

## CAPUT LXV.

*Quomodo actus notionales à personis non differant nisi secundum rationem.*

hinc est secundum abstractionem universalis à particulari, quæ quodammodo contrario ordine se habet: nam prius remouentur conditiones materiales indiuiduantes, ut accipiatur quod commune est. Quamvis autem in diuinis non sit materia, & forma, neque universale, & particulare; est tamen in diuinis commune, & proprium, & suppositum naturæ communi: personæ enim comparantur ad essentiam secundum modum intelligendi, sicut supposita propria ad naturam communem. Secundum igitur primum modum resolutionis, quæ fit per intellectum, remotis proprietatibus personalibus, quæ sunt ipsæ personæ subsistentes, non remanet natura communis, modo autem secundo remanet.

## CAPUT LXIII.

*De ordine actuum personalium ad proprietates personales.*

Protest autem ex dictis manifestum esse, qualis sit ordo secundum intellectum actuum personalium ad proprietates personales. Proprietates enim personales sunt subsistentes personæ; persona autem subsistens in quacumque natura agit, communicando suam naturam in virtute suæ naturæ, nam forma speciei est principium generandi simile secundum speciem. Cum igitur actus personales ad communicationem naturæ diuinæ pertineant, oportet quod persona subsistens communicet naturam communem virtute ipsius naturæ. Et ex hoc duo possunt concludi. Quorum unum est quod potentia generatiua in patre sit ipsa natura diuina: nam potentia quodcumque agendi, est principium cuius virtute aliquid agitur. Aliud est quod actus personalis, scilicet generatio, secundum modum intelligendi præsupponit & naturam diuinam, & proprietatem personalem patris, quæ est ipsa hypostasis patris licet huiusmodi proprietates, in quantum relatio est, ex actu consequatur. Unde si in patre attendatur quod subsistens persona est, dici potest, quod quia pater est, generat; si autem attendatur quod relatio est, è conuerso dicendum videretur, quod quia generat, pater est.

## CAPUT LXIV.

*Quomodo oportet recipere generationem respectu patris, & respectu filii.*

Sciendum est tamen, quod alio modo oportet accipere ordinem generationis activæ à paternitate, alio modo generationis passivæ, sive nativitatis ad filiationem. Generatio enim actiua præsupponit ordine naturæ personam generantis; sed generatio passiva, sive nativitas ordine naturæ præcedit personam genitam, quia persona genita nativitate sua habet ut sit. Sic igitur generatio actiua secundum modum intelligendi præsupponit paternitatem, secundum quod est constitutiva personæ patris; nativitas autem non præsupponit filiationem, secundum quod est constitutiva personæ filii, sed secundum intelligendi modum præcedit eam utroque modo, scilicet & secundum quod est constitutiva personæ, & secundum quod est relatio. Et similiter intelligendum est de his quæ pertinent ad processionem Spiritus Sancti

EX ordine autem assignato inter actus notionales, & proprietates notionales, non intendimus quod actus notionales secundum rem à proprietatibus personalibus differant, sed solum secundum modum intelligendi. Sicut enim intelligere Dei est ipse Deus intelligens, ita & generatio patris est ipse pater generans, licet alio modo significantur. Similiter etiam licet una persona plures notiones habeat, non tamen in ea est aliqua compositio. Innascibilitas enim, cum sit proprietates negativa, nullam compositionem facere potest. Duæ vero relationes quæ sunt in persona patris, scilicet paternitas, & communis spiratio, sunt quidem idem secundum rem prout comparantur ad personam patris: sicut enim paternitas est pater, ita & communis spiratio in patre est pater, & in filio est filius. Differant autem secundum ea ad quæ referuntur: nam paternitate pater referatur ad filium; communi spiratione ad Spiritum Sanctum; & similiter filius filiatione quidem ad patrem, communi vero spiratione ad Spiritum Sanctum.

## CAPUT LXVI.

*Quod proprietates relativæ sunt ipsa diuina essentia.*

Portet autem quod ipsæ proprietates relativæ sint ipsa diuina essentia. Proprietates enim relativæ sunt ipsæ personæ subsistentes. Persona autem subsistens in diuinis non potest esse aliud quam diuina essentia: essentia autem diuina est ipse Deus, ut supra ostensum est. Unde reliquitur quod proprietates relativæ sint secundum rem idem quod diuina essentia.

Item. Quidquid est in aliquo præter essentiam eius, inest ei accidentaliter. In Deo autem nullum accidens esse potest, ut supra ostensum est. Proprietates igitur relativæ non sunt aliud ab essentia diuina secundum rem.

## CAPUT LXVII.

*Quod relationes non sunt exterius affixæ, ut Porretani dixerunt.*

NON autem dici potest, quod proprietates prædicatæ non sint in personis, sed exterius ad eas se habeant, sicut Porretani dixerunt. Relationes enim reales oportet esse in rebus relatis: quod quidem in creaturis manifestum est, sunt enim relationes reales in eis sicut accidentia in subjectis. Relationes autem istæ quibus personæ distinguuntur in diuinis, sunt relationes reales, ut supra ostensum est. Igitur oportet quod sint in personis diuinis, non quidem sicut accidentia: nam & alia quæ in creaturis sunt accidentia, ad Deum translata, à ratione accidentium cadunt, ut sapientia, & iustitia, & alia huiusmodi, ut supra ostensum est.

