

Hic attendendum est diligenter, ex quo sensu accipiendum sit quod supra dixit. Hic removet objectionem contra illud quod dictum est, tres dictas potentias esse unam essentiam: et primo ponit objectum; secundo solutionem, ibi: sed jam videndum est quomodo haec tria dicantur una substantia. Objectio autem sumitur ex duobus. Primo ex hoc quod nulla proprietas est essentia ejus cujus est proprietas. Sed potentiae sunt proprietates naturales ipsius animae. Ergo non sunt una essentia animae. Secunda ponitur ibi: Et haec tria etiam ad se ipsa referuntur. Et sumitur ex hoc quod istae potentiae dicuntur relative ad invicem; unde et differunt ab invicem. Ergo mirum videtur quomodo omnia possint esse una essentia.

Veruntamen caveat ne hanc imaginem ab eadem Trinitate factam ita ei comparet ut omnino existimet similem. Hic ostendit dissimilitudinem: et dividitur in duas, secundum duas dissimilitudines. Secunda ibi: Rursus et imago, quae est homo habens illa tria, una persona est.

Protest etiam alio modo aliisque nominibus distinguere Trinitatem in anima. Hic assignat imaginem secundum habitus: et primo assignat partes imaginis; secundo probat similitudinem, ibi: Haec autem tria, cum sint distincta a se invicem, dicuntur tamen esse unum; tertio concludit suam intentionem, ibi: Mens itaque rationalis considerans haec tria et illam unam essentiam in qua ista sunt, extendit se ad contemplationem Creatoris. Ostendit autem similitudinem quantum ad tria. Primo quantum ad personarum distinctionem in essentiae unitate; secundo quantum ad personarum processionem, ibi: Et est ipsa mens quasi parens, et notitia ejus quasi proles ejus; tertio quantum ad aequalitatem, ibi: Nec minor est proles parente. Quam ostendit dupliciter. Primo, quia quanta est mens, tanta se intelligit et amat; secundo, quia haec tria mutuo se includunt, ibi: Sunt etiam singula in se ipsis.

QUAESTIO III.

Ad intelligentiam hujus partis duo quaeruntur: 1.^o de subiecto imaginis; 2.^o de partibus imaginis enumeratis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum tantum mens sit subiectum imaginis.
(1 p., qu. 93, art. 1, et 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non tantum mens sit subiectum imaginis. Augustinus enim ostendit (lib. 11 de Trinit., cap. 2 et 5), imaginem Trinitatis in visu corporali secundum tria quae necessaria sunt ad visionem, scilicet res exterior et imago ejus in oculo, et intentio videntis, quae ista duo conjungit. Visus autem corporeus non pertinet ad mentem. Ergo etc.

2. Item, Damascenus (lib. 5 de Fide orth., cap. 18), assignat imaginem in libero arbitrio, quod etiam non videtur esse de pertinentibus ad mentem.

3. Item, Augustinus (14 de Trinit., cap. 18, post medium): *Imago Trinitatis ibi quaerenda est in anima nostra, quo nihil habet melius. Haec autem videtur esse ratio superior, secundum quam aeternis contemplandis inhaeret. Ergo videtur quod in ratione superiori sit imago.*

4. Item, Dionysius (4 cap. de div. Nom.): *Angelus est imago divina. Ergo videtur quod non tantum in mente nostra sit imago.*

3. Contra, videtur quod in nulla creatura sit imago. Imago enim, ut dicit Hilarius (de Synod., in propos. 1), est rei ad rem coaequantiam discreta et unica similitudo. Sed nulla res creata coaequat Creatorem. Ergo in nulla creatura potest imago Creatoris inveniri.

Solutio. Respondeo dicendum, quod imago in hoc differt a vestigio: quod vestigium est confusa similitudo alicujus rei et imperfecta; imago autem repraesentat rem magis determinate secundum omnes partes et dispositiones partium, ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest. Et ideo in illis tantum creaturis dicitur esse imago Dei quae propter sui nobilitatem ipsum perfectius imitantur et repraesentant; et ideo in Angelo et homine tantum dicitur imago Divinitatis, et in homine secundum id quod est in ipso nobilitas. Alia autem, quae plus et minus participant de Dei bonitate, magis accedunt ad rationem imaginis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus (ubi supra) in multis ostendit similitudinem Trinitatis esse; sed in nullo esse perfectam similitudinem, sicut in potentis mentis, ubi invenitur distinctio consubstantialis et aequalitas. Constat autem (1) illa tria in visu dicta, non esse consubstantialia, et ideo solum in mente ponit imaginem.

Ad secundum dicendum, quod in libero arbitrio non potest esse perfecta similitudo, cum non invenitur ibi aliqua distinctio potentiarum; nec etiam est excellentior pars animae, cum sit tantum operativa. Constat autem quod contemplativa nobilior est parte operativa. Sed Damascenus assignat ibi imaginem, large vocans imaginem quamecumque similitudinem. Imitatur autem Deum liberum arbitrium, in quantum est primum principium suorum operum non potens cogi.

Ad tertium dicendum, quod ratio superior inhaeret aeternis contemplandis, in quantum sunt regula et norma agendorum, prout scilicet ex divinis rationibus dirigimur in nostris operibus. Unde ibi non est imago; sed in illa parte quae aeterna (2) secundum se contemplatur.

Ad quartum dicendum, quod imago Trinitatis potest attendi tripliciter. Vel quantum ad expressam repraesentationem divinarum attributorum; et sic, cum divinae bonitates copiosius effluant in Angelo quam in homine, Angelus est expressior imago Dei quam homo, unde etiam signaculum dicitur Ezech. 28, secundum expositionem Gregorii (lib. 52 Moral., cap. 18). Vel quantum ad distinctionem personarum; et sic expressior est similitudo in homine quam in Angelo, quia in Angelo suae potentiae sunt minus distinctae. Vel in quantum ipse Deus est principium rerum; et sic imago invenitur in homine et non in Angelo, in quantum unus homo est principium omnium hominum, sicut Deus omnium rerum, et in quantum anima est in toto corpore tota, sicut Deus in mundo. Sed quia ista repraesentatio est quantum ad exteriora, simpliciter concedendum est quod Angelus magis est ad imaginem, quam homo.

(1) Al. enim.

(2) Al. quae est aeterna.

