo, jam cum esse completo speciei non est, natura specifica materiam et formam aggregante : perfectior igitur est in toto pars essentialis, quam separata.

Ex quibus ad propositum descendendo, dicimus perfectiorem statum habere animam intellectivam in composito, quam extra : eo quod quando est conjuncta corpori, habet non solum perfectionem primam, qua est esse, sed etiam perfectionem secundam, influendo vires suas corpori, et communicando se, et sic similiter est Deo, quam separata : licet Deus omnino immaterialis et incomponibilis sit : sicut cor motum similis est Deo, quam non motum, licet Deus sit omnino immobilis, perfectio enim eorum consistit in hoc.

Est præterea perfectior in corpore, quia in eo habet completum esse specificum, quod non nisi partialiter obtinet separata ; quamvis enim integrum esse existentie retinet separata, quod in composito habebat, non tamen habet tunc integrum esse essentie completum in specie eo modo, quo nata est habere, scilicet ut pars in toto, ad quod tamen habendum non accidentaliter, sed essentialiter ordinatur : unde falsum est, animam separatam retinentem idem esse actualis existentie, et nihil nisi sui communicationem ex separatione perdidisse : amisit enim esse quidditative specifici integritatem, quandoquidem in sua specie integra non manet : unde et beatus Thomas in questionibus de Anima, quest. 1. ad 16, ait principia essentialia alicujus speciei ordinari non ad esse tantum, sed ad esse hujus speciei. Licet igitur animal possit per se esse, non tamen in complemento sua speciei esse sine corpore.

Ad primum ergo argumentorum negatur consequentia. Cujus probationem patet ex prima propositione assumere falsum : licet enim communicare supponat primam perfectionem, in communicante, tamen perficit ipsam perfectione secunda, qua res perfectior simpliciter dicitur : imo apud Dionysium supremum, quod participat creature de Deo est, quod communicative sunt.

Dicitur secundo, quod etiam minor probationis est falsa, scilicet quod anima separata hoc solo careat, scilicet communicatione sui, ut patet ex tertia propositione : caret enim integritate specifici sui esse, et hoc est primum et principale quod reddit imperfectiorem animam separatam : ideo namque caret perfectionibus secundis, quia caret integritate specifica, et non e converso. Ad confirmationem patet ex prima propositione : quia causa creata ex hoc, quod causat, habet perfectionem secundam, cujus privatio imperfectio magna est : et in proposito aliquid plus est : quia anima separata non solum desinit communicare se, et vires suas : sed est in statu tali, in quo impeditur a sui et virum suarum communicatione, et hoc est signum imperfectiois non modicæ : et est ea, quam diximus, scilicet separatio a completo esse quidditative sue speciei : ut expresse habetur a S. Thoma in questione de spiritualibus creaturis, art. 2, ad quintum.

Ad secundum negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod cum esse sit duplex, quidditative et existentie actualis : primum non remanet in anima nisi partialiter; homo vero habet illud integraliter, et

secundum tale esse homo est perfectior in essendo. Quoad esse autem existentie potest dici homo perfectior, quoad modum habendi hunc, scilicet quia habet illud ut suppositum; anima autem secundum alium modum perfectior dici potest, inquantum scilicet tale esse est sibi, et non homini proprium, modo supra declarato : unde se habent in hoc homo et anima sicut excedens et excessum.

Ad tertium negatur consequentia, de esse actualis existentie loquendo : non enim res distincta realiter ab alia habet aliam existentiam ab illa : jam enim dicitur est, partes et totum habere idem esse. Conceditur autem consequentia de esse essentie, sed hoc nostro favet proposito.

Ad quartum dicitur sicut ante, quod si in antecedente sit sermo de esse essentie, verum assumitur in prima ejus parte, sed non in secunda : liquet enim ex supradictis, quod esse specificum completum animæ corrumpitur.

Si autem sit sermo de esse existentia, potest dupliciter intelligi. Primo, quod esse actualis existentie hominis desinat simpliciter, et sic est falsum : retrahit enim anima illud ad se. Alio modo potest intelligi, quod esse hominis in morte desinat esse hominis, id est desinat informare hominem, et hoc modo conceditur : sicut enim de generatione hominis specialem sermonem facimus, et non sic de ceterorum propagatione animalium, dicente Aristotele, in secundo de generatione animalium, cap. III, quod intellectus tantum venit ex intrinseco, et ipse solus est divinus, eo quod operatio sua non habet communicationem cum operatione corporali omnino : illa de corruptione ejusdem specialis sermo esse debet, et cetero eodem XII, Metaph., textu comm. XVII, quod in quibusdam nihil prohibet formam remanere post, ut si est anima talis, non omnis foras, sed intellectus.

Ad quintum negatur prima consequentia. Et ad probationem atendo distinctione facta dicitur, quod cum esse actuale hominis dupliciter sumatur, scilicet secundum se, seu simpliciter; alio modo prout est hujus; primo modo remanere, non est impossibile corrupto homine; secundo modo non est intelligibile, quod remaneat : nullius ergo rei esse actuale manet, ut ejus est, quando id, cujus est, non invenitur : potest tamen simpliciter inveniri, et ratio est in proposito sæpe jam dicta, quia id esse non est proprium homini, sed anime : ideo oportet quod invenitur semper quando est id, cujus est proprium; etsi desinat id, cujus erat ut communicatum.

Ad sextum negatur antecedens. Ad probationes vero alias factas sunt responsiones alias date; relinquuntur igitur verum esse de esse actualis existentia, quod unum omnino est esse anime intellectivæ et hominis, quod secundum se independens est a corpore, utpote non causatum ab illo : quia non est odnetum de potentia materie, licet prout est hujus, scilicet hominis, non nisi in corpore inveniri possit.

CAPUT VI

Qualisnam sit Essentia Dei : quamvis item ratione in simplicibus substantiis separatis, et a quo genus et differentia sumendum sit, et quomodo multiplicari eas contingat, exponit.

His visis, patet quomodo essentia invenitur in diversis. Inve-

nitur autem triplex modus habendi essentiam in substantiis : aliquid enim est sicut Deus, cujus essentia est ipsum suum esse : et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes, quod Deus non habet essentiam : quia essentia ejus non est aliud, quam esse ejus.

Hoc est principium capituli sexti, quod dividitur in quatuor partes. In prima agitur de essentia Dei. In secunda de essentia intelligentiarum et animæ. In tertia ostenditur, quomodo ista se habeant ad intentiones logicas. In quarta replicatur de essentiis compositis. De essentia ergo Dei positurus duas conclusiones, et exclusurus duos errores ponit primam conclusionem affirmativam talem : Essentia in Deo significat ipsum esse ejus : hanc conclusionem non aliter, quam ex supradictis deducendo ponit : fuit namque supra probata, et ab omnibus est concessa. Est autem intellectus conclusionis, quod esse actualis existentie divinum est ipsa quidditas ejus : ita quod predicatur de Deo sicut predicatum primi modi dicendi per se : ita quod ista, Deus est, est in primo modo perscitatiss : quod de nullo alio a Deo communis via fatetur, dato etiam, quod esse et essentia in creaturis teneatur esse idem realiter : et quia ipsum existere est essentia Dei, ideo a quibusdam, Platonicis scilicet, dicitur, quod Deus non habet essentiam, quasi pura existentia sit.

Et hoc sequitur, quod ipse non sit in genere : quia omne quod est in genere, oportet quod habeat quidditatem præter esse suum : cum quidditas aut natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturæ in illis, quorum est genus vel species : sed esse est in diversis diversimode.

Hic ponitur secunda conclusio et negativa, Deus non est in genere : probatur in littera ex antedictis sic : Omne quod est in genere, habet quidditatem præter suum esse : Deus non habet quidditatem præter suum esse ; ergo Deus non est in genere. Minor est conclusio præcedens : major probatur sic, Omnia, qua sunt in genere, indistincta sunt in essentia generis vel speciei : distincta autem per diversimode habere esse illius naturæ genericæ vel specificæ : ergo esse naturæ genericæ vel specificæ est præter naturam ipsam genericam vel specificam : et sic omne quod est in genere, habet naturam præter suum esse. Antecedens hujus consequentia est de se notum : homo enim et leo sunt indistincti in natura animalis : distinguuntur autem inter se per hoc, quod diversimode habent esse animatum ; genus enim diversum habet esse in speciebus : similiter Sortes et Plato indistincti sunt in natura humana : distinguuntur autem inter se quia habent diversum esse humanum : non enim est intelligibile, quod homo habeat idem esse in Sorte et Platone. Consequentia vero patet ex eo, quod non videtur imaginabile, quod id, quo aliqua distinguuntur, non sit præter id, quo aliqua conveniunt.

Et nota, quod ad intantum hujus rationis sufficit, quod esse sit præter essentiam, id est præter conceptum quidditativum : sic enim sufficit differre principium convenientia a principio differentia, ut patet de genere et differentiis, quorum altero conveniunt, alteris differunt species : et quia in solo Deo esse est de conceptu quidditativo, ideo solus Deus extra genus ponitur.

Sed quoniam esse ideo est præter conceptum quidditativum, quia est distinctum realiter ab essentia, et ideo est de conceptu quidditativo, quia est idem realiter essentia : ideo ex hac radice, scilicet, quod esse et essentia sunt idem realiter, in Deo procedere dicitur, quod Deus non sit in genere. Nec te moveat, quod ratio ista digredi videtur ab esse actualis existentie ad esse quidditativum : quandoquidem in minore est sermo de esse actualis existentie et postmodum in probatione majoris, quam oportet de eodem esse loqui, transitur ad esse quidditativum, cum dicitur, species conveniunt in genere, et differunt in esse diverso : hoc enim verificatur de esse quidditativo specificæ accepto ; homo namque et bos conveniunt in animali, et distinguuntur differentis specificis, quibus animal in eis diversum esse specificum acquirit. Propter hoc, inquam, non oportet turbari : quoniam (ut in hoc patebit capitulo) differentie naturam genericam non diversificant nisi in ordine ad diversum esse actualis existentie, et ideo mira subtilitate S. Thomas digressus non est primam rationem distinctionis naturæ genericæ in inferioribus attendens : hoc autem infra melius intelligetur cum communissima regula assignabitur, unde sumantur et differentia.

Ad evidentiam ejus, quod hic supponitur, scilicet, quod in Deo esse est de conceptu quidditativo, quia est idem essentia, nota tres propositiones. Prima est : Quidditas, quæ est sua existentia actualis, non est ad aliquod genus determinata. Hoc declaratur breviter unico medio sumpto ex II contra Gentiles, cap. xxv, sic : Omnis quidditas in genere limitata est essentialiter designabilis per differentiam, a qua mendicatur esse in actu : nulla quidditas eadem suæ actuali existentie est essentialiter designabilis per differentiam, a qua mendicatur esse in actu : ergo nulla quidditas eadem suæ actuali existentie est ad aliquod genus determinata. Major notificatur inducendo : animal enim est essentialiter determinabile per differentias, rationale scilicet et irrationale, et ab eis mendicatur esse in actu, cum impossibile sit esse animal in actuali existentia, nisi sit rationale vel irrationale : similiter color essentialiter est determinabilis per suas differentias, per quas existentiam actualem sortitur : non enim potest inveniri color nisi albus vel niger, etc. ; minor autem intelligentibus terminos patet ex se : quomodo namque existentia actualis mendicabit esse in actu ab aliquo alio formaliter ? Si enim mendicatur esse in actu ab aliqua differentia formaliter ; cum esse in actu nihil aliud sit, quam habere existentiam actualem, sequetur quod existentia actualis habeat existentiam actualem, formaliter, per aliquid aliud a se : sicut animal per rationale formaliter acquirit existentiam actualem : hoc autem non videtur intelligibile ; ergo, etc.