Præterea. In diuinis non potest esse distinctio nisi per relationes: nam quæcumque absolute dicuntur, communia sunt. Si igitur relationes exterius se habeant ad personas, nulla in ipsis personis distinctio remanebit. Sunt igitur proprietates relativæ in personis, ita tamen quod sunt ipsæ personæ, & etiam ipsa essentia diuina; sicut sapientia, & bonitas dicuntur esse

esse in Deo, & sunt ipse Deus, & essentia diuina, ut supra ostensum est.

## CAPUT LXVIII.

*De effectibus Diuinitatis, & primo de esse.*

HIS igitur consideratis quæ ad unitatem essentia diuinæ pertinent, & ad personarum trinitatem, restat de effectibus Trinitatis considerandum. Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus præsupponunt, & supra quod fundantur. Necessè est autem omne quod aliquo modo est, à Deo esse. In omnibus autem ordinatis hæc communiter inuenitur, quod id quod est primum, & perfectissimum in aliquo ordine, est causa eorum quæ sunt post in ordine illo, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa caliditatis in reliquis corporibus calidis. Semper enim imperfecta à perfectis inueniuntur habere originem, sicut semina ab animalibus & plantis. Ostensum est autem supra, quod Deus est primum, & perfectissimum ens: unde oportet quod sit causa essendi omnibus quæ esse habent.

Adhuc. Omne quod habet aliquid per participationem, reducitur in id quod habet illud per essentiam, sicut in principium, & causam, sicut ferrum ignitum participat igneitate ab eo quod est ignis per essentiam suam. Ostensum est autem supra, quod Deus est ipsum suum esse: unde esse conuenit ei per suam essentiam, omnibus autem aliis conuenit per participationem: non enim alicuius alterius essentia est suum esse, quia esse absolutum, & per se subsistens non potest esse nisi unum, ut supra ostensum est. Igitur oportet Deum esse causam existendi omnibus quæ sunt.

## CAPUT LXIX.

*Quod Deus in creando res non præsupponit materiam.*

HOC autem ostendit quod Deus in creando res non præxigit materiam ex qua operetur. Nullum enim agens præxigit ad suam actionem id quod per suam actionem producit, sed solum ea præxigit quæ sua actione producere non potest: edificator enim lapides, & ligna ad suam actionem præxigit, quia ea sua actione producere non potest; domum autem producit in agendo, sed non præsupponit. Necessè est autem materiam produci per actionem Dei, cum ostensum sit, quod omne quod quolibet modo est, Deum habeat causam existendi. Relinquitur igitur quod Deus in agendo materiam non præsupponit.

Adhuc. Actus naturaliter prior est potentia, unde & per prius competit sibi ratio principii. Omne autem principium quod in creando aliud principium præsupponit, per posterius habet rationem principii. Cum igitur Deus sit principium rerum sicut actus primus, materia autem sicut ens in potentia; inconueniens est quod Deus in agendo materiam præsupponat.

Item. Quanto aliqua causa est magis universalis, tanto effectus eius est universalior. Nam cause particulares, effectus universalium causarum ad aliquid determinatum appropriant: quæ quidem determinata ad effectum universale comparatur sicut actus ad potentiam. Omnis igitur causa quæ facit aliquid esse in actu, præsupposito eo quod est in potentia ad actum illum, est causa particularis respectu alicuius universalioris cause. Hoc autem Deo non competit, cum ipse sit causa prima, ut supra ostensum est. Non

igitur præxigit materiam ad suam actionem. Ipsius igitur est producere res in esse ex nihilo, quod est creare: & inde est quod fides catholica eum Creatorem constituetur.

## CAPUT LXX.

*Quod creare soli Deo conuenit.*

HOC etiam apparet, quod soli Deo conuenit esse creatorem. Nam creare illi cause conuenit quæ aliam universalioiorem non præsupponit, ut ex dictis patet. Hoc autem soli Deo competit. Solutus igitur ipse est creator.

Item. Quanto potentia est magis remota ab actu, tanto oportet esse maiorem virtutem per quam reducatur in actum. Sed quancumque distantia potentia ad actum detur, semper remanet maior distantia, si ipsa potentia subtrahatur. Create igitur aliquid ex nihilo requirit infinitam virtutem. Sed solus Deus est infinitæ virtutis, cum ipse sit infinitæ essentia. Solutus igitur Deus potest creare.