Ad ultimum dicendum, quod imago invenitur in Filio et in creatura differenter, ut dicit Augustinus (lib. de decem chordis, cap. 5), sicut imago Regis in filio, et in denario. Filius enim Dei est perfecta imago Patris, perfecte repraesentans ipsum: creatura autem, secundum quod deficit a repraesentatione, deficit a perfecta ratione imaginis. Unde etiam dicitur imago, et ad imaginem: quod de Filio non dicitur. Et ideo non oportet quod creatura simpliciter aequet Creatorem: hoc enim tantum verum est de Filio, qui est perfecta imago; sed sicut secundum quid repraesentat, ut imperfecta imago, ita etiam secundum quid coaequat.

QUAESTIO IV.

Deinde queritur de partibus imaginis: et primo de prima assignatione; secundo de secunda.

Circa primum quaeruntur quinque: 1.^o de partibus imaginis quid unaquaeque sit, et qualiter ab invicem differant; 2.^o quomodo se habeant ad essentiam, utrum sint ipsa essentia animae; 3.^o quomodo se habeant ad invicem, utrum scilicet una ex alia oriatur; 4.^o de ipsis per comparisonem ad objectum, scilicet respectu ejus objecti attenditur in ipsis imago Trinitatis; 5.^o de ipsis per comparisonem ad actum, utrum scilicet semper sint in suis actibus dictae potentiae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum memoria pertinet ad imaginem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod memoria non pertinet ad imaginem. Sicut enim dicit Augustinus (12 de Trinit., cap. 1), quod in anima reperies commune cum brutis, ad sensualitatem pertinet. Memoria autem est communis nobis et brutis. Igitur cum imago non sit in sensualitate, videtur quod memoria ad imaginem non pertinet.

2. Item, omnis potentia apprehendens determinatam temporis differentiam pertinet ad sensitivam partem et non ad intellectum, qui est universalium, quae abstrahunt a quolibet tempore. Sed memoria concernit tempus praeteritum. Ergo non pertinet ad intellectivam partem in qua est imago, sed ad sensitivam.

3. Item, (11 Metaphys., text. 56) dicitur (1) a Commentatore, quia natura intellectiva dividitur in intellectum et voluntatem; nec ullus unquam Philosophus in intellectiva parte posuit memoriam; qui tamen potentias animae consideraverunt. Ergo memoria non pertinet ad imaginem.

4. Item, videtur quod nec intelligentia pertinet ad imaginem. Secundum enim Dionysium (de caelest., Hier., cap. 4), distinguuntur quatuor gradus entium, scilicet intellectualia, rationalia, sensibilia et simpliciter existentia. Homo autem non continetur sub intellectualibus, sed sub rationalibus. Cum igitur hic quaeratur quid sit imago, secundum quod

(1) An non potius 12 Metaphys., text. 59 vel cap. 7 Graeco lat. ubi dicitur intellectio esse quiddam maxime delectabile, memoria autem propter hanc: nam 11 Metaph., nihil occurrit hic pertinens; nec ad manum est Commentator (ex edit. P. Nicolai).

est in homine, videtur quod intelligentia ad imaginem non pertineat.

3. Item, potentiae distinguuntur per actus. Sed nosse et intelligere non differunt nisi forte sicut habere in habitu et intueri in actu, secundum quae non diversificantur potentiae, cum ejusdem potentiae sit habere habitum et elicere actum. Ergo intelligentia, cujus actus assignatur intelligere, non est alia potentia a memoria, cujus assignatur nosse.

6. Item, videtur quod nec voluntas. Voluntas enim est principium operativum. Sed imago quaerenda est in parte suprema quae est speculativa. Ergo voluntas non pertinet ad imaginem.

7. Item, Augustinus (sive alius de Spir. et Anima, cap. 10): *Imago est in potentia cognoscendi, similitudo in potentia diligendi.* Sed voluntas non est potentia cognoscendi, sed magis diligendi. Ergo non pertinet ad imaginem sed ad similitudinem.

8. Praeterea, illud quod imperat aliis et movet alia, est prius eis. Sed voluntas movet omnes potentias alias, ut dicit Anselmus (lib. de Similitudinibus, cap. 2). Ergo est prior quam memoria et intelligentia, et ita non respondet ordini personarum ista assignatio, cum voluntas Spiritui sancto approprietur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod omnis proprietates consequens essentiam animae secundum suam naturam, vocatur hic potentia animae, sive sit ad operandum sive non. Cum igitur natura animae sit receptibilis in quantum habet aliquid de possibilitate, eo quod omne habens esse ab aliquo est possibile in se, ut probat Avicenna (lib. de Intellig., cap. 4), et non sit impressa organo corporali, cum habeat operationem absolutam a corpore, scilicet intelligere; consequitur ipsam quaedam proprietatem, ut impressa retineat. Unde dicitur (3 de Anima, text. 6), quod anima est locus specierum, praeter quam non tota, sed intellectus. Ista ergo virtus retinendi dicitur hic potentia memoriae. Uterius, quia anima est immunitas a materia, et omnis talis natura est intellectualis, consequitur ut id quod in ipsa tenetur ab ea intelligatur, et ita post memoriam sequitur intelligentia.

Item, quia id quod intelligitur accipitur ut conveniens intelligenti, ideo consequitur voluntas, quae tendit in ipsum conveniens: nec potest ultra procedere; quia voluntas est respectu finis, cum ejus objectum sit bonum, et rei perfectio non extendatur ultra finem. Et secundum hoc sunt tres potentiae distinctae ab invicem, memoria, intelligentia et voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod memoria, secundum quod hic sumitur, non est communis nobis et brutis, ut patet ex auctoritate Philosophi inducta, in corp., art., quia sola intellectiva anima in se retinet quod accipit, sed sensitiva in organo corporali.

Ad secundum dicendum, quod aequivocatur nomen memoriae. Memoria enim, secundum quod hic accipitur, abstrahit a qualibet differentia temporis, ut in littera dicitur, quia est praesentium, praeteritorum et futurorum; unde sumitur hic pro memoria quae est potentia sensitivae partis, quae habet organum in postrema parte capitis, et est thesaurus intentionum sensibilibus cum sensu, non a sensu acceptarum, ut dicit Avicenna (lib. de Anima, part. 4, cap. 4).