Secunda propositio est ista : Existentia actualis ad nullum genus determinata, est purum esse : ista patet ex similibus : si namque animal non sit determinatum ad aliquam speciem, purum animal erit : et albedo si non sit coarctata in aliquo subjecto, pura albedo erit : ita et esse ad nullam naturæ predicamentalis capacitatem determinatum, purum esse necesse est : et si abstractio hujusmodi est per opus intellectus, etiam puritas ipsa est secundum rationem. Si autem fuerit secundum rem, et puritas ipsa esse secundum rem, ut de se patet.

Tertia propositio est ista : Esse est de conceptu quidditativo puri esse tantum. Patet ista quoad utramque expositionem, et quoad primam quidem : quia non est intelligibile quod de puro esse non predicetur quidditative ipsum esse. Si enim de eo aliquid prædicari potest quidditative,

illud oportet esse ipsum esse, cum purum esse ponatur. Quod autem cætera non recipiant esse in suis quidditatibus conceptibus ex eo patet, quod cum esse non habeant in sua puritate, sed suis quidditatibus coaptatum, possunt secundum suas quidditates absque esse, et non esse diffiniri. Ex his deductur intentum sic: Ideo existentia est de conceptu quidditatis rei, quia res illa est purum esse: ideo autem res illa est purum esse, quia non est ad genus limitata, quia est idem cum sua existentia: igitur de primo ad ultimum: ideo existentia est de conceptu quidditativo rei, quia res illa est eadem suæ existentie.

Et quoniam si affirmatio est præcise causa affirmationalis, negatio est causa negationalis, ex hoc, quod res creata non est eadem suæ existentie, esse non est de ejus conceptu quidditativo. Unde cum Deus gloriosus sit suum esse, ipse nihil est aliud, quam ipsum esse secundum rem separatam a naturis prædicamentalibus a sua puritate subsistens.

Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quælibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est hujus conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit. Unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse: propter quod in commento nonæ propositionis libri de Causis dicitur, quod individuum primæ causæ, quæ est esse tantum est per puram bonitatem ejus. Esse autem commune sicut in intellectu suo, non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam præcisionem additionis: quia si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur.

Hic excluditur primus quorundam error talis: scilicet, Deus est commune esse omnium. Imaginati sunt isti, quod cum omnia conveniant in hoc, quod habent esse, ipsum esse omnium, quo res formaliter sunt in communi, seu in universali sit ipse Deus gloriosus. Moti sunt autem tali ratione: Esse nulla additione specificatum est esse commune: Deus est esse nulla additione specificatum: ergo Deus est esse commune. Sed peccat ratio illa propter multiplicem majoris intellectum: dupliciter enim intelligi potest esse a nulla additione specificari. Uno modo secundum rem extra animam subsistendo, alio modo secundum intellectus cogitationem tantum: primo modo major est falsa, minor autem vera: secundo modo major est vera, minor autem falsa: esse namque commune per intellectum a sua abstractione acceptum, nullam contractionem includit: secundum vero quod est extra intellectum, sine contractionem non invenitur: omne namque esse est contractum ad substantiam vel accidens: esse autem, quod est quidditas divina, est purum absque omni additione secundum rem, et ex ipsa sua puritate, secundum rem est distinctum ab aliorum esse, et hoc est nullo modo commune, sicut albedo separata ex hoc ipso, quod esset pura albedo, esset distincta ab aliis albedinibus cum substantiis mixtis, et non esset albedo in communi. Peccat secundo major illa: quia contingit adhuc dupliciter esse nulla additione specificari, id est in quo tota plenitudo essendi tantum: alio modo actu et potentia: primo modo major est vera: minor

vero falsa. Secundo modo major est falsa, minor autem vera. Esse namque in communi, licet nulla sit additio contractum, est tamen contrahibile: aliter nulla res haberet esse, quis aliquid addit supra ipsum esse: et sic homo non haberet esse, cum ultra esse habeat humanitatem, quantitatem, etc. Unde esse commune, actu tantum specificatione caret: esse vero divinum nullam specificationem habet actu, nec aliquam habere potest: et ideo actu et potentia additione caret. Et hec est solutio, quam in littera S. Thomas ponit sub aliis verbis, dicens quod omne commune nec includit, nec excludit additionem, id est non includit actu: potest tamen habere illam. Esse vero divinum non solum non includit illam: immo excludit, id est non solum non includit actu, immo nec potentia, et sic excludit illam: quod enim impossibile est convenire alicui, excluditur omnino ab illo. De his diffuse habes in I contra Gentiles, cap. xxv.

Similiter etiam quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficient ei reliquæ perfectiones vel nobilitates: immo habet omnes perfectiones, quæ sunt in omnibus generibus propter quod perfectum simpliciter dicitur: ut philosophus et commentator in V Metaph. dicunt. Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo omnes unum sunt. Sed in aliis diversitatem habent; et hoc est, quia omnes illa perfectiones conveniunt sibi secundum suum esse simplex. Sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet, ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet.

Hic excluditur secundus error talis, scilicet Deus non est simpliciter perfectus. Ratio autem hujus erroris in proposito est ista: Id, quod habet esse tantum, est imperfectum respectu ejus quod habet esse vivere, et intelligere: sed Deus habet esse tantum: ergo Deus est imperfectior aliis. Major est ex se nota. Minor vero ex dictis deducitur sic: Quod est purum esse non est admixtum aliis, puta vivere et intelligere, aliter esset purum et non purum. Deus est purum esse: ergo non est admixtum aliis, scilicet vivere et intelligere, et consequenter Deus non habet nisi esse: quod erat probandum. Defectus hujus rationis in littera non explicatur: sed in I contra Gentiles cap. xxvi, ubi declaratur quod ex hac propositione, Deus est purum esse subsistens, sequitur, Deum esse universaliter perfectissimum. Et propterea notanter in textu dicitur: Immo habet omnes perfectiones, etc. ac si dicit quod ex hoc non sequitur, Deum aliqua perfectione carere: sed oppositum potius ex hoc concluditur. Est autem modus ex illo fundamentum intentum deducendi talis: Id cui convenit esse secundum totam virtutem seu potestatem talis: Id cui convenit esse secundum totam virtutem seu potestatem ipsius esse: ergo esse purum subsistens nulla perfectione seu nobilitate essendi caret: sed esse purum subsistens est id, cui convenit esse secundum totam virtutem seu potestatem ipsius esse: ergo esse purum subsistens nulla perfectione seu nobilitate essendi caret. Major deesturur ex eo, quod omnis perfectio cujuscumque generis non nisi secundum aliquod esse est. Non enim sapientia perficit hominem, nisi ea homo sapiens sit: nec justitia perfectio hominis dici potest, nisi ea homo justus sit. Si igitur omnis perfectio attenditur secundum aliquod esse, id est in quo tota plenitudo essendi reperitur, omnem perfectionem patet habere, et sic repugnat, quod id habeat

esse secundum totam amplitudinem suam, et aliqua perfectione essendi careat. Minor vero exemplariter notificatur; sicut enim si albedo separata inveniretur, nihil ei de virtute albedinis deesse posset. Ut enim supra dictum est, ratio quare albedini huius non inest tota perfectio possibilis reperiri in specie albedinis est, quia coaptata est receptivo, quod secundum totum posse ejus non recipit eam: ita esse ipsum si receptum est in alio, coarctatum est ad naturæ illius recipientis limites, substantiam scilicet vel accidens, et consequenter limitatum ad illius generis nobilitatem. Si vero puram et non receptum in aliqua sit natura, illimitatum et infinitum simpliciter est, et omnes perfectiones possibiles in ente reperiri simpliciter præhabet. Cum autem audis, quod albedo si separata sit, omnem perfectionem possibilem suæ speciei habet, non intelligas, ut veritatis emuli objiciunt, quod negatio, scilicet receptionis ejus in alio daret sibi illam perfectionem: sed sicut receptio albedinis est conditio ad suam requisita perfectionem, ita negatio receptionis est conditio suæ illimitatæ perfectionis comes. Unde efficax argumentum ex receptione et separatione ejus sumitur tanquam a conditionibus necessariis et inseparabilibus.

Et quoniam habere perfectiones omnium generum potest intelligi dupliciter: uno modo in seipsis, alio modo in aliquo superioris ordinis: ideo ad declarandum, quomodo ipse Deus, qui est ipsum esse essentialiter, habeat omnes perfectiones, dicit quod Deus non habet omnes perfectiones in seipsis, id est distinctas ab invicem in propriis naturis, sicut homo habet sapientiam, justitiam, prudentiam, etc. Sic enim in Deo oporteret esse maximam compositionem; sed habet eas indistincte unitas in suo esse simplicissimo. Illud quippe esse divinum æquivalere omnibus perfectionibus omnium generum, et excedit singulas, et omnes simul utpote res superioris et inaccessibleis ordinis. Cujus exemplum in luce solis habes, quæ sola sol potest quicquid possunt omnia inferiora per totas varias qualitates: propterea a philosopho et comm. V Metaph., capitulo de perfecto, dicitur quod Deus solus est ens simpliciter perfectum, universitatem perfectionum in se habens.

QUÆSTIO XII

Nun perfectiones existentes in Deo, sint aliquo modo distinctæ præter omne opus intellectus.

Hic queritur an perfectiones existentes in ipso Deo sint aliquo modo distinctæ absque omni opere intellectus.

In hac questione quinque agenda sunt. Primo declarabitur titulus questionis. Secundo recitabitur opinio Scoti cum fundamentis. Tertio declarabitur opinio S. Thomæ. Quarto impugnabitur opinio Scoti. Quinto responderit argumentis in oppositum.

Quoad primum scito primo perfectionem esse duplicem: quædam est perfectio simpliciter, et quædam est perfectio in hoc vel illo. Perfectio simpliciter est illa, quæ in suo proprio, ac formali conceptu dicit perfectionem cum nulla imperfectione, ut sapientia, bonitas, et similia. Perfectio vero in hoc vel illo est, quæ in suo proprio ac formali conceptu dicit perfectionem imperfectioni mixtam, ut humanitas, æquitas, et his similia. Dixi (in proprio ac formali conceptu), quia includere aliquam imperfectionem in conceptu communi sibi et aliis, aut materiali, non de-

rogat suæ perfectioni simpliciter. Sapientia enim licet in generis conceptu, puta habitu, seu qualitate imperfectionem dicat, potentialitatem scilicet aut dependentiam, etc., quia tamen in suo differentiali conceptu hoc formaliter non includit, non prohibetur quin perfectio simpliciter sit. Dixi dicit perfectionem propter relationem, quæ in suo proprio ac formali conceptu, cum nulla imperfectione nullam perfectionem, sonat.

Scito secundo, quod perfectiones esse in aliquo contingit dupliciter. Uno modo formaliter, alio modo virtualiter. Esse formaliter in aliquo est esse in eo, ut forma est in habente ipsam, sicut humanitas, albedo, quantitas, et alia hujusmodi in homine sunt. Esse autem in aliquo virtualiter est esse in eo, ut effectus est in sua causa effectiva, quemadmodum calor est in sole. Poteris autem comprehendere multum dislare inter hos modos essendi in aliquo ex hoc uno eorum effectu pro nunc, quod ea quæ primo modo insunt, intrinsece dominant suppositum tale. Ea autem quæ secundo modo insunt, non determinant suppositum tale, ut patet in sole, qui luce dicitur lucidus, calor autem non dicitur calidus.

Amplius, perfectiones esse in aliquo formaliter, contingit dupliciter. Uno modo in suis propriis naturis distinctas et limitatas: sicut in homine est esse, intelligere, et velle, etc. Alio modo contingit eas esse formaliter in aliquo superioris ordinis unitas et illimitatas: sicut in solis luce sunt virtus calefactiva, et desiccativa, et alia hujusmodi. Nec parum distant isti duo modi inter se. Longe namque excellentius est esse in aliquo secundo modo, ut in exemplo dato apparet. Quamvis igitur perfectiones omnium generum excellentiori modo sint in Deo, quam in creaturis: quia tamen perfectiones non simpliciter sunt in eo virtualiter tantum (eis enim non denominatur talis) perfectiones autem simpliciter sunt in eo formaliter, et non in propriis naturis limitatæ, sed ut in re superioris ordinis realiter indistinctæ et illimitatæ: ideo vertitur in dubium, an perfectiones simpliciter existentes formaliter in Deo cum reali identitate sint aliquo modo absque omni opere intellectus distinctæ. Hæc de primo.