## CAPUT LXXI.

*Quod materia diuersitas non est causa diuersitatis in rebus.*

Manifestum est autem ex præostensis, quod causa diuersitatis in rebus non est materia diuersitas. Ostensum est enim, quod materia non præsupponitur actioni diuinæ, quæ res in esse producit. Causa autem diuersitatis rerum non est ex materia, nisi secundum quod materia ad rerum productionem præxigitur, ut scilicet secundum diuersitatem materiae, diuersæ inducantur forme. Non igitur causa diuersitatis in rebus à Deo productis est materia.

Adhuc. Secundum quod res habent esse, ita habent pluralitatem, & unitatem: nam unumquodque secundum quod est ens, est etiam unum. Sed non habent esse forme propter materiam, sed magis materie, propter formas: nam actus melior est potentia; id autem propter quod aliquid est, oportet melius esse. Neque igitur forme ideo sunt diuersæ, ut competant materiis diuersis, sed materie ideo sunt diuersæ, ut competant diuersis formis.

## CAPUT LXXII.

*Quomodo Deus diuersa produxit & quomodo pluralitatis rerum causata est.*

SI autem hoc modo se habeant res ad unitatem, & multitudinem, sicut se habent ad esse: totum autem esse rerum dependet à Deo, ut ostensum est; pluralitatis rerum causam ex Deo esse oportet. Quod quidem qualiter sit, considerandum est.

Necessè est enim quod omne agens agat sibi simile, secundum quod possibile est. Non autem erat possibile quod similitudinem diuinæ bonitatis res à Deo productæ consequerentur in ea simplicitate secundum quam inuenitur in Deo: unde oportuit quod id quod est unum, & simplex, repræsentaretur in rebus causatis diuersimode, & dissimiliter. Necessè igitur fuit diuersitatem esse in rebus à Deo productis, ut diuinam perfectionem rerum diuersitas secundum suum modum imitaretur.

Item. Unumquodque causatum finitum est: solius enim Dei est essentia infinita, ut supra ostensum est. Quodlibet autem finitum per additionem

sum: unde per hoc quod est unibilis diversis corporibus, diversificatur secundum numerum; quod etiam manet in animabus, corporibus destructis: sunt enim unibilis corporibus diversis, licet non actu unitæ.

## CAPUT LXXXVI.

*De intellectu agente, quod non est unus in omnibus.*

**F**uerint autem quidam, qui licet concederent intellectum possibilem diversificari in hominibus, posterunt tamen intellectum agentem unum respectu omnium esse. Quæ quidem opinio licet sit tollerabilior quam præmissa, similibus tamen rationibus confutari potest.

Est enim actio intellectus possibilis recipere intellecta, & intelligere ea; actio autem intellectus agentis facere intellecta in actu abstrahendo ipsa. Utrumque autem horum huic homini convenit: nam hic homo, ut Sorres, vel Plato, & recipit intellecta, & abstrahit, & intelligit abstracta. Oportet igitur quod tam intellectus possibilis, quam intellectus agens univari huius homini ut forma; & sic oportet quod uterque multiplicetur numero secundum numerum hominum.

Item, agens, & patiens oportet esse ad invicem proportionata, sicut materia, & forma, nam materia fit in actu ab agente; & inde est quod cuilibet potentia passivæ respondet potentia activa sui generis, actus enim, & potentia unius generis sunt. Intellectus autem agens comparatur ad possibilem, sicut potentia activa ad passivam, ut ex dictis patet. Oportet igitur utrumque esse unius generis. Cum igitur intellectus possibilis non sit secundum esse separatus à nobis, sed unius nobis ut forma, & multiplicetur secundum multitudinem hominum, ut ostensum est; necesse est etiam quod intellectus agens sit aliquid unum nobis formaliter, & multiplicetur secundum numerum hominum.

## CAPUT LXXXVII.

*Quod intellectus possibilis, & agens fundantur in essentia animæ.*

**C**UM autem intellectus agens, & possibilis nobis formaliter uniantur, necesse est dicere, quod in eadem essentia animæ conveniant. Omne enim quod alicui univari formaliter, univari ei per modum formæ substantialis, aut per modum formæ accidentalis. Si igitur intellectus possibilis, & agens uniantur homini per modum formæ substantialis, cum unius rei non sit nisi una forma substantialis; necesse est dicere, quod intellectus possibilis, & agens conveniant in una essentia formæ, quæ est anima. Si vero uniantur homini per modum formæ accidentalis, manifestum est quod neutrum potest esse accidens corpori; & ex hoc quod operationes eorum sunt absque organo corporali, ut supra ostensum est, sequitur quod uterque eorum sit accidens animæ. Non est autem in uno homine nisi una anima. Oportet igitur quod intellectus agens, & possibilis in una essentia animæ conveniant.

Item, Omnis actio quæ est propria alicui speciei, est à principis consequentibus formam quæ dat speciem. Intelligere autem est operatio propria humanæ speciei. Oportet igitur quod intellectus agens, & possibilis, qui sunt principia huius operationis, sicut ostensum est, consequantur animam humanam, à

qua homo habet speciem. Non autem sic consequuntur eam quasi ab ipsa præcedentia in corpus, quia, ut ostensum est, prædicta operatio est sine organo corporali; cuius autem est potentia, ejus est & actio. Relinquitur ergo quod intellectus possibilis, & agens conveniant in una essentia animæ.