Ad tertium dicendum, quod Philosophi accipiunt potentias illas tantum quae ordinantur ad aliquem actum. Proprietas autem retentiva ipsius animae non habet aliquem actum; sed loco actus habet hoc ipsum quod est tenere; et ideo de memoria sic dicta non fecerunt mentionem inter potentias animae.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Dionysius (7 cap. de divin. Nominibus), natura inferior secundum supremum sui attingit infimum naturae superioris; et ideo natura animae in sui supremo attingit infimum naturae angelicae; et ideo aliquo modo participat intellectualitatem in sui summo. Et quia secundum optimum sui assignatur imago in anima, ideo potius assignatur secundum intelligentiam, quam secundum rationem; ratio enim nihil aliud est nisi natura intellectualis obumbrata; unde inquirendo cognoscit et sub continuo tempore quod intellectui statim et plena luce confertur; et ideo dicitur esse intellectus principiorum primorum, quae statim cognitionis se offerunt.

Ad quintum dicendum, quod intelligere et nosse differunt: nosse enim est notitiam rei apud se tenere; intelligere autem dicitur intueri. Quamvis autem eujuslibet potentiae sit tenere suum habitum et obiectum; hoc tamen non est eorum, nisi in quantum est in eis virtus memoriae, quae immediate sequitur essentiam naturae, sicut virtus prioris semper est in posteriori.

Ad sextum dicendum, quod voluntatis obiectum est bonum. Bonum autem habet rationem finis. Finis autem est et contemplationis et actionis. Et ideo voluntas non tantum se habet ad partem activam, sed etiam ad contemplativam: unde pertinet ad supremam partem animae.

Ad septimum dicendum, quod Augustinus (15 de Trinit., cap. 22) vocat large potentiam cognoscendi, sive quae ordinatur ad cognitionem, sicut memoria, sive quae cognoscitur, sicut intelligentia, sive quae cognitionem consequitur, sicut voluntas. Potentiam autem diligendi nominat habitus gratiosus, quibus Deum meritorie diligimus; et ideo dicitur quod homo per peccatum amittens Dei similitudinem abiit in regionem dissimilitudinis, sed non amisit imaginem.

Ad octavum dicendum, quod, sicut in artibus est quod illa quae considerat finem, imperat et movet artes considerantes ea quae sunt ad finem, sicut medicus imperat pigmentario, ut supra dictum est, ita etiam est in potentis animae. Voluntas enim, quia considerat finem, movet alias omnes potentias quae ordinantur ad finem et imperat eis actus suos. Unde quamvis prior sit movendo, non tamen sequitur quod sit prior in esse; sicut etiam finis est ultimus in esse, et tamen movet efficientem.

ARTICULUS II.

Utrum potentiae animae sint essentia eius.
(*Q. disp. de spir. creat., qu. 1, art. 2, et qu. 2, art. 12.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod essentia animae sit suae potentiae. Primo per hoc quod dicitur in littera: *Ista tria sunt una mens, una vita, una essentia.*

2. Item, idem est principium essendi et operandi. Sed anima est principium essendi, cum sit forma substantialis corporis. Ergo per seipsam est

principium operationum. Non oportet ergo esse potentias medias.

3. Item, forma substantialis nobilior est quam accidentalis. Sed forma accidentalis facit operationes suas sine aliqua virtute media. Ergo et forma substantialis; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, materia prima est sua potentia. Sed sicut in materia est potentia passiva, ita in forma potentia activa. Ergo etiam forma essentialis est sua potentia activa; et sic idem quod prius.

5. Praeterea, omne illud quod non est de essentia rei, est accidens. Sed sensus et ratio, quae sunt potentiae quaedam, non sunt accidentia, cum sint principia differentiarum substantialium. Ergo sunt de essentia ipsius animae.

Contra, sicut se habet posse ad esse, ita se habet potentia ad essentiam. Sed in solo Deo verum est dicere, quod suum esse sit suum posse. Ergo in nullo alio sua essentia est sua potentia; et ita nec in anima.

Praeterea, omne agens quod agit per essentiam suam, est agens primum, ut dicit Avicenna (lib. de Intell., cap. 1). Cujus ratio est, quia omne secundum agens agit in quantum participat aliquid; et ita agit per aliquid additum essentiae. Sed anima non est agens primum. Ergo non est agens per suam essentiam, sed per suam potentiam. Ergo sua potentia non est sua essentia.

Praeterea, cum perfectio et perfectibilia sint proportionata, oportet quod perfectibilia diversarum proportionum recipiant diversas perfectiones. Organa autem corporis animati diversa sunt diversarum proportionum in commixtione. Ergo diversimode perficiuntur ab anima. Non autem quantum ad esse, quia anima, cum sit forma substantialis, dat unum esse toti corpori. Ergo oportet quod diversimode perficiantur quantum ad perfectiones consequentes esse, secundum quas habent diversas operationes. Has autem perfectiones, quae sunt principia operationum animae, vocamus potentias. Ergo oportet potentias animae diversas esse ab essentia, utpote emanantes ab ipsa.

Solutio. Respondeo dicendum, quod effectus proprius et immediatus oportet quod proportionetur suae causae; unde oportet quod in omnibus illis, in quibus principium operationis proximum est de genere substantiae, quod operatio sua sit substantia; et hoc solum in Deo est; et ideo ipse solus est qui non agit per potentiam mediam differentem a sua substantia. In omnibus autem aliis operatio est accidens; et ideo oportet quod proximum principium operationis sit accidens, sicut videmus in corporibus quod forma substantialis ignis nullam operationem habet, nisi mediantibus qualitatibus activis et passivis, quae sunt quasi virtutes et potentiae ipsius. Similiter dico, quod ab anima, cum sit substantia, nulla operatio egreditur, nisi mediante potentia: nec etiam a potentia perfecta operatio, nisi mediante habitu. Hae autem potentiae fluunt ab essentia ipsius animae, quaedam ut perfectiones partium corporis, quarum operatio efficitur mediante corpore, ut sensus, imaginatio et huiusmodi; et quaedam ut existentes in ipsa anima, quarum operatio non indiget corpore, ut intellectus, voluntas et huiusmodi; et ideo dico, quod sunt accidentia: non quod sint communia accidentia, quae non fluunt ex principiis speciei, sed consequuntur principia individui; sed sicut propria accidentia, quae consequuntur speciem, origi-