Quoad secundum Scotus in I Sent., dist. viii, quæst. iii, opinatur perfectiones has esse distinctas præciso omni opere intellectus distinctione ex natura rei formaliter. Appellat autem distinctionem ex natura rei quæ innascitur ex ipsarum rerum natura, ita quod absque omni intellectus operatione est. Formalem vero addit, quia non omnis distinctio ex natura rei est formalis, sed ea tantum, quæ ex quidditatibus seu rationibus formalibus sit. Probat autem intentum suum multis rationibus, quarum eas adducendas censui, quæ ex puris naturalibus procedunt, quoniam theologiam nunc tradere non intendimus, etc.

Arguit ergo primo sic: sapientia et bonitas absolute distinguuntur formaliter ex natura rei: ergo sapientia infinita et bonitas infinita distinguuntur formaliter ex natura rei: antecedens est evidens. Consequentia autem probatur, quia infinitas non variat rationem formalem ejus, cui additur. In quocumque enim gradu perfectionis suæ latitudinis intelligatur, perfectio aliqua semper retinet eandem rationem formalem, ut patet in omnibus. Si igitur sapientia et sapientia infinita est eadem ratio formalis, et ratio formalis sapientia distinguuntur ex natura rei a ratione formali bonitatis: necessario sequitur quod ratio formalis sapientia infinita non includat ex natura rei rationem formalem bonitatis.

Præterea, distinctio præcedens rationem primi distinctivi non est per-

tale distinctivum : sed distinctio naturæ et intellectus præcedit intellecti-
onem, quæ est primum distinctivum secundum rationem; ergo, etc.
Probatur minor, quia si nulla distinctio eorum præcederet, non magis
distinguerentur intellectu, ut intellectus est, quam ea, ut natura est.
Quidquid enim distinguitur intellectu, ut est omnino indistincta a
natura, distinguitur etiam natura.

Præterea, illa quæ formaliter distincta intelliguntur intellectu intuitivo,
habent distinctionem, ut existentem : sed perfectiones divinæ intelli-
guntur formaliter distinctæ ab ipso Deo intellectu intuitivo : ergo
habent distinctionem ut existentem in eis. Talis non potest esse distinc-
tio rationis : oporteret enim intellectum divinum sua intuitione causare
aliquam relationem rationis in sua essentia, ut existentem, quod est
absurdum; igitur talis distinctio est ex natura rei. Major patet ex dif-
ferentia inter intellectum intuitivum et abstractivum. Minor vero est
clara de se.

Præterea, Deus intelligit essentiam suam ut veram, vult autem ut
bonam : ergo veritas et bonitas distinguuntur ante omnem actum intel-
lectus. Tenet consequentia : quia distinctio objectorum prævenit distinc-
tionem actuum, sicut causa effectum.

Præterea, Bonitas et veritas in Deo non distinguuntur ex natura rei :
ergo sunt formaliter synonyma. Consequens est contra te consequentia
autem probatur, quia bonitas et veritas non significant nisi ipsas puras
perfectiones in re nullo modo distinctas in ea.

Præterea, Inter perfectiones divinas est ordo demonstrativus, quo
doctores unam ex aliâ demonstrant : est etiam distinctio inter prædica-
tiones formales, et non formales. Dicitur enim quod sapientia non prædica-
tur formaliter de bonitate : est et æqualitas secundum August., xv
de Trinitate : igitur distinguuntur ex natura rei. Ut quid enim Doctores
implent tot quaternos, si omnia sunt idem formaliter? Præterea inter
perfectiones divinas ante omnem actum intellectus invenitur contradi-
ctio : ita quod Deus intellectus intelligit et non vult : voluntate autem
vult et non intelligit : ergo inter perfectiones divinas est distinctio ex
natura rei.

Præterea, Ad complementum doctrinæ, distinctio fundans distinctio-
nem realem non dependet ab opere intellectus : sed distinctio perfectio-
num divinarum fundat distinctionem realem emanationum divinarum :
igitur est ex natura rei : et non ex intellectus operatione, etc. Hæc de
secundo.

CONCLUSIO

*Perfectiones existentes in Deo secundum se distinguuntur, virtualiter
tamen sive fundamentaliter : in eodem vero ut terminat actum intel-
lectus, distinguuntur ratione, sed actualiter.*

Quoad tertium prætermittitur Trinitate personarum declarandæ sunt
tres propositiones, in quibus consistit sententia S. Thomæ et veritas.
Prima est : In Deo secundum se nulla est distinctio actualiter. Secunda
est : In Deo secundum se est distinctio rationis virtualiter seu funda-
mentaliter. Tertia est : In Deo, ut terminat actum intellectus nostri, est
distinctio rationis actualiter.

Ad evidentiam primæ propositionis sciendum est, quod aliud est judi-

cium de rationibus formalibus rerum in propriis naturis, et aliud est
iudicium de rationibus formalibus earundem in re aliqua superioris
ordinis formaliter existentibus. Res enim in propriis naturis ideo se-
cluso omni opere intellectus distinguuntur formaliter, quia se mutuo
non includunt in suis formalibus rationibus. Ideo autem ratio formalis
unius non est alterius, quia quælibet earum ita est ipsa, quod non al-
tera : verbi gratia : Ideo virtus calefactiva et virtus desiccativa in pro-
priis naturis distinguuntur formaliter ex natura rei : quia virtus calefac-
tiva ita est calefaciendi principium, quod non desiccandi et e converso.
Res autem adunatæ in aliquo superioris ordinis, sicut in una simplici re
altiori inveniuntur : ita in illius unica ratione formaliter adunantur :
sicque distinctio formali ex natura rei necesse est careat, cum desit
ibi talis distinctionis radix jam dicta, limitatio scilicet illa, quæ quælibet
earum ita est ipsa, quod non altera : neutra namque earum, cum sunt
taliter unitæ, est magis ipsa quam aliâ. Verbi gratia, prosequendo exem-
plum datum, virtus calefactiva et desiccativa in luce solis formaliter
inventæ sicut in una luce natura adunantur : ita in luce ratione formali
indistincte formaliter sunt : ita quod assignata completa solaris lucis
diffinitio, non sit opus ultra earum quærere diffinitiones. Completa
enim diffinitio solaris lucis, eam in sua celsitudine, quæ inferiora
indistincte in seipsa præcipit, cum declarat propter adæquationem,
quæ debet esse inter diffinitionem et rem diffinitam, virtutem ejus cale-
factivam et desiccativam manifestat, quandoquidem virtus ejus calefac-
tiva non magis est ipsamet, quam sit lux et virtus desiccativa, et e con-
verso. Cum autem secundum Dionysium v. capitulo de Divinis nominibus
perfectiones simpliciter sint in Deo non ad proprias naturas definitæ, sed
ad ipsius esse illimitationem elevatæ : consequens est, ut sicut omnes
in una simplicissima re formaliter adunantur, ita in illis simplicissima
ratione formali indistincte formaliter sint. Et sicut sapientia divina non
magis est sapientia, quam bonitas et veritas et ipsum esse divinum, et
e contrario : ita ratio formalis ipsius esse divini non magis includit ipsum
esse, quam sapientiam et bonitatem. Si enim adæquata diffinitio illius
rei simplicissimæ, quæ Deus est, daretur, in illa unica ratione formali
quidquid est Deus, includeretur formaliter : aliter diffinitio celsitudinem
diffiniri non adæquaret : unde et ipse Deus gloriosus, qui seipsum per
modum sui intelligit, unicam tantum rationem formalem format, Verbum
scilicet.

Potes ergo super hæc arguere sic : Quæcumque formaliter adunantur
in unica et adæquata ratione formali ipsius Dei, non distinguuntur for-
maliter ex natura rei : sed perfectiones divinæ, secluso omni opere intel-
lectus, adunantur in unica et adæquata ratione formali ipsius ; ergo, etc.
Probatur minor : quia non magis adunantur virtutes qualitatum inferiorum
in luce solari, quam perfectiones simpliciter formaliter, ut ex se
patet, et ab adversariis conceditur; ergo, etc. Probatur major : quia
aliter diffinitio non adæquaretur diffinito.

Secundo principaliter pro prima propositione arguitur sic : Omnis
actualis distinctio ex natura rei fundatur super actuali oppositione ex
natura rei, sed inter perfectiones nulla est actualis oppositio ex natura
rei; ergo Major habetur ex X Metaph., text. comm. xxiv. Minor pro-
batur inductione ; quod enim ibi non sit oppositio contradictoria,
neque privativa formaliter, ex eo patet, quod utriusque oppositionis
alterum membrum est formaliter negatio, quam ponere in Deo formali-

ter, nefas est. Nec sufficit, quod sit ibi negatio fundamentaliter: quoniam distinctio actualiter exigit actualiter oppositionem: oppositio autem actualiter exigit extrema actualiter, ut patet regulariter de omni oppositione. Quod autem non sit oppositio inter eas contrarie, patet ex eo, quod alterum contrariorum semper est defectivum X Metaph., text. comm. xv. Quod vero non sit oppositio relativa inter illas, ex se manifestum est. Nec obstat, quod ex hoc sequi videtur, quod in Deo non sint multae perfectiones, sed una tantum, puta deitas: verissimum enim est quod Deus ipse non est nisi una perfectio illimitata, omnino præhabens in se multitudinem et multiplicabiles in aliis perfectiones omnes.

Ad evidentiā tam secundae, quam tertiæ propositionis nota quod (ut in quadam questione supra diximus) sicut res illa simplicissima, quam Deum dicimus, est id, cui assimilantur omnes perfectiones simpliciter in propriis naturis existentes, ita est id, cui assimilantur omnes conceptus formales earum, cum nihil aliud sint, quam ipsæ perfectiones in esse intentionali. Ex hoc autem, quod Deus terminat conceptiones has ut objectum in eis intellectum necesse est. Deum ipsum omnium earum correlativum intelligi pluribus relationibus rationis secundum earum numerum: sicque distinctionem in se rationis actualiter habere: ita ut Deus objectus pluribus conceptionibus seu rationibus formalibus dicatur habere in se distinctionem rationis formalem actualiter, objective tamen, et propter pluralitatem conceptuum formalium, quibus obicitur, et propter pluralitatem relationum rationis, quibus refertur seu referri intelligitur ad perfectiones predictas, tam in esse naturali, quam in esse intentionali. Ex eo autem quod in Deo, secluso omni opere intellectus est, unde causare et terminare possit conceptus predictos, dicitur habere in se distinctionem rationis virtualiter seu fundamentaliter. Habet autem hæc Deus ipse ex summa illimitata sui perfectione, cujus, sicut nulla creatura est capax in esse naturali, ita nullus intellectus creatus in esse intentionali: quicumque enim intellectus creatus (etiam videns Deum per essentiam) impotens est ad formandum conceptum unum divinæ adequatum perfectioni; unde pro secunda propositione argue sic: Omne habens in se, unde causare et terminare ac verificare objectaliter possit, distinctas rationes seu conceptiones formales, habet in se distinctionem rationis virtualiter, secluso omni opere intellectus: Deus gloriosus est hujusmodi: ergo. Pro tertia vero propositione argue sic: Omne terminans plures conceptus formales, habet in se actualiter distinctionem rationis, Deus est hujusmodi: ergo, etc. Hæc de tertio.