## CAPUT LXXXVIII.

*Qualiter istæ due potentia conveniant in una essentia animæ.*

**C**onsiderandum autem relinquitur quomodo hoc possit esse. Videatur enim circa hoc aliqua difficultas suboriri. Intellectus enim possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia; intellectus autem agens facit intelligibilia in potentia, esse intelligibilia in actu, & sic oportet quod comparatur ad ea sicut actus ad potentiam. Non videtur autem possibile quod idem respectu ejusdem sit in potentia, & in actu. Sic igitur impossibile videtur quod in una substantia animæ conveniant intellectus possibilis, & agens.

Hæc autem dubitatio de facili solvitur, si quis consideret qualiter intellectus possibilis sit in potentia respectu intelligibilium, & qualiter intellectus agens faciat ea esse in actu. Est enim intellectus possibilis in potentia ad intelligibilia, secundum quod non habet in sui natura aliquam determinatam formam rerum sensibilium, sicut pupilla est in potentia ad omnes colores. In quantum ergo phantasmata à rebus sensibilibus abstracta sunt similitudines determinatarum rerum sensibilium, comparantur ad intellectum possibilem sicut actus ad potentiam; sed tamen phantasmata sunt in potentia ad aliquid quod anima intellectiva habet in actu, scilicet esse abstractum à materialibus conditionibus; & quantum ad hoc anima intellectiva comparatur ad ipsam ut actus ad potentiam. Non est autem inconveniens quod aliquid respectu ejusdem sit in actu, & in potentia secundum diversa: propter hoc enim naturalia corpora agunt, & patiuntur ad invicem, quia utrumque est in potentia respectu alterius. Sic igitur non est inconveniens quod eadem anima intellectiva sit in potentia respectu omnium intelligibilium, prout ponitur in ea intellectus possibilis, & comparatur ad ea ut actus, prout ponitur in ea intellectus agens.

Et hoc manifestius apparebit ex modo quo intellectus facit intelligibilia in actu. Non enim intellectus agens sic facit intelligibilia in actu, quasi ab ipso effluant in intellectum possibilem (sic enim non indigeremus phantasmatis, & sensu ad intelligendum); sed facit intelligibilia in actu abstrahendo ea à phantasmatis, sicut lumen facit quodammodo colores in actu, non quasi habeat eos apud se, sed in quantum dat eis quodammodo visibilitatem. Sic igitur æstimandum est unam esse animam intellectivam, quæ ceteri naturis rerum sensibilium, & potest eas recipere per modum intelligibilem, & quæ phantasmata facit intelligibilia in actu abstrahendo ab eis species intelligibiles. Unde potentia ejus secundum quam est receptiva intelligibilium specierum, dicitur intellectus possibilis; potentia autem ejus secundum quam abstrahit species intelligibiles à phantasmatis, vocatur intellectus agens, qui est quasi quoddam lumen intelligibile, quod anima intellectiva participat ad imitationem superiorum substantiarum intellectualium.

## CAPUT LXXXIX.

*Quod omnes potentia in essentia animæ radicantur.*

**N**ON solum autem intellectus agens, & possibilis in una essentia animæ humanæ conveniunt, sed etiam omnes alie potentia, quæ sunt principia operationum animæ. Omnes enim hujusmodi potentia quodammodo in anima radicantur: quedam quidem, sicut potentia vegetativæ, & sensitivæ partis, in anima sunt sicut in principio, in conjuncto autem sicut in subjecto, quia earum operationes (1) conjuncti sunt, & non solum animæ: cuius est enim actio, ejus est potentia; quedam vero sunt in anima sicut in principio, & in subjecto, quia earum operationes sunt animæ absque organo corporali; & hujusmodi sunt potentia intellectivæ partis. Non est autem possibile esse plures animas in homine. Oportet igitur quod omnes potentia animæ ad eandem animam pertineant.

## CAPUT XC.

*Quod unica est anima in uno corpore.*

**Q**UOD autem impossibile sit esse plures animas in uno corpore, sic probatur. Manifestum est enim animam esse formam substantialem habentem animam, ex hoc quod per animam animatum, genus, & speciem sortitur. Impossibile est autem plures formas substantiales ejusdem esse rei: forma enim substantialis in hoc differt ab accidentali, quia forma substantialis facit esse hoc aliquid simpliciter; forma autem accidentalis advenit ei quod jam est hoc aliquid, & facit ipsum esse quale, vel quantum, vel qualiter se habens. Si igitur plures formas substantiales sint unius & ejusdem rei, aut prima earum facit hoc aliquid, aut non. Sinon facit hoc aliquid, non est forma substantialis. Si autem facit hoc aliquid, ergo omnes forme consequentes adveniunt ei quod jam est hoc aliquid. Nulla igitur consequentium erit forma substantialis, sed accidentalis.