Einata ex principiis ipsius: simul tamen sunt de integritate ipsius animae, in quantum est totum potentiale, habens quamdam perfectionem potentiae, quae conficitur ex diversis viribus.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: *Tres potentiae sunt una mens*, non est praedicatio essentialis, sed totius potestativi de suis partibus. Unde de potentiis imaginis propinquius et prius praedicatur mens: quia mentis, in quantum huiusmodi, sunt istae potentiae in quibus consistit integritas imaginis; et minus proprie vita, quae tamen includit potentias in generali, quae sunt principium operum vitae; et adhuc minus proprie dicuntur una essentia, in qua, secundum id quod est essentia, non includuntur potentiae, nisi sicut in origine, eo quod ab essentia oriuntur potentiae, in quibus attenditur imago. Totum enim potentiale, quasi medium est inter integrale et universale. Universale enim adest cuilibet parti subiectivae secundum esse et perfectam virtutem, et ideo proprie praedicatur de parte sua. Sed totum integrale non adest cuilibet parti, neque secundum esse, neque secundum virtutem. Non enim totum esse domus est in pariete, neque tota virtus; et ideo nullo modo praedicatur de parte. Totum autem potentiale adest cuilibet parti secundum se, et secundum aliquid virtutis, sed non secundum perfectam; immo secundum perfectam virtutem adest tantum supremae potentiae; et ideo praedicatur quidem, sed non adeo proprie sicut totum universale.

Ad secundum dicendum, quod essentia ipsius animae est etiam principium operandi, sed mediante virtute. Principium autem essendi est immediate, quia esse non est accidens.

Ad tertium dicendum, quod forma accidentalis est virtus alterius, per quam producit operatio, qui est effectus proportionatus sibi, sicut causae proximae; forma autem substantialis non est hoc modo proportionata operationi, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod si per potentiam passivam intelligatur relatio vel ordo materiae ad formam, tunc materia non est sua potentia, quia essentia materiae non est relatio. Si autem intelligatur potentia, secundum quod est principium in genere substantiae, secundum quod potentia et actus sunt principia in quolibet genere, ut dicitur, in 12 Metaph. (text. 26), sic dico, quod materia est ipsa sua potentia. Et hoc modo se habet materia prima, quae est primum recipiens, ad potentiam passivam, sicut se habet Deus, qui est primum agens, ad potentiam activam. Et ideo materia est sua potentia passiva, sicut et Deus sua potentia activa. Omnia autem media habent utramque potentiam participative, et potentia materiae non est ad aliquam operationem, sed ad recipiendum tantum.

Ad quintum dicendum, quod sensus, secundum quod est nomen potentiae, non est principium huius differentiae quae est sensibile; sed secundum quod nominat naturam sensitivam; et ita est de aliis.

ARTICULUS III.

Utrum una potentia oriatur ex alia.
(*1 p., qu. 77, art. 7.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod una potentia non oriatur ex alia. Quaecumque enim

simul sunt, unum ex altero non oritur. Sed omnes potentiae simul sunt in anima ex creatione. Ergo una non oritur ex alia.

2. Praeterea, omne accidens causatur ex suo subiecto. Sed una potentia non est subiectum alterius, quia accidens non est subiectum accidentis. Ergo una potentia non oritur ex alia.

Contra, potentiae determinantur secundum actus. Sed actus unius potentiae sequitur naturaliter ad actum alterius potentiae, et originatur ex ipsa; sicut intelligere sequitur ad hoc quod est tenere notitiam. Ergo ita est etiam in potentiis.

Si dicas, quod ordo est in actibus ratione obiectorum, et non ratione potentiarum, in idem redibit: quia obiecta sunt perfectiones potentiarum, et formae ipsarum. Perfectio autem proportionatur perfectibili; et sic idem quod prius.

Solutio. Respondeo dicendum, quod omnis numerositas, quae descendit naturaliter ab aliquo uno, oportet quod descendat secundum ordinem, quia ab uno non exit nisi unum; et ideo cum multae potentiae egrediantur ab essentia animae, dicimus, quod in potentiis animae est ordo naturalis; et cum omnes fluant ab essentia, una tamen fluit mediante alia; et inde est, quod posterior potentia supponit in definitione sui priorem, et actus posterioris dependet a priori. Si enim definiamus intellectum, definitur per suum actum, qui est intelligere, et in definitione actus eius cadet actus prioris potentiae, et ipsa potentia. Oportet enim quod in definitione huius actus qui est intelligere, cadat phantasma, quod est obiectum eius (ut in 5 de Anima, text. 58, dicitur), quod per actum imaginationis representatur intellectui; et hoc etiam videmus in accidentibus corporum, quod omnia alia accidentia elementorum fluunt ab essentia, mediantibus primis qualitatibus.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sint simul tempore, nihilominus tamen una naturaliter prior est altera.

Ad secundum dicendum, quod accidens ex seipso non habet virtutem producendi aliud accidens; sed a substantia potest unum accidens procedere mediante alio, secundum quod illud praesupponitur in subiecto; et ita etiam accidens non potest esse per se subiectum accidentis, sed subiectum mediante uno accidente subiecto alteri; propter quod dicitur superficies esse subiectum coloris.

ARTICULUS IV.

Utrum imago attendatur in potentiis rationalibus respectu quorumlibet obiectorum. — (*1 p., qu. 95, art. 8.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod imago attendatur in istis potentiis respectu quorumlibet obiectorum. Potentia enim ex natura potentiae se habet similiter ad omnia sua obiecta. Sed per habitus diversos restringitur ad haec vel ad illa. Cum igitur assignatio primae imaginis sit secundum potentias, non secundum habitus, videtur quod sit respectu quorumlibet obiectorum.

2. Praeterea, Augustinus (lib. 12 de Trin., cap. 4): *Cum in natura mentis humanae quaerimus Trinitatem, in tota quaerimus, non separantes actionem temporalium a contemplatione aeternorum.* Omnia autem obiecta vel sunt aeterna, vel temporalia.

Ergo respectu quorumlibet objectorum attenditur imago.

Contra, ad rationem imaginis exigitur aequalitas. Sed non in omnibus objectis invenitur aequalitas: non enim quantumcumque cognosco aliquid, tantum volo illud. Ergo videtur quod non respectu omnium attendatur imago.