Quoad quartum arguitur contra Scotum tripliciter. Et primo sic, distinctio formalis ex natura rei est major distinctio distinctione reali: ergo perfectiones divinæ non distinguuntur formaliter ex natura rei. Consequentia tenet, et antecedit probatur sic: Distinctio per intimiora est major illa, quæ fit per ea quæ sunt extra intimia rei: distinctio formalis ex natura rei est per maxime intima rei, distinctio autem realis per ea quæ sunt extra intima rei; ergo, etc. Minor patet ex Scoto in I Sent., dist. ii, dicente quod distinctio formalis ex natura rei fit per prædicata primi modi quæ insunt rei in primo signo: distinctio autem realis fit per ea quæ insunt post. Major probatur, distinctio per aliquam intima est aliquid distinctio: distinctio per magis intima est major distinctio: ergo distinctio per maxime intima est maxima distinctio. Si enim simpliciter sequitur ad simpliciter et magis ad magis, maximum necessario sequitur ad maximum, etc.

Secundo arguitur sic: Perfectiones divinæ, abstracte abstractione præcisissima, sunt formaliter infinitæ: ergo sunt idem formaliter ex natura rei. Antecedens est Scoti in I Sent., dist. viii, quæst. iii, in responsione ad argumentum principale. Consequentia probatur, supponendo secundum duplicem infinitatem (in responsione ad primum declaranda) dupliciter posse intelligi illud antecedens, scilicet de infinitate infra propriam rationem, et de infinitate infra entis latitudinem: tunc sic: aut intelligis illud antecedens verificari de infinitate prima, et hoc non, quia nullum prius includit formaliter sum posteriorum: perfectio autem divina, puta sapientia, est prior infinitate illa quia modus ejus intrinsicus est, etc. Aut intelligitur de secunda infinitate, et tunc sequitur intentum: quia si sapientia divina præcise et formaliter sumpta est ita infinita quod ad nullam entis perfectionem simpliciter est formaliter terminata, oportet quod infra suæ rationis formalis ambitum omnem perfectionem simpliciter contineat, et quod nullam a ratione sua perfectionem formaliter excludat, et consequenter, quod a nulla formaliter distinguatur ex natura sua: statim enim quod ab aliis perfectionibus distingui ponitur, coarctata formaliter infra entis ponitur latitudinem: quod ad oppositum antecedentis sic intellecti, ponitur enim talem et tantam entis perfectionem formaliter importare, ita quod non omnem.

Verbi gratia, ponitur quod sapientia formaliter ex natura sua eam perfectionem ponit, quam entis sapientia addit: ita quod non eam quam justitia sua bonitas entis addit, etc.

Tertio sic: Perfectiones divinæ distinguuntur formaliter ex natura rei: ergo inter eas est relatio. Tenet consequentia, quia distinctio illa cum sit relatio existens in rerum natura necesse est quod sit realis: sicut et quodlibet aliud existens in rerum natura reale est, consequens autem est contra Avicennam dicentem quod ejusdem ad seipsum non est relatio realis.

Quoad quintum pro responsione ad primum et destructionem Scoti fundamenti nota, quod aliquid esse infinitum contingit dupliciter. Uno modo secundum propriam rationem, alio modo, secundum quod ens seu simpliciter. Illud est infinitum secundum propriam rationem quod nullis suæ propriæ latitudinis clauditur terminis, licet sit ad talem entis gradum definitum quod non omnem essendi perfectionem habeat. Illud vero est infinitum secundum quod ens seu simpliciter, quod nullis infra totius entis latitudinem terminis limitatur, sed omnem habet perfectionem essendi. Exemplum in quantitate molis: quantitas si daretur infinita, esset secundum quantitatis rationem infinita: esset enim infinita quantitas, non tamen esset secundum esse infinita: esset namque ens finitum et limitatum ad quantitatis genus. Similiter in quantitate virtutis: albedo si esset infinita intensive esset infinita secundum propriam rationem, esset enim infinita albedo: non tamen esset infinitum ens, quia ad speciem esset definita. Non parvi autem refert qua quis infinitate dicat esse aliquid infinitum. Prima enim infinitas, cum attendatur penes ea, quæ infra rei illius latitudinem sunt, rationem rei formalem in ea, qua invenit formali limitatione relinquit: ut patet in exemplis datis. Secunda autem infinitas, quæ attenditur penes ea, ad quæ totius entis latitudo se extendit, rem et ejus rationem formalem illimitat, et elevat ad hoc ut ipsa omnis sit perfectio in ente possibilis: et non magis sit ipsa, quam quæcumque alia perfectio simpliciter, ac per hoc distin-

ctionem et formalem limitationem, qua ab aliis formaliter ex natura rei absolute sumpta distinguebatur, cum comitari non sinit.

Ad propositum ergo descendendo dico, quod licet sapientiæ et sapientiæ infinitæ prima infinitate sit eadem omnino ratio formalis: tamen sapientiæ infinitæ secunda infinitate est longe altior ratio formalis. Concludit enim in sua ratione formali omnem perfectionem simpliciter, et sic cum in Deo sint perfectiones omnes infinitate, oportet omnium unam esse simplicem rationem formalem.

Ad argumentum, sub quacumque forma fiat, respondeatur, attendendo æquivocationem infinitatis: quoniam ut dictum est, infinitas prima est illa, que non variat rationem formalem, et qua attenditur penes gradus perfectionales propriæ latitudinis rei, non autem secunda. Unde si perfectiones divinæ non essent infinitæ nisi prima infinitate, argumentum concluderet: quia habent secundam ante omnem actum intellectus, ideo nihil concludit. Nec obstat, quod forte infinitas prima cujuscumque perfectionis simpliciter interat secundam. Sufficit enim quod ratione distinguantur, ut aliquid secunda fiat, quod non prima. Similiter non obstat, si quis perfectiones communissimas, puta esse, bonitatem, et similes, etc., utramque infinitatem habere negaret: nesciens in eis imaginari primam: propterea quod propria latitudine careant. Hoc enim magis nostro faveli propositum: quoniam si utramque infinitatem habent, quod alibi discutendum est, distinctione supra dicta opus est. Si autem secundam tantum absque distinctione aliqua negandum est esse, et esse infinitum habere omnino eandem rationem formalem: et sic nult totum Scotium ædificium.

Ad secundum loquendo de distinctione actuali quacumque negatur minor. Et ad ejus probationem dicitur negando omnia assumpta. Sufficit enim ad hoc, quod aliqua distinguantur intellectione, ut intellectio est, et non natura, distinctio rationis fundamentaliter inter naturam et intellectionem. Unde quando dicitur, quidquid distinguitur intellectione, ut omnino indistincta est a natura, distinguitur etiam natura; distingue ly indistincta actualiter vel fundamentaliter. Et primo modo dic esse falsum, secundo modo verum: sed tunc negato minorem, subsumendam, scilicet: Sed intellectio et natura sunt indistincte fundamentaliter ante omnem actum intellectus; habent enim distinctionem rationis fundamentaliter, ut declaravimus.

Ad tertium negatur minor, licet enim Deus intueatur perfectiones suas ab æterno distinctas, non etenim ab æterno distinctas actualiter. Licet ponere distinctionem rationis actualiter, causari per actum intellectus divini non sit a philosophia alienum.

Ad quartum negatur consequentia. Sufficit enim quod objecta intellectus et voluntatis prædistinguantur fundamentaliter: nec est opus distinctione actuali pro tunc, sicut nec intellectus et voluntas Dei pro tunc distinguuntur, nisi fundamentali distinctione rationis.

Ad quintum negatur consequentia, synonymitas enim cum sit passio nominum, non attenditur penes identitatem rationis formalis rei secundum se, sed penes identitatem conceptus formalis seu mentalis: voces enim sunt nota earum que sunt in anima passionum: unde cum veritas et bonitas Dei habeant diversos conceptus, in nobis non sunt synonyma. Ad probationem ergo dicitur, quod licet significant eandem rem formaliter secundam se, et solum illam ut rem significatam: tamen signifi-

cant etiam distincte conceptus mentales, ut rationes significandi, et hoc destruit synonymitatem, ut dictum est.

Ad sextum dicitur, quod ex parte rei sufficit ad omnia illa distinctio rationis virtualiter seu fundamentaliter cum distinctione rationis actuali ex parte nostri. Loquimur enim, ut conceptibus. Formamus autem distinctos conceptus, quorum unus ex alio oritur, et de alio non prædicatur, et habet aliquam habitudinem, quam alius non habet. Et ideo demonstrationes prædicationesque formales et identicas facimus: negamusque de Deo sub uno conceptu quod affirmamus de ipso sub alio. Implet ergo libros doctores habuendo, ut possunt, excelsa Dei humano more resonantes simplicissimam illam rationem formalem, omne quod in Deo est formaliter complectentem, non nisi particularibus conceptibus inspicere, tradereque potentes, et non propter distinctionem, que ibi sit ex natura rei. Æqualitas autem inter perfectiones divinas ante omnem actum intellectus non est nisi fundamentalis non excessus inter se, qui inter eas virtualiter tantum distinctas salvatur.

Ad septimum dicitur, quod quia ante omnem actum intellectus non invenitur contradictio formaliter, sed fundamentaliter tantum: quia alterum contradictorium est formaliter negatio, que non est nisi per opus intellectus: ideo sufficit pro tunc inquiri distinctionem rationis fundamentaliter, quod concedimus: nec aliud exigitur, ut patet per se.

Ad ultimum dicitur, quod emanationes distinguuntur et realiter et formaliter, et licet distinctionis formalis earum fundamentum sit distinctio intellectus et voluntatis: non tamen distinctionis realis earum: non enim ideo processiones divinæ distinguuntur realiter, quia altera est ab intellectu, altera a voluntate: sed quia habent realem oppositionem relativam (ut Boetius tradit). Falsum ergo assumitur, quod scilicet distinctio perfectionum divinarum fundet distinctionem realem emanationum divinarum. Ad fundendam autem distinctionem formalem inter eas sufficit distinctio formalis fundamentalis inter intellectum et voluntatem: sicut etiam ipsæ processiones divinæ non distinguuntur formaliter ex natura rei, seclusa distinctione reali, sed distinctione rationis virtualiter tantum ante omne opus intellectus: ita quod absque reali oppositione relativa non magis distinguuntur ex natura rei quam intellectus et voluntas.

Potest autem brevis ad hoc et similia argumenta dici, quod in divinis est ante omnem actum intellectus distinctio formalis non formaliter, sed virtualiter, id est eminenter contenta hoc modo: quia quodlibet divinum propria exequitur, ac si esset distinctum formaliter ab alio. Intellectus enim ita intelligit et non vult: et voluntas ita vult, et non intelligit: ac si esset distinctio formaliter inter intellectum et voluntatem: et sic de aliis. Fundatur autem talis modus habendi distinctionem formalem supra dictam eminentem unitatem formalem formaliter: et sufficit ad omnia salvanda, que per distinctionem formaliter salvanda inducuntur: quia illi eminenter æquivalet.

Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse, quam essentia ipsarum, quamvis essentia sit sine materia, unde esse earum non est absolutum, sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturæ recipientis. Sed natura vel quidditas earum est

absoluta non recepta in aliqua materia : et ideo dicitur in libro de causis, quod intelligentiæ sunt finitæ superius, et infinitæ inferius. Sunt enim finitæ quantum ad esse suum, quod a superioribus recipiunt; non tamen finiuntur inferius, quia earum formæ non limitantur ad capacitatem alicujus materiæ recipientis eas: et in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus, cui unitur.

hac secunda parte capituli hujus de essentiis substantiarum intellectualium creaturarum, quæ in secundo ordine collocantur, quatuor propositiones colligit. Prima est : In substantiis intellectualibus creatis esse est aliud ab essentia. Secunda : In eis non invenitur materia. Tertia : Esse earum est finitum, essentia autem infinita. Quarta : Nulla earum multiplicabilis est numeraliter nisi ultima, anima scilicet humana. Prima et secunda tanquam declaratis omissis, tertiam explanat ratione et auctoritate.