Sic igitur patet quod impossibile est, formas substantiales esse plures unius & ejusdem rei. Neque igitur possibile est plures animas in uno & eodem esse. Adhuc patet quod homo dicitur vivens secundum quod habet animam vegetabilem, animal autem secundum quod habet animam sensitivam, homo autem secundum quod habet animam intellectivam. Si igitur sunt tres animæ in homine, scilicet vegetabilis, sensibilis, & rationalis, sequitur quod homo secundum aliam animam ponatur in genere, & secundum aliam, speciem sortiatur. Hoc autem est impossibile: sic enim ex genere & differentia non fieret unum simpliciter, sed unum per accidens, vel quasi congregatum, sicut muscum, & album, quod non est esse unum simpliciter. Necesse est igitur in homine unam tantum animam esse.

## CAPUT XCI.

*Rationes quæ videntur probare quod in homine sunt plures animæ.*

**V**identur autem quedam huic sententiæ adversari. Primo quidem quia differentia comparatur ad ge-

(1) *Al. conjunctæ.*

nus ut forma ad materiam. Animal autem est genus hominis, rationale autem est differentia constitutiva ejus. Cum igitur animal sit corpus animatum anima sensitiva, videtur quod corpus animatum anima sensitiva adhuc sit in potentia respectu animæ rationalis; & sic anima rationalis esset anima alia sensitiva.

Item, Intellectus non habet organum corporale, sensitivæ autem potentia, & nutritivæ habent organum corporale. Impossibile igitur videtur quod eadem anima sit & intellectiva, & sensitiva: quia non potest esse idem separatum, & non separatum.

Adhuc, Anima rationalis est incorruptibilis, ut supra ostensum est; vegetabilis autem anima, & sensibilis sunt corruptibiles, quia sunt actus corruptibilium organorum. Non est igitur eadem anima vegetabilis, & sensibilis, & rationalis; cum impossibile sit idem esse corruptibile, & incorruptibile.

Præterea, in generatione hominis apparet vita, quæ est per animam vegetabilem, antequam conceptum appareat esse animal per sensum, & motum; & prius demonstratur animal esse per motum, & sensum quam habeat intellectum. Si igitur ex eadem anima per quam conceptum primo vivit vita plantæ, secundo vita animalis, & tertio vita hominis; sequeretur quod vegetabilis, sensibilis, & rationalis sint ab exteriori principio, vel etiam intellectiva sit ex virtute quæ est in semine. Utrumque autem horum videtur inconveniens: quia cum operationes animæ vegetabilis, & sensibilis non sint sine corpore, nec earum principia sine corpore possunt esse; operatio autem animæ intellectivæ est sine corpore; & sic impossibile videtur quod aliqua virtus in corpore sit ejus causa. Impossibile igitur videtur quod eadem anima sit vegetabilis, sensibilis, & rationalis.

## CAPUT XCII.

*Solutio rationum præmissarum.*

**A**D hujusmodi igitur dubitationes tollendas considerandum est, quod sicut in numeris species diversificantur per hoc quod una earum super alteram addit, ita etiam in rebus materialibus una species aliam in perfectione excedit. Quidquid enim perfectionis est in corporibus inanimatis, hoc habent plantæ, & adhuc amplius; & rursus quod habent plantæ, habent animalia, & aliquid plus; & sic quousque veniatur ad hominem, qui est perfectissimus inter creaturas corporeas. Omne autem quod est imperfectum, se habet ut materia respectu perfectioris: & hoc quidem in diversis manifestum est. Nam elementa sunt materia corporum similitum partium; & rursus corpora similitum corporum sunt materialia respectu animalium; & similiter in uno & eodem considerandum est. Quod enim in rebus naturalibus ad actionem gradum perfectionis attingit, per suam formam habet quiddam perfectionis convenient inferiori naturæ, & per eandem habet id quod eidem de perfectione superadditur; sicut planta per suam animam habet quod sit substantia, & quod sit corporea, & ulterius quod sit animatum corpus. Animal autem per suam animam habet hæc omnia, & ultra, quod sit sentiens; homo autem super hæc omnia habet per suam animam quod sit intelligens. Si igitur in reali qua consideratur id quod ad inferioris gradus perfectionem pertinet, erit materiale respectu ejus quod pertinet ad perfectionem superioris gradus; puta, si

humanus, quem possibile diximus, inter alias intellectuales substantias formas habeat minus universales, & inde est quod formas intelligibiles à rebus sensibilibus accipiat.

Hoc etiam aliter consideranti manifestum esse potest. Oportet enim formam esse proportionatam susceptibili. Sicut igitur intellectus possibilis humanus inter omnes substantias intellectuales propinquior invenitur materiae corporali, ita necesse est quod ejus formae intelligibiles rebus materialibus sint maxime propinqua.

## CAPUT LXXXII.

Quod homo indiget potentia sensitiva ad intelligendum.