Praeterea, secundum istam assignationem imaginis, intelligentia sequitur memoriam. Sed in illis quae per acquisitionem cognoscimus, ex intelligentia sequitur memoria. Ergo videtur quod ista assignatio imaginis non attenditur respectu quorumlibet objectorum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, haec distinctio, quaest. 3, art. 1, imago dicitur expressam representationem. Expressa autem representatio est in ipsis potentiis propter quinque. Quorum duo se tenent ex parte ipsius animae, scilicet consubstantialitas et distinctio potentiarum, et ideo se habent indifferenter respectu quorumlibet objectorum; alia vero tria, scilicet aequalitas, et ordo, et actualis imitatio respiciunt objecta, unde se habent diversimode respectu diversorum objectorum. Potest autem attendi in potentiis animae duplex aequalitas, scilicet potentiae ad potentiam et potentiae ad objectum. Et haec secunda aequalitas salvatur hic diversimode respectu diversorum objectorum. In illis enim quae per habitum acquisitum discurrunt, non servatur ordo, ut dictum est supra, qu. 2, art. 3, quia intelligendi actus praecedit actum memorandi; et ideo (1) non est ibi actualis representatio ipsius Trinitatis, secundum quod intendit illis objectis quae non exprimit Trinitatem. Servatur autem ibi aequalitas quaedam, scilicet potentiae ad potentiam: quia quaecumque comprehenduntur una potentia, comprehenduntur alia: non quod quidquid intelligimus, simpliciter velimus; sed aliquo modo in voluntate sunt, in quantum volumus nos ea intelligere: sed non servatur aequalitas potentiae ad objectum: quia res corporales sunt in anima nobiliori modo quam in seipsis, cum anima sit nobilior eis, (ut dicit Augustinus 10 de Trin. cap. 6, et de duab. Animab. cont. Manichaeos, cap. 2). Si autem considerentur istae potentiae respectu huius objecti quod est anima, sic salvatur ordo, cum ipsa anima naturaliter sit sibi praesens; unde ex notitia procedit intelligere, et non e converso. Servatur etiam aequalitas potentiae ad potentiam simpliciter: quia quantum se intelligit, tantum se vult et diligit: non sicut in aliis, quod velit se tantum intelligere, sed simpliciter. Servatur etiam ibi aequalitas potentiae ad objectum. Servatur etiam ibi actualis imitatio ipsius Trinitatis, in quantum scilicet ipsa anima est imago expresse dicens in Deum. Si autem considerentur respectu huius objecti quod est Deus, tunc servatur ibi actualis imitatio. Maxime autem servatur ordo, quia ex memoria procedit intelligentia, eo quod ipse est per essentiam in anima, et tenetur ab ipsa non per acquisitionem. Servatur etiam ibi aequalitas potentiae ad potentiam simpliciter, sed non potentiae ad objectum: quia Deus est altior quam sit anima. Unde dico, quod imago quodammodo attenditur respectu quorumlibet objectorum; verius autem respectu sui ipsius, et verissime respectu huius objecti

(1) Al. et iterum.

quod est Deus; nisi tantum quod deest aequalitas potentiae ad objectum, quae etiam non multum facit ad imaginem.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ista assignatio imaginis attendatur secundum potentias absolute, nihilominus tamen praecipue attenditur secundum id quod est altissimum in eis; et hoc est respectu eorum objectorum quae per sui essentiam sunt in anima.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus vult, quod respectu quorumlibet objectorum sit aliquo modo imago: sed praecipue respectu huius objecti quod est Deus et quod est anima: ipse enim in multis requirit similitudinem Trinitatis, ut ad perfectam imaginem deveniat.

Ad aliud patet responsio per ea quae dicta sunt.

ARTICULUS V.

Utrum potentiae rationales sint semper in actu respectu objectorum, in quibus attenditur imago.
— (1 p., qu. 93, art. 7.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod istae potentiae non semper sint in suis actibus respectu horum objectorum, in quibus praecipue attenditur imago. Dicit enim Philosophus (2 de Anima, text. 17), quod una potentia existens in actu, altera abstrahitur ab actu suo. Sed istae tres sunt diversae potentiae. Ergo impossibile est quod quaelibet semper sit in suo actu respectu eujuslibet objecti.

2. Item, Philosophus (4 Metaph., text. 12) dicit quod non contingit multa simul intelligere. Sed anima quandoque intelligit quaedam alia. Ergo tunc non intelligit simul seipsam et Deum.

3. Item, ad hoc quod anima intelligat vel videat, secundum Augustinum (11 de Trin., cap. 2) requiritur intentio cognoscentis, per quam species cognoscibilis in rem deducatur. Sed quandoque anima intelligit ex intentione se intelligere. Cum igitur non percipiamus nos intelligere semper animam et Deum, videtur quod intellectus noster non semper sit in actu, respectu horum objectorum.

Contra, Philosophus dicit (5 de Anim., text. 20), quod intellectus agens semper intelligit. Maxime autem hoc videtur respectu eorum quae semper sibi sunt praesentia, sicut anima et Deus. Ergo videtur quod intellectus, horum respectu, semper sit in actu.

Praeterea, dicit Augustinus (10 de Trin., cap. 11) quod *quidquid est in memoria mea, illud memini*. Sed anima et Deus semper est praesens memoriae. Ergo memoria semper est in actu eorum, et similiter est in aliis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, secundum Augustinum (de util. credendi, cap. 11) differunt cogitare, discernere et intelligere. Discernere est cognoscere rem per differentiam sui ab aliis. Cogitare autem est considerare rem secundum partes et proprietates suas: unde cogitare dicitur quasi cogitare. Intelligere autem dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligibile. Dico ergo, quod anima non semper cogitat et discernit de Deo, nec de se, quia sic quilibet seiret naturaliter totam naturam animae suae, ad quod vix magno studio pervenitur: ad talem enim cognitionem non sufficit praesentia rei quolibet modo;

sed oportet ut sit ibi in ratione objecti, et exigitur intentio cognoscentis. Sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum indeterminate, et consequitur quidam amor indeterminatus. Alio tamen modo, secundum Philosophos, intelligitur quod anima semper se intelligit, eo quod omne quod intelligitur, non intelligitur nisi illustratum lumine intellectus agentis, et receptum in intellectu possibili. Unde sicut in omni colore videtur lumen corporale, ita in omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis; non tamen in ratione objecti sed in ratione medi cognoscenti.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc est intelligendum quando potentiae operantur circa diversa objecta: tunc enim una impedit aliam in actu suo, vel ex toto retrahit. Sed quando ordinantur ad idem objectum, tunc una juvat aliam; sicut illud quod videmus, facilius imaginamur.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur de intelligere, secundum quod est operatio intellectus completa distinguens vel cogitans, et non secundum quod hic sumitur intelligere.