Ad rationis autem evidentiam est notandum, quod actus finitur per potentiam, in qua recipitur, et potentia finitur per actum, quem recipit, diversimode tamen; quod enim est in potentia, non est determinatum, sed determinabile per actum, ad quem est in potentia : cum autem ipsum receperit ab eo, formaliter finitur. Similiter actus secundum essentiam suam receptibilis est in hoc vel illo, et consequenter determinabilis ad hoc vel illud subjectum. Cum vero receptus est in hoc, jam non remanet in eo amplitudo et indefinitio ad hoc vel illud, est enim ad hoc determinatus. Est ergo duplex finitas et duplex infinitas : altera scilicet ex parte actus, altera ex parte potentie. Sed infinitas ex parte potentie imperfectionem sonat, cum sit per carentiam actus potentiam finiens. Infinitas autem actus perfectionem maximam dicit, cum sit per carentiam potentie actum finiens. In cuius signum formæ secundum rem non receptæ in aliquo longe perfectiores sunt formis receptis, ut patet. Cum ergo esse substantiarum intellectualium sit receptum in earum essentia : consequens est quod sit finitum eo modo, quo actus finitur per potentiam, unde et contractum et limitatum est ad genus sui receptivi, naturæ scilicet cujus est. Quia vero essentia earum non est recepta in aliquo, cum sit forma non recepta in materia : consequens quoque est, quod sit infinita infinitate se tenente ex parte actus : non est enim determinata ad capacitatem alicujus materiæ ipsam recipientis, sicut sunt formæ rerum materialium.

His prælibatis formetur ratio sic : Id, cujus esse est receptum, forma autem irrecepta, habet esse finitum, essentiam autem infinitam : intelligentiæ sunt hujusmodi; ergo. Et nota quod in ratione hæc sermo est semper tam de finitate, quam de infinitate se tenente ex parte actus. Tali enim finitate esse intelligentiarum finitum est : et tali infinitate earum essentia est infinita. Si enim loqui volumus de finitate se tenente ex parte potentie, earum essentia finita invenitur, eo quod potentia in eis est terminata per actum essendi.

Confirmatur autem hoc auctoritate libri de Causis, ubi dicitur, quod intelligentiæ sunt finitæ superius et infinitæ inferius, quia esse earum, quod est supremum in eis, est receptum : essentia vero, quod infimum est, non est recepta : et quia essentia earum ut respicit id, quod est

supra se formaliter, ipsum scilicet actum essendi, est finita, recipiendo ipsum; ut autem respicit id quod est infra se, materiam scilicet, est infinita, utpote non recepta in ipsa, etc.

Adverte hoc ad multorum supradictorum intelligentiam, et ut evites errorem eorum, qui horum fundamentum non intelligentes, dicunt, quod si esse ideo est infinitum simpliciter, ut supra diximus, quia in nullo receptum est, cum essentia tam substantiarum immaterialium, quam compositarum in nullo penitus recepta sit : erit infinita simpliciter, quod est ridiculum, unde ex irreceptione infinitatem arguere, valde leve videtur.

Scito igitur positionem hanc fundari super hæc propositione : Omnis res secundum suum ordinem receptibilis in alio, realiter irrecepta, est infinita infinitate opposita finitati quam res sui ordinis recepta contrahit. Dixi, secundum suum ordinem receptibilis in alio, propter composita et materiam, quæ in tota sua latitudine irreceptibilia sunt. Dixi, est infinita infinitate opposita, etc., quia sicut non quolibet receptibile est in quolibet, sed quilibet actus habet proprium receptivum (ut habetur in II de Anima, textu comm. xiv et xxvi), ita non ex quolibet receptione sequitur quilibet finitas : sed determinata ex determinata, et per oppositum ex tali irreceptione talis finitas opposita, scilicet finitati : quam (si recepta esset) res illa contraheret. Verbi gratia, albedo, cum sit receptibilis in subjecto, si ponatur irrecepta, erit infinita, non quacumque infinitate, sed ea, quæ opponitur finitati, quam in subjecto habet. In proposito ergo tam esse quam forma secundum suum ordinem receptibilis rationem habet (neutri enim recipi repugnat); sed in alio et alio receptivo : receptivum enim proprium ipsius esse, est quidditas seu suppositum, formæ vero est materia. Et ideo sicut alterius rationis est receptio formæ in materia a receptione esse in essentia, ut supra ostendimus : ita alterius rationis est finitas formæ per materiam a finitate esse per essentiam : licet convenient in hoc, quod utraque est per modum, quo actus finitur per potentiam : et similiter diversarum rationum oportet esse infinitatem, quam forma sortitur ex hoc, quod est irrecepta in materia, et infinitatem, quam esse sortitur ex hoc, quod in quidditate nulla est receptum. Forma namque ex hoc, quod recepta in materia infra ipsam clauditur, amplitudinem suam, quæ ad hoc vel illud particulare est indefinita, amittit; et ideo ex hoc, quod separata a materia est, non aliter est infinita, nisi quia ad nullius materiæ capacitatem coarctata ejus terminis caret. Esse autem, quia ex hoc, quod recipitur in aliqua quidditate, ad illius genus et speciem coarctatur : si irreceptum ponatur, ad nullum genus diffinitum erit : et consequenter cujuslibet generis terminis carens simpliciter infinitum.

Habes ergo dubii solutionem ex hoc, quod non dicimus, omne irreceptum infinitum, sed rem secundum ordinem receptibilem irreceptam, et ex hoc, quod non dicimus, omnem rem secundum suum ordinem receptibilem irreceptam esse eodem modo infinitum, sed diversimode; ex primo enim patet, quod substantia composita nullam infinitatem ex sua irreceptione habet; ex secundo vero, quod essentia intelligentiæ, quæ clauditur in ordine formæ cum sit pura forma separata a materia, et non sit ipsum esse, ex sua irreceptione in materia est infinita : sed non simpliciter, etc., et quod esse divinum quod sub ipsius esse ordine concluditur ex sua irreceptione in quidditate seu essentia est infinitum simpliciter.

Habes et hinc unde Scotistarum et Scoti, eorum iudicio, peccatum deprehendas in I Sent., dist. II, quæst. II, ubi ab eis imponitur S. Thomæ ratio ultimo ibi inducta ad concludendam Dei infinitatem, quæ est talis: Forma finitur per materiam: ergo forma, quæ non est nata esse in materia est infinita. Jam enim nostri qualem infinitatem ratio hæc concludat, et quod infinitas Dei altiores negat terminos secundum S. Thomam.

Unde advertas triplex ibi peccatum. Primum est, quod ratio prædicta ad concludendam infinitatem simpliciter assumpta a nobis dicitur: cum apud nos non concludat nisi infinitatem secundum quid. Secundum est, quod ratio prædicta secundum fallaciam consequentis sophisma asseritur, quia forma prius natura est finita in se, quam finiatur per materiam: sicut illud, III Physicorum, corpus finitur ad aliud corpus: ergo si non est finitum ad aliud corpus, est infinitum. Manifeste enim patet error: quia cum dicitur, forma finitur per materiam, ly per, denotat causam præcisam finitatis secundum quid supradictæ: non enim forma secundum se est tali modo finita: cum secundum se sit indeterminata ad hanc vel illam materiam: et ideo bene sequitur: Ergo forma, quæ non est nata recipi in materia, est infinita secundum quid. Si enim affirmatio est causa præcisæ affirmationis, negatio erit causa negationis: non est autem talis processus III Physicorum: quia corpus non finitur per aliud corpus casualiter et præcisè.

Tertium est, quod inficari conatur aliud supradictum: scilicet quod essentia intelligentis est finita superius per suum esse. Contra, inquit, esse est posterior essentia, et accidens ejus, apud vos: ergo essentia intelligentiæ in primo signo naturæ videtur infinita intensive, et consequenter non finibilis per esse in secundo signo.

Ad hoc quidem dicitur, quod licet esse sit posterior essentia ordine generationis et accidens ejus, id est extra conceptum formalem: tamen essentia in illo priori est finita simpliciter, et per hoc quod est receptiva ipsius esse, et non est ipsum suum esse, etc., sicut enim per hoc, quod essentia est ipsum esse est infinita simpliciter (ut patet in Deo ex dictis) ita per hoc quod essentia non est suum esse, non est infinita simpliciter, juxta maximam illam: si affirmatio est causa affirmationis, etc. Quia ergo in omni priori essentia intelligentiæ est fundamentaliter receptibilis ipsius esse, et ab hoc abstrahi non potest, licet non in omni priori habeat illud: sequitur quod sit simpliciter finita per suum esse, id est per hoc non est suum esse, sed illa actuabilis vel actua est, etc. Sic enim intelligitur, cum dicitur quod essentia intelligentiæ finitur per suum esse. Quarta propositio quoad primam partem superius discussa relinquatur. Quoad secundam vero, quod scilicet anima intellectiva, quæ est ultima inter substantias intellectuales sit multiplicata numeraliter, eget magna consideratione. In textu autem assignatur pro causa hujus unio ejus ad corpus: omnis enim forma sic unita eorpori, quod dat ei esse formaliter, necessario multiplicatur secundum multiplicationem illius: alioquin plura corpora haberent idem esse numero; ab una enim forma non provenit nisi unum numero esse substantiale, et merito ex unione ad corpus anima multiplicari numeraliter dicitur: quia distinctio numeraliter, cum non sit formalis, oportet quod sit secundum quantitatem (ut supra declaratum fuit), secundum quantitatem autem esse non posset talis distinctio in anima, si forma non esset rei quantæ (ut intelligentiæ ostendunt). Efficax ergo ratio ad concludendam pluralitatem numeraliter animarum est conjunctio ipsius animæ ad corpus numeraliter multiplicatum.

Et licet individuatio ejus ex corpore occasionaliter dependeat, quantum ad sui inchoationem: quia non acquiritur sibi esse individuatum, nisi in corpore ejus est actus: non tamen oportet, ut destructo corpore, individuatio pereat: quia cum habeat esse absolutum ex quo acquisitum est sibi esse individuatum, ex hoc quod facta est forma hujus corporis, illud esse semper remanet individuatum; et ideo dicit Avicenna, quod individuatio animarum et multiplicatio dependet ex corpore, quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem.

Hic objectio quedam contra quartam propositionem excluditur, quæ talis est. Forma multiplicata ad multiplicationem corporis, destructis corporibus, non remanet in sua multitudine: anima humana est multiplicata ad multiplicationem corporis: ergo non possunt remanere multæ animæ humanæ destructis corporibus, etc. Processus bonus, conclusio autem falsa est: ergo altera præmissarum: non major, ut probatur: ergo minor, quæ fuit quarta propositio. Major probatur ex eo, quod remota causa, removetur effectus. Si ergo causa multitudinis animarum est ipsa multitudo corporum, remota multitudine corporum removetur etiam multitudo animarum. Excluditur autem hic objectio in littera, declarando, formas dupliciter pluralitari ad purificationem corporum: scilicet eum dependentia a materia, et sine dependentia ab illa: et primæ quidem destruantur destructis corporibus, secundæ vero remanent, eo quod non nisi occasionaliter eorum individuatio a corporibus est: de harum autem numero est anima intellectiva.

Ad horum evidentiam nota primo, quod idem est iudicium de esse et unitate et multitudine rei, quoad dependentiam et independentiam: ita scilicet quod ejus esse a materia non dependet, nec ejus unitas, nec multitudo a materia dependet. Cujus autem esse a materia dependet, tam unitas, quam pluralitas ejus etiam ab illa dependens est; unum enim et multa entis passiones sunt.

Nota secundo, quod formæ sunt in triplici differentia. Quædam sunt in materia et educuntur de potentia materiæ, ut formæ materiales. Quædam sunt in materia, sed non educuntur de potentia materiæ: ut anima intellectiva, quæ venit de foris. Quædam nec sunt in materia, nec educuntur de potentia materiæ ut formæ separate a materia, intelligentiæ scilicet. Non potest autem dari quartum genus earum, quæ educuntur de potentia materiæ, et non fiant in materia: quia implicat, ut de se patet.