Considerandum autem, quod formae in rebus corporeis particulares sunt, & materiale esse habentes; in intellectu vero universales sunt, & immateriales: quod quidem demonstrat intelligendi modus. Intelligimus enim universaliter, & immaterialiter. Modus autem intelligendi speciebus intelligibilibus, quibus intelligimus, necesse est quod respondeat. Oportet igitur eum de extremo ad extremum non perveniat nisi per medium, quod formae à rebus corporeis ad intellectum perveniant per aliqua media. Hujusmodi autem sunt potentiae sensitivae, quae formas rerum materialium recipiunt sine materia: fit enim in oculo species lapidis, sed non materia: recipiuntur tamen in potentia sensitiva formae rerum particulariter, nam potentia sensitiva non nisi particularia cognoscimus. Necesse igitur fuit hominem, ad hoc quod intelligat, etiam sensus habere. Hujus autem signum est quod cui deficit unus sensus, deficit scientia sensibilibus quae illo sensu comprehenduntur, sicut caecus parus de coloribus scientiam habere non potest.

## CAPUT LXXXIII.

Quod necesse est ponere intellectum agentem.

Inde manifestum fit quod scientia rerum in intellectu nostro non causatur per participationem, aut influxum aliquarum formarum actu intelligibilium per se subsistentium, sicut Platonici posuerunt, & alii quidam ipsos sequentes; sed intellectus acquirit eam à rebus sensibilibus, median- tibus sensibus. Sed cum in potentia sensitiva formae rerum sint particulares, ut dictum est, non sunt intelligibiles actu sed potentia tantum. Intellectus enim non nisi universaliter intelligit. Quod autem est in potentia, non reductur in actum nisi ab aliquo agente. Oportet igitur quod sit aliquid agens quod species in potentia sensitiva existentes faciat intelligibiles actu. Hoc autem non potest facere intellectus possibilis: ipse enim magis est in potentia ad intelligibilia quam intelligibilium activus. Necesse est igitur ponere alium intellectum, qui species intelligibiles in potentia faciat intelligibiles actu, sicut lumen facit colores visibiles potentia, esse visibiles actu; & hunc dicimus intellectum agentem: quem ponere non esset necesse, si formae rerum essent intelligibiles actu, sicut Platonici posuerunt.

Sic igitur ad intelligendum primo necessarius est nobis intellectus possibilis, qui est receptivus specierum intelligibilium; secundo intellectus agens, qui facit intelligibilia actu. Cum autem intellectus possibilis jam fuerit per species intelligibiles perfectus, vocatur intellectus in habitu, cum species intelligibiles jam sic habet ut eis possit uti cum voluerit, medio quodam modo inter potentiam puram &

actum completum. Cum vero praedictas species in actu completo haberit, vocatur intellectus in actu. Sic enim actu intelligit res, cum species rei facta fuerit forma intellectus possibilis: propter quod dicitur, quod intellectus in actu est intellectus in actu.

## CAPUT LXXXIV.

Quod anima humana est incorruptibilis.

Necesse est autem secundum praemissa, intellectum quo homo intelligit, incorruptibile esse. Unumquodque enim sic operatur, secundum quod habet esse. Intellectus autem habet operationem in qua non communicat sibi corpus, ut ostensum est: ex quo patet quod est operans per se ipsum. Ergo est substantia subsistens in suo esse. Ostensum est autem supra, quod substantiae intellectuales sunt incorruptibiles. Ergo intellectus quo homo intelligit, est incorruptibilis.

Adhuc. Proprium subjectum generationis, & corruptionis est materia. In tantum igitur unumquodque à corruptione recedit, in quantum recedit à materia: ea enim quae sunt composita ex materia & forma sunt per se corruptibilia: formae autem materiales sunt corruptibiles per accidens, & non per se; formae autem immateriales, quae materiae proportionem excedunt, sunt incorruptibiles omnino. Intellectus autem omnino secundum suam naturam supra materiam elevatur, quod ejus operatio ostendit: non enim intelligimus aliqua nisi per hoc quod ipsa à materia separamus. Est igitur intellectus secundum naturam incorruptibilis.

Item. Corruptio absque contrarietate esse non potest: nihil enim corrumpitur nisi à suo contrario: unde corpora caelestia, in quibus non est contrarietas, sunt incorruptibilia. Sed contrarietas longe est à natura intellectus in tantum quod ea quae secundum se sunt contraria, in intellectu contraria non sunt: est enim contrarietas ratio intelligibilis una, quia per unum intelligitur aliud. Impossibile est igitur quod intellectus sit corruptibilis.

## CAPUT LXXXV.

De unitate intellectus possibilis.

Fortè autem aliquis dicit, quod intellectus quidem incorruptibilis est, sed est unus in omnibus hominibus; & sic quod post corruptionem omnium hominum remanet, non est nisi unus. Quod autem sit unus tantum intellectus in omnibus, multipliciter adstrui potest.