Ad tertium dicendum similiter, quod intentio intelligentis non requiritur ad tale intelligere, sicut dictum est, in corpore art.

QUAESTIO V.

Utrum hae partes imaginis, mens, notitia et amor differant ab aliis partibus.

Deinde quaeritur de alia assignatione imaginis, scilicet mente, notitia et amore.

Et 1. videtur quod ista non differt a praedicta, si dicitur, quod ista assignatur secundum habitus, illa secundum potentias: imago enim attenditur in anima praecipue respectu huius objecti quod est anima et huius objecti quod est Deus. Sed anima non cognoscit seipsam tali modo cognitionis, de quo hic loquimur, mediante habitu, sed per suam essentiam. Ergo non videtur quod secundum aliquos habitus assignetur imago.

2. Praeterea, nullus habitus est consubstantialis, cum omnis habitus sit accidens. Sed notitia et amor sunt consubstantiales ipsi menti, ut hic dicitur. Ergo non sunt habitus.

3. Item, mens superius, quaest. 3, art. 1, fuit accepta non pro habitu, sed pro potentiarum subiecto. Cum igitur eodem modo notificetur hic, sicut supra, a Magistro, scilicet pro eo quod in anima est excellentius, videtur quod non sit habitus: et ita haec assignatio non est secundum habitus.

4. Praeterea, constat quod habitus non operatur sed est principium operandi. Cum igitur hic dicat, quod mens novit se et amat se, videtur quod non sumatur pro habitu.

5. Contra, cuilibet potentiae respondet suus habitus. Si igitur mens non sit habitus, sed ipsa essentia animae, secundum quod hic sumitur, erunt quatuor partes imaginis, scilicet mens et tres habitus trium potentiarum; et ita non representabunt Trinitatem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod mens multipliciter dicitur secundum quosdam. Quandoque enim dicitur ipsa natura intellectiva, sicut Dionysius (4 de divin. Nomin.), vocat Angelos divinas mentes.

Quandoque dicitur ipse intellectus examinans res, secundum quod mens dicitur a *metior metiris*, et iuxta hoc etiam supra sumitur, quod mens est superior pars animae. Quandoque dicitur pro memoria a remissendo dicta; et ita dicitur quod sumitur hic: unde dicitur quod mens hic sumitur pro habitu memoriae, et notitia pro habitu intelligentiae et amor pro habitu voluntatis. Sed quia ista opinio non procedit secundum Magistri intentionem, et nimis extorta est; ideo aliter dicendum est, quod mens sumitur hic, sicut et supra, pro ipsa superiori parte animae, quae est subjectum praedictae imaginis, et notitia est habitus memoriae, et amor habitus voluntatis; et ita haec assignatio sumitur secundum essentiam et habitus consubstantiales; praedicta autem secundum potentias. Unde in ista non est tanta conformitas sicut in praedicta, nec ita propria assignatio: propter quod etiam ultimo ponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad esse habitus intellectivi duo concurrunt: scilicet species intelligibilis, et lumen intellectus agentis, quod facit eam intelligibilem in actu: unde si aliqua species esset quae in se haberet lumen, illud haberet rationem habitus, quantum pertinet ad hoc quod esset principium actus. Ita dico, quod quando ab anima cognoscitur aliquid quod est in ipsa non per sui similitudinem, sed per suam essentiam, ipsa essentia rei cognitae est loco habitus. Unde dico, quod ipsa essentia animae, prout est mota a seipsa, habet rationem habitus. Et sumitur hic notitia materialiter pro re nota; et similiter est dicendum de amore.

Unde etiam patet solutio ad secundum: quia habitus isti erunt consubstantiales, cum sint in ipsa substantia animae (1), nec sunt ibi alii habitus. Si autem diceremus, quod per notitiam et amorem significatur actus et non habitus, planius esset; et tunc dicerentur consubstantiales, sicut et de potentis supra dictum est, dist. 3, quaest. 4, art. 2, Tertium et quartum concedimus.

Ad quintum dicendum, quod habitus est principium elicivum operationis. Unde, quia memoria non habet per se actum qui sit simpliciter operatio, non respondet sibi aliquis habitus, sed eodem habitu notitia, memoria et intelligentia reducuntur in unam operationem.

Expositio secundae partis textus.

In ipsa etiam mente, antequam sit particeps Dei, ejus imago reperitur; etsi enim amissa Dei participatione, deformis sit, imago tamen Dei permanet. Contra: Psal. 72, 6: *Domine, in civitate tua imaginem ipsorum ad nihilum rediges.* — Dicendum, quod sicut dicit Glossa super illud psal. 4: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, triplex est imago Dei in homine: scilicet creationis, quae est ratio, in quantum appropinquat ad imitationem divinae intellectualitatis; et dicitur imago per modum quo truncus in corporalibus potest dici imago. Item alia est imago similitudinis, quae consistit in distinctione potentiarum representantium Trinitatem personarum; et haec assimilatur imagini in corporalibus, secundum quod distincta est per rationes partium. Item est imago recreationis, quae consistit in habi-

(1) Al. cum ipsa sint substantia animae.

fibus gratuitis, et actu imitatur Deum; et haec assimilatur imagini in corporalibus quantum ad colores, et alia quae imaginem decorant; et sic dicta imago non remanet post peccata, sed aliis duobus modis.

Eo enim ipso imago Dei est mens quo capax eius est ejusque participans esse potest. Videtur falsum. Omne enim quod capit aliquid, est majus vel aequale sibi, sicut Augustinus (1 de Trinit., cap. 11), arguit de potentiis mutuo sese capientibus. Ergo videtur quod mens nostra non possit capere Deum. Si dicas quod dicitur capere, inquantum Deus est in anima, cum ipse sit in qualibet creatura per essentiam, praesentiam et potentiam, videtur etiam quod creaturae insensibiles capiant Deum.

Ad quod dicendum, quod mens nostra dicitur capere Deum sicut perfectibile suam perfectionem. Objectum enim operationis aliquo modo est perfectio operantis. Mens autem nostra habet operationem circa Deum per cognitionem et amorem quam non habent creaturae irrationales. Et ideo capitur a mente sicut a perfectibili, non tamen sicut a perfectibili proportionato; et ideo non comprehenditur, sed attingitur; unde non sequitur quod adaequetur. Memoria vero dicitur ad aliquid non secundum esse, sed secundum dici.