Et illæ quidem, quæ nec educuntur de potentia materiæ, nec sunt in ea, omnino independentes et separate sunt a materia et immultiplicabiles numeraliter, ut supra probatum fuit. Primæ vero et secundæ, quia conveniunt in hoc, quod sunt in materia, habent et hoc commune, quod oportet utrasque esse coaptatas et proportionatas suis receptivis materiis, in quibus sunt: proprios enim actus oportet in propriis fieri materiis, ut dicitur II de Anima, text. comm. xxiv et xxvi. Forma namque leonis debet esse commensurata corpori leonino, ita quod non equino: et hujus leonis forma oportet quod sit commensurata huic corpori leonino, ita quod non illi, etc. Et ex hoc consequenter conveniunt ita in hoc, quod utrasque oportet simul multiplicari in propriis corporibus. Quæcumque enim oportet esse invicem coaptata et proportionata simul,

recipiunt multitudinem et unitatem, ut patet in discurrendo in singulis : semper enim multiplicationem formarum in una specie comitatur multiplicatio corporum in illamet specie, et e converso : aliter vel una forma esset in diversis materiis, vel diversæ materie sub una forma, quorum utrumque est impossibile. Ex eo vero quod primæ formæ educuntur de potentia materie, et non secundæ, differunt inter se in hoc quod primæ habent esse dependens a materia, sicut a causa materiali earum esse causante et sustentante. Secundæ autem habent esse excedens totam materiæ capacitatem et independens ab ea, utpote non causatæ ex illa. Et ex hoc consequenter differunt secundo, quod primarum tam unitas, quam multitudo a materia dependens est, sicut et esse : et ideo sicut destructis corporibus ipsæ destruantur : ita unitas et pluralitas earum. Secundarum vero tam unitas, quam multitudo independens est a materia, sicut et esse : et ideo sicut destructis corporibus earum esse remanet, ita unitas et pluralitas. Et hoc est quod hic intendit S. Thomas dicens, individuationem animæ, id est unitatem ejus. Et similiter intelligendum est de pluralitate occasionaliter ex corpore dependere. Dependet enim hoc modo : quia fit in corpore, non autem ita, quod educatur de potentia corporalis materie : et hoc est quod subdit, quia non acquirit illud in corpore, et rationem addit, quia cum habeat esse absolutum, id est independens a corpore, corrupto corpore, absque illo remanere potest, et ideo Avicenna dicit individuationem animæ ex corpore in sui initio dependere, non autem in fine, quia scilicet non fit nisi in corpore. Potest autem esse et de facto est post mortem sine corpore, et sic soluta est objectio facta, quia major est falsa de secundo ordine formarum, qualis est anima humana.

Ad probationem ejus jam patet quid dicendum ; quia corporum multiplicatio non est proprie causa, sed occasio et non nisi in fieri multitudinis animarum, cessante autem causa in fieri, non cessat effectus quoad esse.

QUÆSTIO XIII

Hic circa individuationem animæ intellectivæ, per quod scilicet individuatur, dubitatur. In hac questione facienda sunt tria. Primo recitabitur opinio Scoti. Secundo declarabitur opinio S. Thomæ. Tertio respondetur argumentis in oppositum.

Quoad primum Scotus in II Sent., dist. III, quæst. ult. et in quolibet quæst. II, sequens positionem suam de hecetheitatibus tenet animam, sua propria hecetheitate, individuari : arguitque sic contra S. Thomam. Eo primo, quo aliquid est in actu extra causam et intellectum, eo primo est hoc : sed anima sicut et quilibet entitas præcipue absoluta seipsa primo est in actu extra causam et intellectum ; ergo anima seipsa prima est hæc. Major probatur : quia universalitas sive esse non hoc non convenit rei nisi in intellectu. Minor patet ex eo, quod res seipsa primo recedit a non esse.

Præterea, Omnis distinctio formalis seu non per materiam est specificata per le : animæ intellectivæ distinguuntur formaliter, seu non per materiam : ergo distinguuntur specificæ : conclusio est falsa, ergo altera præmissa : non minor, quia animæ intellectivæ separatæ caret materia, ergo major, que est fundamentum positionis tue. Quod si dicas,

quod animæ habent inclinationes ad diversa corpora, et per hæc distinguuntur : contra, anima prius natura est terminus creationis, qui ut talis formaliter est hoc, quod uniatur materie ; ergo prius natura anima est hæc, quam uniatur materie : ergo anima individuatur, et non per unionem ad corpus. Antecedens probatur sic : prius est quod potest esse sine alio, et aliud non sine illo, ex V Metaph., text. comm. XVI. Anima non solum secundum essentiam, sed etiam secundum existentiam potest esse sine unionem ad materiam, non autem absque hoc sit terminus creationis et hæc : ergo anima est prius natura terminus creationis et hæc, quam sit in materia.

Si dicatur quod anima non est hæc per actualem unionem seu existentiam in materia, sed per aptitudinem essendi in illa : contra, hoc non evadit difficultatem, quia natura absoluta est prius natura ipsa sua aptitudine : quia enim anima est hæc : ideo habet hanc aptitudinem ad hoc, et illi repugnat, etc., ut arguatur sic. Quod convenit uni, et repugnat alteri ejusdem speciei, non convenit per se huic, secundum id quod commune est istis : vel saltem præexigit eorum necessario distinctionem, scilicet hujus ab illo : sed hæc aptitudo convenit huic animæ, et repugnat illi : ergo necessario præexigit distinctionem hujus ab illa : igitur non individuatur aptitudinibus.

Confirmatur : Ratio aptitudinis formaliter loquendo, non est ad se, nec est ratio entis in actu : ergo non potest esse individuationis principium animæ. Antecedens probatur pro prima parte : quia si esset ad se, posset intelligi non ad aliud, ut ad terminum, quod est falsum. Pro secunda quoque parte probatur, quia quod necessario exigit aliquid non existens, ipsum est non existens in actu : aptitudo autem est ad terminum non existentem : ergo ejus ratio non est ratio entis in actu. Consequentia patet, quia distinctio relativa præsupponit distinctionem absolutam : quia enim anima est hæc : ideo habet hanc aptitudinem, et non e contra, et quia hæc anima est singularis singularitate actuali sive in actu, non est hæc aptitudine ad hoc corpus. Hæc sunt quæ isti in hæc res sentiunt.

Nos autem peripatetica fundamenta sequentes, animam individuari commensuratione substantiali ad hoc corpus dicimus, et hanc animam, et illam distingui commensurationibus suis ad hoc et illud corpus : probationes autem hujus, supra adductæ fuerunt, cum deductum fuit distinctionem numeralem non nisi a quantitate originari posse. Unde nunc sufficit declarare quomodo sit hoc quod dicimus. Commensuratio dupliciter sumitur. Uno modo pro relatione commensurationis : alio modo pro ipsa substantiali coaptatione rei : primo modo commensuratio est res respectiva essentialiter, et in genere relationis : secundo modo est res absoluta, et de predicamento rei commensuratæ : est enim idem essentialiter quod ipsa, sed differens ab ipsa sola ratione, et similiter dico de inclinatione, aptitudine, coaptatione, sigillatione, et similibus, quæ ad exprimendum propositum assumuntur.

Absolutum quoque pro nunc sumitur dupliciter. Uno modo a termino : et sic dicimus substantiam, quantitatem et qualitatem esse entia absoluta. Alio modo a receptivo seu subjecto : et sic nullum predicamentorum accidentium est absolutum : sunt enim essentialiter receptibilia in substantia. Cum ergo dicitur, quod animæ suis commensurationibus individuatur, intelligendum est commensurationibus substantialibus, quæ sunt res absolutæ a terminis : et si non a receptivis, et non commensu-

racionibus, quæ sunt relationes, etc. Sicut namque de essentia animæ in communi est, quod essentialiter sit proportionata corpori physico organico, quod ià ejus diffinitione ponitur: ita de essentia animæ humanæ est, commensurari corpori humano: est namque ita perfectiva corporis humani, quod non bovini: sic quoque de essentia hujus animæ est, commensuratio ad hoc corpus, et sic commensuratio ad corpus humanum non sequitur animam jam humanam, sed constituit ipsam humanam. Per hoc enim primo differt anima hominis ab anima bovis: quia illa est proprius actus corporis humani, ista vero bovis. Constat autem, quod idem est esse actum proprium corporis humani, et esse substantialem substantialiter commensuratam perfectioni ejus. Ita substantialis commensuratio hujus animæ ad hoc corpus, non sequitur, animam hanc, sed constituit ipsam hanc; est enim hæc anima substantialiter proprius actus hujus corporis: unde hæc anima ab illa primo differt: quia hæc est proprius actus hujus corporis, illa vero proprius actus alterius, et hoc est quod S. Thomas in II contra Gen., cap. LXXXI, tradit, et in questionibus de anima, et ubicumque de hac re loquitur. Est autem conveniens propositio ista principii Aristotelis: docet enim in primo libro de partibus animalium, quod propria diffinitione alicujus divisi debent esse per se distinguentes illud in eo quod tale; verbi gratia, propria diffinitio animalis non debent esse album et nigrum, que non dividunt animal in eo, quod animal. Stat enim identitas animalis, cum illarum diversitate: nec debent esse navigativum et volativum: quia non diversificant hæc per se naturam sensitivam, sed debent esse tale sensitivum vel tale. Animal enim in eo, quod animal, cum sensitivo constet, non diversificatur per se nisi per differentias sentiendi. Unde cum anima in eo quod talis essentialiter sit actus corporis physici propriis differentiis dividitur per hoc, quod actus talis corporis vel talis: et iterum actus talis corporis, puta humani propriis differentiis dividitur (materialibus tamen) per hoc quod est hujus corporis vel illius. Individuantur ergo ipsæ animæ commensurationibus substantialibus non absolutis a receptivis: sicut et ipsæ animæ essentialiter sunt non absolute a perfectilibus corporibus earum receptivis. Et non considerare hoc, est causa erroris eorum, qui de omnibus volunt eodem modo judicare (ut sunt Scotistæ) quibus, dum non considerant proprias rerum naturas, et res suis conceptibus adequare volunt, accedit ut de omnium individuatione eandem proferant sententiam, et in eorum numero sint, de quibus dicitur II Cæli text. comm. LXXX quod querunt usque quod non habeant contradicere sibiipsis.

His visis ad solutionem argumentorum procedendum est.

Ad primum dicitur, quod falsa est major; licet enim qualibet res posita extra intellectum et causam sit hæc, non tamen eodem modo est, et hæc. Est enim ipso esse primo: Hæc autem heccheitate primo: multa enim inseparabiliter sese comitantur, que non eodem principio habentur primo: sicut quodlibet ens aliud a Deo extra intellectum et causam est, et est dependens, non tamen eodem modo est et dependet. Minor quoque est falsa: res enim non seipsa primo, sed per existentiam actualem distinctam realiter a se extra nihil ponitur, ut supra declaratum fuit, etc.

Ad secundum negatur minor. Dæ enim animas humanas separate non distinguunt formaliter, seu per materiam: licet sint pure formæ a materia abstractæ. Aliud enim est dicere: Omnia distincti formalis est

specificæ; aliud, omnis distinctio formarum. Distinctio enim formalis, cum sit illa, que ex principii diffinitivis constat, specificæ est: quecumque enim habent diversas diffinitiones specie differunt, cum saltem differentias ultimas habeant non easdem, quarum diversitas sufficit ad diversitatem specificam: sed talis non est inter animam Soritis et Platonis: habent siquidem eandem diffinitionem. Distinctio autem formarum cum sit, undecumque inter formas divisio accidat, in dubiis animabus separat, id est, invenitur ex hoc quod diversis corporibus coaptatæ sunt. Unde non est similis ratio de eis et de aliis substantiis separatis, quæ corporibus unibiles non sunt. Et sic responsio ibi data est bona si sane intelligatur modo scilicet exposito, quod animæ inclinationibus substantialibus ad diversa distinguuntur.