Primo quidem ex parte intelligibilis. Quia si est alius intellectus in me, alius in te, oportebit quod sit alia species intelligibilis in me, & alia in te, & per consequens aliud intellectum quod ego intelligo, & aliud quod tu. Erit ergo intentio intellecta multiplicata secundum numerum individuum, & ita non erit universalis sed individualis. Ex quo videtur sequi quod non sit intellectus in actu, sed in potentia tantum: nam intentiones individuales sunt intelligibiles in potentia, non in actu.

Deinde quia cum ostensum sit, quod intellectus est substantia subsistens in suo esse, substantiae autem intellectuales plures numero non sint in specie una, ut supra etiam ostensum est; sequitur quod si alius est intellectus in me, & alius in te secundum numerum, quod sit etiam alius species; & sic ego, & tu non sumus ejusdem speciei.

Item.

Item. Cum in natura speciei omnia individua communicent, oportet poni aliquid praeter naturam speciei, secundum quod ab invicem individua distinguuntur. Si igitur in omnibus hominibus est unus intellectus secundum speciem, plures autem secundum numerum; oportet ponere aliquid quod faciat numero differre unum intellectum ab alio. Hoc autem non potest esse aliquid quod sit de substantia intellectus, cum intellectus non sit compositus ex materia & forma. Ex quo sequitur quod omnis differentia quae accipi posset secundum id quod est de substantia intellectus, sit differentia formalis, & diversificans speciem. Relinquitur ergo quod intellectus unius hominis non possit esse alius numero ab intellectu alterius, nisi propter diversitatem corporum. Corruptis ergo corporibus diversis, videtur quod non remaneant plures intellectus, sed unum tantum.

Hoc autem quod impossibile sit, evidenter apparet. Ad quod ostendendum, procedendum est sicut proceditur contra negantes principia, ut ponamus aliquid quod omnino negari non possit. Ponamus igitur quod hic homo, puta Socrates, vel Plato, intelligat: quod negare non posset respondens, nisi intelligeret esse negandum. Negando igitur ponit: nam affirmare, & negare intelligentes est. Si autem hic homo intelligit, oportet quod id quod formaliter intelligit, sit forma ejus, quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Illud ergo quo agit agens, est actus ejus, sicut calor quo calidum calefacit, est actus ejus. Intellectus igitur quo homo intelligit, est forma hujus hominis, & eadem ratione illius. Impossibile est autem quod forma eadem numero sit diversorum secundum numerum, quia diversorum secundum numerum non est idem esse; unumquodque autem habet esse per se suam formam. Impossibile est igitur quod intellectus quo homo intelligit, sit unus in omnibus.

Hujus autem rationis difficultatem aliqui cognoscentes, conantur invenire viam evadendi. Dicunt enim, quod intellectus possibilis, de quo supra est habitum, recipit species intelligibiles, quibus fit in actu. Species autem intelligibiles sunt quodammodo in phantasmatis. In quantum igitur species intelligibilis est in intellectu possibili, & in phantasmatis, quae sunt in nobis, in tantum intellectus possibilis continuatur, & unitur nobiscum, ut sic per ipsum intelligere possimus.

Hec autem responsio omnino nulla est. Primo quidem quia species intelligibilis secundum quod est in phantasmatis, est intellecta in potentia tantum; secundum autem quod est in intellectu possibili, est intellecta in actu. Secundum igitur quod est in intellectu possibili, non est in phantasmatis, sed magis à phantasmatis abstracta. Nulla ergo remanet unio intellectus possibilis ad nos. Deinde dato quod sit aliqua unio, non tamen sufficeret ad hoc quod faceret nos intelligentes. Per hoc enim quod species alicujus est in intellectu, non sequitur quod se ipsum intelligat, sed quod intelligatur: non enim lapis intelligit, etiam si ejus species sit in intellectu possibili. Neque igitur per hoc quod species phantasmatum quae sunt in nobis, sunt in intellectu possibili, sequitur quod nos simus intelligentes. Sed magis quod nos simus intellecti, vel potius phantasmata quae sunt in nobis.

Hoc autem evidenter apparet, si quis consideret comparationem quam facit Aristoteles in III. de Anima, dicens, quod intellectus se habet ad phantasmata sicut visus ad colores. Manifestum est autem

quod per hoc quod species colorum, qui sunt in pariete, sunt in visu, non habet paries quod videat, sed magis videatur. Neque ergo etiam ex hoc quod species phantasmatum quae sunt in nobis, sunt in intellectu, sequitur quod nos simus intelligentes, sed quod simus intellecti. Amplius, si nos per intellectum formaliter intelligimus, oportet quod ipsum intelligere intellectus, sit intelligere hominis, sicut eadem est calefactio ignis, & caloris. Si igitur idem est intellectus numero in me, & in te, sequitur de necessitate quod respectu ejusdem intelligibilis sit idem intelligere meum, & tuum, dum scilicet simul aliquid idem intelligimus, quod est impossibile: non enim diversorum operantium potest esse una & eadem numero operatio. Impossibile est igitur quod sit unus intellectus in omnibus. Sequitur ergo quod si intellectus est incorruptibilis, ut ostensum est, quod destructis corporibus remaneant plures intellectus secundum numerum hominum.