Ea vero tria sunt quae ad se invicem referuntur. Videtur falsum, eo quod memoria non dicitur ad voluntatem.

Dicendum, quod quamvis non dicitur ad eam

DISTINCTIO IV.

Hic quaeritur utrum concedendum sit, quod Deus se genuerit.

Hic oritur quaestio satis necessaria. Constat et irrefragabiliter verum est quod Deus Pater genuit Filium. Ideo quaeritur, utrum concedendum sit quod Deus genuit Deum. Si enim Deus genuit Deum, videtur quod aut se Deum, aut alium genuerit. Si vero alium Deum genuit, non est tantum unus Deus, Si autem se ipsum Deum genuit, aliqua res seipsam genuit. Ad quod respondentes dicimus, sane et catholice concedi, quod unus unus genuit, et quod Deus Deum genuit, quia Deus Pater Deum Filium genuit. In symbolo quoque scriptum est: « Lumen de lumine, Deum verum de Deo vero. » Quod vero additur; ergo genuit se Deum, vel alium Deum, neutrum concedendum esse dicimus. Quod alium Deum non genuit, manifestum est, quia unus tantum Deus est. Quod autem seipsum non genuit, ostendit Augustinus (in lib. 1 de Trinit., cap. 4) dicens: « Qui putant ejus potentiam esse Deum ut seipsum ipse genuerit, eo plus errant, quod non solum Deus ita non est, sed nec spiritualis, neque corporalis creatura. Nulla enim res est quae seipsam gignat ut sit. » Et ideo non est credendum vel dicendum, quod Deus genuit se.

Alia quaestio de eodem.

Sed adhuc opponunt garruli ratiocinatores, dicentes: Si Deus Pater genuit Deum, aut genuit Deum qui est Deus Pater, aut Deum qui non est Deus Pater. Si genuit Deum qui non est Deus Pater, ergo Deus est qui non est Deus Pater; non ergo tantum unus Deus est. Si vero genuit Deum qui est Deus Pater, ergo genuit seipsum. Ad quod respondemus determinantes illam propositionem, qua sic proponunt: Si Deus Pater genuit Deum, aut Deum qui est Deus Pater, aut Deum qui non est Deus Pater; hoc enim sane et prave intelligi potest: et ideo respondendum est ita: Deus Pater genuit Deum qui est ipse Pater; hoc dicimus esse falsum; et concedimus alteram, scilicet, genuit Deum qui non est Pater. Nec tamen genuit alterum Deum, nec ille qui genuit est, alius Deus est quam Pater, sed unus Deus cum Patre. Si vero additur: Genuit Deum qui non est Deus Pater, hoc di-

sub nomine voluntatis, tamen refertur ad eam inquantum voluntas est memorabilis. Vel dicendum, quod refertur ad invicem secundum relationem originis, inquantum una habet naturalem ordinem ad aliam, ut dictum est supra, quaest. 4, art. 4.

Totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini. Videtur male dicere: quia totum dicitur respectu partium; potentiae autem (1) animae non habent partes, cum sint simplices.

Dicendum, quod est duplex quantitas; scilicet molis vel dimensionis, et hujusmodi totalitas attenditur respectu partium in quas dividitur. Est etiam quaedam quantitas virtutis, cujus totalitas attenditur respectu objectorum; et talis est totalitas in potentiis animae.

Item, videtur quod una non sit aequalis in omnibus: quia omne totum est majus sua parte.

Dicendum quod hoc verum est de totalitate quantitatis dimensionis vel numerabilis, quae ejusdem rationis sunt, et non de totalitate quantitatis virtualis; potest enim contingere quod una virtus potest in tot objecta in quot aliae plures, quarum quaelibet in omnia illa objecta potest; tamen una earum non tot modis potest in illa objecta, sicut alia.

(1) Al. enim.

stingimus: quia dupliciter potest intelligi: Genuit Deum, qui non est Deus Pater, scilicet Deum Filium, qui Filius non est Pater, qui Deus est, hic sensus verus est. Si vero intelligatur sic: Genuit Deum qui non est Deus Pater, idest qui non est Deus qui est Pater, hic sensus falsus est. Unus enim et idem Deus est Pater et Filius et Spiritus sanctus; et e converso Pater et Filius et Spiritus sanctus est unus Deus.

Opinio quorundam dicentium, tres personas esse unum Deum, unam substantiam, sed non e converso, scilicet unum Deum vel unam substantiam esse tres personas.

Quidam tamen adversarii veritatis concedunt, Patrem, Filium et Spiritum sanctum, sive tres personas, esse unum Deum, unam substantiam, sed nolunt concedere unum Deum, sive unam substantiam, esse tres personas: dicentes, substantiam divinam praedicari de tribus personis, non tres personas de substantia divina. Fides autem catholica tenet ac praedicat, et tres personas esse unum Deum, unam substantiam, sive essentiam sive divinam naturam; et unum Deum, sive essentiam divinam, esse tres personas. Unde Augustinus (in 4 lib. de Trinit., cap. 6) ita ait: « Recte ipse Deus Trinitas intelligitur beatus, et solus potens. » Ecce quam expresse dixit: « Ipse Deus Trinitas », ut ostenderet, et ipsum Deum esse Trinitatem, et Trinitatem esse ipsum Deum. Item in eodem (ibidem): « In verbis illis, » inquit, « Apostoli, quibus de adventu Christi agens dicit (1 Tim. 6, 16): — Quem ostendit beatus et solus potens, Rex regum, et Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem — nec Pater proprie nominatus est, nec Filius, nec Spiritus sanctus; sed solus et beatus potens, idest unus et solus Deus verus, qui est ipsa Trinitas. » Ecce et hic aperte dicit unum solum verum Deum esse ipsam Trinitatem; et si unus Deus ipsa Trinitas est, ergo unus Deus est tres personae. Idem in lib. 8 de Trinit. (cap. 8). « Non tres Deos, sed unum Deum dicimus esse ipsam praestantissimam Trinitatem. » Idem in libro de Fide ad Petrum (1) in expositione symboli (immo Enchir., cap. 9):

(1) Sive de Fide et symbolo, ut inscribitur inter opera

« Satis est Christiano rerum creaturarum causam, visibilibus, sive invisibilibus, non nisi bonitatem credere Creatoris, qui est Deus unus et verus; nullamque esse naturam quae non aut ipse sit, aut ab ipso; nunquam esse Trinitatem, Patrem scilicet et Filium et Spiritum sanctum. » Item Augustinus (in sermone de Fide, de tempore ser. 124): « Credimus unum Deum unam esse divini nominis Trinitatem. » Idem in lib. 6 de Trinit. (cap. 6): « Dicimus Deum solum esse ipsam Trinitatem. » Ecce his et aliis pluribus auctoritatibus evidenter ostendit, dicendum esse et concedendum, quod unus Deus est Trinitas, et una substantia tres personae.