Ad id quod primo objicitur, contra dicitur quod non concludit intentionem. Concludit enim: ergo anima prius natura est hæc quam habeat actualem unionem ad corpus, cum debeat concludere, ergo anima prius natura est hæc quam sit coaptata seu inclinata ad hoc corpus. Non enim dicimus animam individuari formaliter per actualem unionem ad corpus, sed per coaptationem substantialem ad hoc corpus, quam prius natura debet animæ quam ipsam actualem unionem, patet ex eo quod omnia (4) hic per se terminat creationem, et non anima hoc existens: et ex eo quod inesse præsupponit esse: esse autem particulari tam immediatior est, quam inesse. Unde responsio ibi recitata est bona, cum grano tamen salis. Dicimus enim animas individuari per aptitudinem substantialem seu commensurationem formaliter: per unionem vero actualem ad corpus conditionaliter, id est tanquam per conditionem sine qua non: et quia prius natura inest rei ratio formalis quam conditio sine qua non, ideo, etc.

Ad argumentum contra hoc patet responsio ex dictis. Assumit enim hoc falsum, scilicet quod natura hujus animæ sit prior aptitudine sua substantiali. Unde major argumenti ibi formati per secunda parte disjunctivæ est falsa, scilicet quod quodlibet conveniens uni et repugnans alteri ejusdem speciei præexistat distinctionem ipsorum. Stat enim quod non præexistat, sed facit distinctionem ipsorum, sicut quod convenit uni speciei, et repugnat alteri ejusdem generis, non opus est, quod præexistat illarum specierum distinctionem: sed stat quod facit earum distinctionem. Verbi gratia, rationale convenit homini, et repugnat leoni, et irrationale non præexistat distinctionem hominis et leonis, sed facit. Unde subsumas sub illa majore, sed heccheitas animæ Soritis convenit sibi, et repugnat animæ Platonis: ergo heccheitates supponunt ipsas distinctas; et sic suadebis Scotistis vim argumenti sui, etc.

Ad confirmationem, cum dicitur, ratio aptitudinis non est ad se, dico, quod ratio aptitudinis substantialis, de qua loquimur, est ad aliud, sed non ut ad terminum, sed ut receptivum. Probatio autem contra hoc nihil facit: concedo enim quod potest intelligi non ad aliud, ut ad terminum, non autem non ad aliud ut receptivum, sicut quantitas et qualitas absolute sunt a termino, et non a subjecto.

Ad id quod secundo loco in antecedente ponitur, scilicet, quod ratio aptitudinis non est ratio entis in actu, dico primo, quod falsum est: Aptitudo enim ad ridendum, scilicet risibilitas habet rationem entis in actu primo, licet potentiam ad actum secundum. Probationis vero utraque propositio est falsa: et major quidem, scilicet Quod necessario exi-

(4) Sic nonnullæ editiones, inter quas Pianna. Fortio legendum: Anima hæc per se terminat, etc.

git aliquid non existens, ipsum est non existens in actu : quælibet enim potentia activa in actu primo tantum exigit operationem suam non existere : et tamen ipsa est existens in actu. Minor vero, quia aptitudo substantialis animæ ad corpus non excludit corpus, sed compositio ex contrariis est: quæ facit aptitudinem animæ esse absque actuali unione.

Dico secundo, quod æquivocamus de aptitudine. Aptitudo enim ista, quam in anima intelligimus, non est nisi commensuratio seu substantialis sigillatio ipsius animæ ad hoc corpus : quam constat esse in actu, et dum est corpori unita et dum est separata ab eo, sicut in exemplo supra posito de cera liquet. Argumentum autem procedit, ac si aptitudo ista esset quid potentiale expectans aliquid quod reducat ipsam in actu, etc. Ad consequentiam patet quid dicendum sit, quia non est talis distinctio relativa, sed absoluta relative ad receptum, etc.

Et quia in istis substantiis quidditas non est idem quod esse, ideo sunt ordinabiles in prædicamento, et propter hoc inveniuntur in eis genus, species, et differentia, quamvis earum differentiarum proprie nobis occultæ sint. In rebus enim sensibilibus etiam ipsæ differentiarum essentialium nobis ignotæ sunt : unde significantur per differentias accidentales, quæ ex essentialibus oriuntur : sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis. Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt; unde differentiarum earum nec per se, nec per accidentales differentias nobis significari possunt.

In hac tertia parte capituli hujus declaraturus S. Thomas quomodo quidditates substantiarum separatarum se habeant ad intentiones logicas, scilicet genus, speciem, et differentiam, etc., quatuor notatis se absoluit excludendo post duas objectiones. Proponit ergo primo conclusionem talem : Intelligentiæ sunt in prædicamento, probatque eam sic : Omne id, in quo differt esse ab essentia, est in prædicamento, intelligentiæ sunt hujusmodi; ergo, etc. Minor supra probata est : major vero probari potest sic : Omne habens esse limitatum, est in genere; si enim limitatum esse habet, ad aliquod genus definitum est. Quod enim ad nullum genus definitum est, ac per se subsistit, unde aut quomodo esse limitatum habet : omne autem ens, in quo esse distinguitur a sua essentia, habet esse limitatum, ut supra declaratum fuit : ergo omne tale est in prædicamento. Ex quo corollarie concluditur, quod habent genus, speciem, et differentiam. Addit autem, quamvis occultæ sint nobis earum differentiarum : et ut responderet dubitationi, qua quis dicere posset, quomodo scis in eis esse differentias, si illas ignoramus? stat enim scire de eis questionem an est, et ignorare questionem quid est : novimus, inquam, differentiam esse in illis, sed quæ sint illæ, latet; latent autem intelligentiarum differentiarum secundum se : quia commune est omnibus substantiis habere occultas differentias proprias secundum se : et in hoc conveniunt cum substantiis inferioribus, latent secundum accidentales proprietates, quæ sunt earum passiones, quia excedunt facultatem naturalem intellectus humani, qui se habet ad manifestissimam in natura, sicut oculus noctuus ad lumen solis, et in hoc differunt a sensibilibus substantiis, quarum propriæ differentiarum nominibus suarum proprietatum significantur : sicut causæ nominibus suorum effectuum : unde omnino immaterialiter sunt nobis intelligentiarum differentiarum quoad quid sunt, etc.

QUÆSTIO XIV

Nam intelligentiæ sint a nobis quidditative cognoscibiles in hac vita.

Circa hanc particulam dubitatur, an intelligentiæ sint a nobis quidditative cognoscibiles in hac vita, etc.

In hac questione septem agenda sunt : primo declarabo titulum et intentionem questionis; secundo adducentur opinio Averrois; tertio impugnabitur; quarto respondebitur suis rationibus; quinto declarabitur opinio S. Thomæ; sexto adducentur rationes Joannis de Gandavo contra S. Thomam; septimo eis satisfiet, etc.

Quoad primum nota, quod aliud est cognoscere quidditatem seu quod quidditatis, et aliud est cognitio quidditativa, seu cognoscere quidditative. Cognoscit enim leonis quidditatem quicumque novit aliquod ejus prædicatum essentialie. Cognoscit autem quidditative non nisi ille, qui omnia prædicata quidditativa usque ad ultimam differentiam novit, etc. Cum autem cognoscamus intelligentiæ esse substantias, et esse intellectuales, etc., liquet quod earum quidditates cognoscimus : unde hoc in dabium non vertitur, sed questio est, an quidditative cognoscere eas possimus, ut penetremus scilicet usque ad ultimas earum differentias : et licet hæc questio habeat opiniones plurimas, ut patet III de Anima, comm. xxxvi, quia tamen non nisi cum Scotistis et Averroistis hic agitur, et Scotistarum opinio in conclusione non discrepat, ut patet in I Sent., dist. iii, cum solo nobis disceptandum est Averrois. Hæc de primo.

Quoad secundum Averrois in III de Anima, comm. xxxvi, supposita fictione sua in comm. v, opinatur, quod intellectus possibilis, ut appropriatus nobis adeptis omnibus intellectibus speculativis, ac per hoc continuatus intellectui agenti, ut formæ per illum intelligit substantias separatas : et consequenter nos, quibus per hoc fiet intellectus agens forma, sicut modo est intellectus possibilis : ita quod sicut modo per agentem intelligimus substantias separatas.

Probat autem rationem suam duabus rationibus. Prima ratio fundatur supra duas propositiones. Quarum prima est : Intellectus, et prima intellecta speculativa se habent sicut forma et materia. Probatur illa sic : Illa, quorum est unamet operatio, ita quod operatio unius communicetur alteri, se habent, sicut agens et instrumentum, vel sicut forma et materia : sed intellectus agens et primum intellectorem speculativorum est unamet operatio : ita quod operatio intellectus agens, scilicet facere intellecta in actu, communicatur primis intellectibus speculativis : ergo intellectus agens et prima intellecta speculativa se habent sicut agens, et instrumentum, vel sicut forma et materia. Patet minor, quia intellectus in habitu potest non solum intelligere, sed facere conclusiones intellectivas in potentia intellectas in actu; utrumque enim experimur in nostra esse potestate, scilicet intelligere et facere conclusiones actu intellectas mediantibus primis intellectibus, quæ solo lumine intellectus agens sunt intellecta in actu. In majore vero notanter dicitur (ita quod propria operatio unius communicetur alteri) quia plures trahentes navem, ad eandem operationem concurrunt, non tamen sicut materia et forma, nec sicut agens et instrumentum : propterea quia alter alterius propriam operationem non sortitur. Clarum est autem, quod

communicans operationem suam alteri concurrendo ad idem se habet ad illud, sicut agens principale ad instrumentum, quemadmodum carpentarius sedis factionem aequae calidae communicat. Vel sicut forma ad materiam, sicut calor calefactionem aquae calidae communicat. Et licet utraque pars disjuncti conclusi sit vera: quia tamen prima pars manifestior est, et minus ad propositum, ideo commentator secundam partem declarat, scilicet quod prima intellecta speculativa et intellectus agens se habeant ut materia et forma: et hoc facit declarando, quod intellectus agens, et non solum prima, sed anima intellecta speculativa se habent sicut forma et materia. Manifestat autem hoc sic, quandoque est aliquid receptivum aliquorum duorum ordinem inter se habentium, id quod est perfectius et formalius, est sicut forma: id vero quod est imperfectius, et minus formale, habet rationem materiae: sed intellectus possibilis est receptivus intellectuum speculativorum, et intellectus agens ordinem inter se habentium: ita quod intellectus agens est perfectior et formalior intellectus speculativus: ergo intellectus agens et intellecta speculativa se habent sicut forma et materia. Dicitur autem in majori, ordinem inter se habentium: quia aliter propositio non esset vera, sicut patet de albedine et dulcedine lactis: quarum neutra est alterius forma. Cum enim ordinata sunt necessario, verificatur propositio, ut patet, cum aer recipit colorem et lumen. Minor patet ex eo, quod intellectum recipitur in intelligente. Intellectus autem possibilis intelligit, et intellectum agentem et intellecta speculativa, etc., et sic patet prima propositio.

Secunda propositio est: Intellectus possibilis et appropriatus nobis, quinque recipit intellecta speculativa et intellectum agentem in potentia tantum: quinque partim in actu, et partim in potentia: quinque totaliter in actu. Ista propositio quoad intellecta speculativa est clarissima: intellectus namque infans est in pura potentia, sicut tabula rasa, in qua nihil est depictum: postmodum vero recipit primorum principiorum notitiam: deinde multarum conclusionum successive acquirit notitiam: et sic secundum aliquid est in actu, puta secundum principia: et secundum aliquid in potentia, puta secundum conclusiones: et postremo acquisitis omnibus conclusionibus est totaliter, et secundum omnia in actu tam principia, quam conclusiones. His si conjunxeris primam propositionem, illucescet tibi haec secunda propositio, quoad secundam partem. Si enim intellectus agens est forma intellectuum speculativorum, eadem erit proportio conjunctionis ad intellectum agentem, quam est inter intellectum possibilem, et intellecta speculativa quoad hoc, quod si totaliter uni, totaliter et reliquo conjunctus: et si partialiter uni, partialiter et reliquo conjunctus erit.

His praemissis formatur prima Averrois ratio sic: Omne quod movetur ad acquisitionem alicujus ut formae, illa perfecte acquisita potest operari operatione propria illius formae: sed intellectus possibilis ut appropriatus nobis, movetur ad acquisitionem intellectus agens, ut formae: ergo illo acquisito, potest operari operatione propria illius. Sed operatio propria intellectus agens est intelligere substantias separatas quidditative: ergo intellectus possibilis poterit per illum intelligere substantias separatas: et cum intellectus possibilis occupatio nova nos denominet, consequenter nos per intellectum agentem intelligimus, substantias separatas, etc., major patet exemplariter, cum aqua movetur a forma caloris, acquisito illo potest calefacere, et similiter appar-

in omnibus. Minor vero probatur dupliciter. Primo ex duabus propositionibus praemissis sic: Quandoque aliquid movetur ad aliqua duo recipienda ordinata inter se, ad id quod est formalis et perfectius movetur, ut ad formam ex prima propositione: sed intellectus possibilis movetur ad intellecta speculativa, et intellectum agentem: quia quandoque est in pura potentia, quandoque partim in actu, et partim in potentia, ex secunda propositione ordinem inter se habentia: qui aequidistantibus intellectus speculativus recipitur intellectus agens, et intellectus agens est formalior et perfectior: ergo intellectus possibilis movetur ad acquirendum intellectum agentem ut formam. Secundo probatur illa minor sic: Intellectus possibilis movetur ad acquisitionem intellectus agens ut finis: ergo ut formae. Antecedens patet ex eo, quod ipse intellectus agens est efficiens illius motus, quo movetur intellectus possibilis ad ipsum, in separatis enim a materia idem est efficiens et finis motus: ut comm. xxxvi, *II Metaph.*, habetur. Consequentia vero patet ex *II Phys.*, text. comment. LXX, ubi dicitur, quod finis, motus et forma idem sunt, et hanc probationem tangit Averrois, *XII Metaph.* in fine comm. xxxviii.

Secunda ratio Averrois ponitur *II Metaph.*, comm. 1. Si intelligentia non essent a nobis cognoscibiles, natura otiosa egisset: consequens est falsum. Consequentia probatur, quia fecisset id quod est in se naturaliter intellectum, non intellectum ab alio, sicut si fecisset solem non comprehensum ab aliquo visu. Et quoniam haec consequentia cum sua probatione derisibilis a S. Thoma judicatur, propterea quod frustra est quod non potest consequi finem suum: et intelligentiarum finis non est intelligi a nobis: dato enim quod intelligi esset finis earum, sufficit earum intelligibilitati, ut a seipsis intelligantur: non enim sequitur: ab intellectu humano non intelliguntur, ergo a nullo: sicut non valet, sol non videtur a noctua, ergo a nullo visu. Ideo Joannes de Gandavo in *III de Anima*, dupliciter probat illam consequentiam. Primo dicens, quod Commentator non supponit, quod finis substantiarum separatarum sit intelligi a nobis: sed supponit, quod intelligentiae ex se sint intelligibiles ab intellectu nostro, cum continentur sub ejus objecto primo, scilicet ente: et tunc bene sequitur: intelligentiae sunt ex se naturaliter nobis cognoscibiles, ergo intellectus noster naturaliter natus est eas intelligere: naturaliter enim activo quale est intelligentia debet correspondere naturale passivum quale est intellectus; aliter potentia activa esset frustra in natura. Secundo deducitur ab eodem illa consequentia: quia etsi intelligentiarum finis primarius non sit intelligi ab intellectu nostro, est tamen earum finis secundarius. Agunt enim prima intentione propter se, secundario autem propter alia, ut dicitur *II Caeli*, comm. xxi et ideo sequitur quod intelligentiae saltem quoad finem secundarium essent frustra: et sic natura fecisset aliquid otiose. Propterea, inquit, consequentia comm. est vicina propositionibus per se notis, et non est derisibilis. Potest adhuc tertio deduci illa consequentia ex dictis comm. *III de Anima*, comm. xxxvi, ubi examinans rationem Themistii, dicit quod si intellectus noster est immaterialis, consequentia ista tenet: intellectus noster intelligit res sensibiles factas immateriales, ergo intelligit res secundum se immateriales. Et fundatur hoc dictum super verbum Aristotelis *III de Anima*, text. comm. vii, dicens, quod intellectus excellenti intelligibili apprehenso vigoratur ad altius intelligendum. Ex quibus habetur in proposito, quod immaterialitas est sufficiens causa virtuti cognoscitiva, quod intelligere possit substantias separatas. Unde

sic probatur consequentia, intelligentiæ non sunt ab intellectu nostro cognoscibiles, ergo a nullo alio sunt cognoscibiles, ergo frustra sunt cognoscibiles: sicut sol frustra esset visibilis, si a nullo posset videri. Prima consequentia tenet ex eo quod si immaterialitas non dat intellectui nostro illas intelligere, nulli hoc dabit: quia jam declaratum est immaterialitatem esse sufficientem causam hujus: sicut quia sensitivum est sufficiens causa sensus tactus, si positum in una specie animalis non daret tactum, nulli alii hoc daret. Secunda consequentia clara est exemplo. Quilibet ergo intellectus potest substantias separatas cognoscere ex sua immaterialitate: plus tamen et minus secundum quod plus et minus perfectionis habent. Hæc de secundo.

Quoad tertium arguitur contra hanc opinionem dupliciter. Et primo probatur, quod talis continuatio posita non perducit intellectum possibilem, ut nobis appropriatum ad intelligendas substantias separatas: id quod continuatur intellectui agenti non nisi ut formæ intellectuum speculativorum non potest per illum intelligere substantias separatas quidditative; sed intellectus possibilis, ut appropriatus nobis continuatur intellectui agenti non nisi ut formæ intellectuum speculativorum; ergo intellectus possibilis ut appropriatus nobis per talem continuationem non potest intelligere substantias separatas quidditative. Major probatur, supponendo quod intellectus agens habet proportionem diversorum ordinum ad superiora et inferiora, substantias immateriales scilicet, et intellecta speculativa. Ad superiora enim comparatur ut contemplativus, et non ut eorum forma: ad inferiora vero, ut factivus et forma. Hoc stante patet vis majoris. Quocumque enim aliquod unum habet diversi ordinis proportionem ad diversa, id quod continuatur ei, secundum quod habet proportionem ad inferiora, ex hoc non continuatur secundum quod habet proportionem ad superiora. Committitur enim manifeste fallacia accidentis, ex uno aliud concludendo. Id ergo quod continuatur intellectui agenti ut formæ intellectuum speculativorum, non ex hoc continuatur ei, ut contemplativo substantiarum immaterialium. Minor vero ex Commentatoris dictis habetur, nullum alium modum ponentis in proposito, quo continuatur possibilis cum agente, nisi per intellecta speculativa: unde dicitur quod cum est in pura potentia ad intellecta speculativa, est et in pura potentia ad intellectum agentem: cum vero partim est in actu, et partim in potentia respectu illorum, est etiam sicut respectu istius: et cum fuerit totaliter in actu secundum intellecta speculativa, erit totaliter copulatus intellectui agenti.

Secundo probatur, quod posito, quod talis continuatio ad hoc perduceret intellectum possibilem, nunquam tamen nos ad hoc perducere potest: et arguo sic: Id quod continuatur intellectui agenti, non nisi ut coloratum lumini, et intellectui possibilem non nisi sicut coloratum visui: non potest denominari operans propria operatione luminis, ut visus seu intellectus agens, aut possibilis, sed homo phantasiæ habet hujusmodi continuationem cum his intellectibus, ergo non potest denominari faciens intellecta, et intelligens substantias immateriales, quæ sunt operationes intellectus agens, nec intelligens res sensibiles, quæ est operatio intellectus possibilis. Minor est nota ex terminis, non enim potest vere dici, quod coloratum illuminet, aut videat. Minor autem patet ex III de Anima, text. comm. xviii et xxx. Nec obstat aliquo modo similitudini datæ, quod homo proprio actu cogitativa spiritualizat phantasmata. Coloratum vero non spiritualizat colores. Quoniam si

ingamus coloratum in seipso non posse obijci oculo, neque lumini, sed spiritualizatum tantum in speculo, quod propria operatio speciem in se colorati spiritualizaret, similitudo curreret quatero pedibus: et tamen tale speculum obiectum lumini et visui non vere posset denominari illuminans, neque videns, et hæc ratio apparet mihi demonstrativa: et alias, si Deus concesserit nobis vitam, ejus efficaciam plenius ostendemus. Hæc de tertio.

Quoad quartum. Ad primam rationem Averrois, dicitur quod major est universaliter falsa, si teneatur, ut teneatur ad hoc, quod intentum concludat. Debet enim universaliter teneri, nedum subiectum, sed etiam predicatum hoc modo. Omne quod movetur ad acquirendam aliquam formam, illa perfecte acquisita potest operari omni operatione propria illius formæ, aliter non concluderet; patet autem hanc esse falsam, ex eo quod sufficit, quod id quod acquisivit aliquam formam, participet aliquam operationem illius formæ, illam scilicet, quæ convenit formæ secundum id, quo respicit receptivum: et ratio hujus est assignata in prima ratione contra Averroem facta, quia scilicet non oportet rem continuatam formæ habenti diversas proportionem ad inferiora et superiora, ex hoc quod perfecte continuatur ei secundum inferius, quod continetur ei secundum superius, unde ex hoc, quod intellectus possibilis acquisivit intellectum agentem, ut formam, licet sequatur, quod possit operari operatione intellectus agens, ut est forma intellectuum speculativorum, quia ut sic acquiritur, scilicet formare intellecta in actu, et extendere se ad omnia intelligendo, ad quæ se extendit intellectus agens ut factivus: non tamen sequitur, quod possit omnia intelligere quæ respicit intellectus agens, ut contemplativus.

Ad secundam rationem respondetur negata consequentia, et ad primam probationem dicitur, quod committitur fallacia consequentis a superiori ad sum inferius affirmative: concesso enim quod intelligentiæ sunt cognoscibiles ab intellectu nostro, quia continentur sub ejus primo obiecto, non sequitur: ergo sunt a nobis intelligibiles quidditative. Non enim omne contentum sub ente est quidditative a nobis intelligibile: eo quod ens, licet sit obiectum adæquatum intellectui nostro extensivo, non tamen est adæquatum adæquatione mutua intensive: et est dicere, quod licet omne ens possit a nobis intelligi: non tamen omne ens potest a nostro intellectu penetrari usque ad ultimas differentias: hoc enim modo quidditas rei materialis est obiectum adæquatum intellectus nostri, scilicet adæquatione intensiva: solam namque eam et omnem intellectus noster natus est intelligere quidditative.

Ad secundum modum deducendi consequentiam similiter respondetur: licet enim detur, quod intelligi a nobis sit finis secundarius intelligentiarum: non tamen valet, ergo intelligi quidditative a nobis est finis secundarius: imo hoc est impossibile.

Similiter ad tertium modum dicitur, quod licet immaterialitas sit sufficiens causa virtuti cognoscitivæ, quod possit intelligere substantias separatas: non tamen valet, ergo ex immaterialitate habet, quod possit cognoscere eas quidditative.

Auctoritas autem Aristotelis adducta, cum recte intelligitur, non obstat. Advertendum est enim, sensum respectu excellentis sensibilibus, duo sortiri, et quod scilicet non perfecte cognoscit illud, et quod patitur passione corruptiva ab illo: intellectus autem respectu excellentis intelligibilis primum tantum habet, scilicet quod perfecte non intelligit illud,