Augustini, non de Fide ad Petrum, sicut prius, ubi symboli expositio non expresse habetur, ut nec est Augustini; sed Fulgentii, sicut jam notatum est; quia et in eo libro de Fide et Symbolo qui revera est Augustini, non habentur verba hic notata, etsi aliquid ad eorum sensum pertinens colligi possit ex cap. 2, sed in Enchiridion quod subsequitur immediate cap. 9 (ex edit. P. Nicolai).

Divisio textus.

Postquam probavit Trinitatem personarum in unitate essentiae, auctoritatibus, rationibus et similitudinibus, hic incipit determinare quaestiones incidentes circa praedeterminata. Dividitur autem in partes duas. Cum enim personarum Trinitas distinguatur per processionem unius personae ab alia, in prima movet quaestiones circa hanc processionem quantum ad suppositum et terminum; in secunda quantum ad principium, 6 distinct., ibi: *Quaeri solet, utrum Pater genuerit Filium voluntate, an necessitate.*

Sciendum est autem, quod licet Magister moveat has quaestiones de generatione Filii a Patre, tamen eadem quaestiones possunt fieri de processione Spiritus sancti, et similiter determinantur.

Prima autem pars dividitur in duas: in prima inquiritur utrum nomina essentialia concreta possint significari ut suppositum actus generationis, vel ut terminus; in secunda inquiritur de nominibus essentialibus in abstractione significantibus, 3 distinct., ibi: *Post hoc quaeritur, utrum concedendum sit, quod Pater genuit divinam essentiam.* De personalibus enim non est dubium, supposita distinctione personarum per actus notiones. Prima in duas: in prima determinat quaestiones; in secunda obijcit contra determinata, ibi: *Nunc ad praenissam quaestionem revertamur.* Circa primum inquiritur, utrum haec sit vera, Deus genuit Deum: et dividitur in partes duas, secundum quod duabus viis ex ista propositione procedit. Secunda incipit ibi: *Sed adhuc opponunt;* quae dividitur in duas: in prima ponit processum ex dicta propositione ad impossibile, et solvit; et quia in sua solutione supponit quod nomen personale possit praedicari de essentiali, ut dicitur, Deus est Pater, ideo in secunda excludit errorem contradicentem per multas auctoritates, ibi: *Quidam tamen veritatis adversarii concedunt, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, sive tres personas, esse unum Deum, unam substantiam; sed tamen nolunt concedere, unum Deum, sive unam substantiam, esse tres personas.*

QUAESTIO I.

Ad intellectum hujus partis de duobus quaeritur: Primo de divina generatione. Secundo de divina praedicatione.

sicut e converso Trinitas dicitur esse unus Deus, et tres personae dicuntur una substantia.

Redit ad praenissam quaestionem, scilicet an Deus Pater se Deum, an alium genuit Deum.

Nunc ad praenissam quaestionem revertamur, ubi quaerebatur an Deus Pater genuerit se Deum, an alium Deum. Ad quod dicimus, neutrum fore concedendum. Dicit tamen Augustinus (in epistola 66 ad Maximum), quod Deus Pater alterum se (1) genuit, his verbis: « Pater ut haberet Filium de se ipso, non minuit seipsum; sed ita genuit de se alterum se ut lotus maneret in se, et esset in Filio tantus quantum est solus. » Quod ita intelligi potest, idest, de se alterum a se genuit, non utique alterum Deum, sed alteram personam; vel genuit se alterum, idest genuit alterum, qui est hoc quod ipse. Nam etsi alius sit Pater quam Filius; non est tamen aliud, sed unum.

(1) Al. se alterum.

Circa primum tria quaeruntur: 1.º an in divinis sit generatio; 2.º supposito quod sic, an haec sit vera: *Deus genuit Deum;* 3.º de aliis locutionibus quae ex ista littera concluduntur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum generatio sit in Deo.

(1 p., qu. 27, art. 2; et 4 contr. Gent., cap. 44.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit generatio. Generatio enim est species mutationis, secundum Philosophum (3 Phys., text. 4). Sed a Deo removetur mutatio, Jac. 1, 17: *Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.* Ergo nec generatio.

2. Praeterea, quanto creaturae sunt nobiliores, magis accedunt ad divinam similitudinem. Sed in creaturis nobilioribus non invenitur generatio, sicut in Angelis et in corporibus caelestibus, sed tantum in inferioribus. Ergo videtur quod nec in Deo invenitur.

3. Item, ubicumque est generatio, oportet quod sit aliquid in genito communicatum a generante. Sed per illud quod sibi a generante communicatur non distinguitur a generante. Ergo oportet ibi esse aliquid aliud per quod ab ipso distinguatur, cum omne genitum a generante distinctum sit. Ergo omne quod generatur, est compositum, cum sit ibi aliquid et aliquid. Sed in Deo non est compositio. Ergo nec generatio.

4. Item, generatio est actus medius inter generantem et genitum. Sed inter Patrem et Filium non est aliquid medium. Ergo videtur quod non sit ibi generatio.

Contra, Isa. ult., 9: *Ego qui generationem tribus sterilis ero?*

Item, omne quod communicat se, communicat se ratione actus qui est in ipso; quia potentia non agit nec communicat se. Sed divina essentia est primus et purus actus. Ergo videtur quod summe communicet se. Sed non communicat se summe in creaturis, cum non terminetur in eandem naturam talis communicatio. Ergo videtur quod communicet se per generationem in Filio; haec enim est maxima communicatio.

Solutio. Respondeo dicendum, quod generationem esse in divinis, ratione efficaciter confirmari non potest, sicut supra dictum est, dist. 3, quaest.