Ea vero quae in contrarium obijciuntur, facile est solvere.

Prima enim ratio multipliciter deficit. Primo quidem concedimus idem esse intellectum ab omnibus hominibus: dico autem intellectum id quod est intellectus obiectum; obiectum autem intellectus non est species intelligibilis, sed quidditas rei. Non enim scientiae intellectuales omnes sunt de speciebus intelligibilibus; sed sunt de naturis rerum; sicut etiam obiectum visus est color, non species coloris, quae est in oculo. Quamvis igitur sint plures intellectus diversorum hominum, non tamen est nisi unum intellectum apud omnes, sicut unum coloratum est quod à diversis insipientibus videtur. Secundum quia non est necessarium, si aliquid est individuum, quod sit intellectus in potentia, & non in actu; sed hoc est verum in illis tantum quae individuatur per materiam; oportet enim illud quod est intellectus in actu, esse immateriale. Unde substantiae immateriales, licet sint quaedam individua per se existantia, sunt tamen intellecta in actu; unde & species intelligibiles, quae sunt immateriales, licet sint aliae numero in me, & in te, non propter hoc perdunt quin sint intelligibiles actu; sed intellectus intelligens per eas suum obiectum reflectitur supra se ipsum intelligendo ipsum suum intelligere, & speciem qua intelligit. Deinde considerandum est, quod si ponatur unus intellectus omnium hominum, adhuc est eadem difficultas, quia adhuc remanet multitudinem intellectum, cum sint plures substantiae separatae intelligentes; & ita sequeretur secundum eorum rationem quod intellecta essent secundum numerum diversa, & per consequens individualia, & non intellecta in actu primo. Patet igitur quod praemissa ratio si aliquid necessitatis haberet, auferret pluralitatem intellectum simpliciter, & non solum in hominibus. Unde cum haec conclusio sit falsa, manifestum est quod ratio non ex necessitate concludit.

Secunda ratio solvitur facile, si quis consideret differentiam intellectuales animae ad substantias separatas. Anima enim intellectiva ex natura sua speciei hoc habet ut unatur alicui corpori ut forma, unde & in diffinitione animae cadit corpus; & propter hoc secundum habitudinem ad diversa corpora diversificatur animae secundum numerum, quod est in substantiis separatis.

Ex quo etiam patet qualiter tertia ratio sit solvenda. Non enim anima intellectiva ex natura sua speciei habet corpus partem sui, sed unibilitatem ad ipsum:

nem alterius redditur majus. Melius igitur fuit diversitatem in rebus creatis esse, ut sic plura bona essent, quam quod esset unum tantum genus rerum à Deo productum. Optimi autem est optima adducere. Conveniens igitur fuit Deo quod in rebus diversitatem produceret.

## CAPUT LXXIII.

*De diversitate rerum, gradu, & ordine.*

**O**portuit autem diversitatem in rebus cum ordine quodam institui, ut scilicet quaedam aliis essent potiora. Hoc enim ad abundantiam divinæ bonitatis pertinet, ut suæ bonitatis similitudinem rebus causatis communicet, quantum possibile est. Deus autem non tantum in se bonus est, sed etiam alia in bonitate excellit, & ea ad bonitatem adducit. Ut igitur perfectior esset rerum creaturarum similitudo ad Deum, necessarium fuit, ut quaedam res aliis constituerentur meliores, & ut quaedam in alia agerent, ea ad perfectionem ducendo. Prima autem diversitas rerum principaliter in diversitate formarum consistit. Formalis autem diversitas secundum contrarietatem est. Dividitur enim genus in diversas species differentis contrariis. In contrarietate autem ordinem necesse est esse, nam semper alterum contrarium perfectius est. Oportet igitur rerum diversitatem cum quodam ordine à Deo esse institutam, ut scilicet quaedam sint aliis potiora.

## CAPUT LXXIV.

*Quomodo res creatæ quaedam plus habent de potentia, minus de actu, quaedam è converso.*

**Q**uia vero unumquodque intantum nobile, & perfectum est, inquantum ad divinam similitudinem accedit; Deus autem est actus purus absque potentia permissione; necesse est ea quæ sunt suprema in entibus, magis esse in actu, & minus de potentia habere; quæ autem inferiora sunt, (1) magis in potentia esse. Hoc autem qualiter sit, considerandum est.

Cum enim Deus sit sempiternus, & incommutabilis in suo esse, illa sunt in rebus infima, utpote de similitudine divina minus habentia, quæ sunt generationi, & corruptioni subiecta, quæ quandoque sunt, & quandoque non sunt. Et quia esse sequitur formam rei, sunt quidem huiusmodi quando formam habent, desinunt autem esse quando forma privantur. Oportet igitur in eis esse aliquid quod possit quandoque formam habere, quandoque vero forma privari, quod dicimus materiam. Huiusmodi igitur quæ sunt in rebus infima, oportet esse ex materia & forma composita. Illa vero quæ sunt suprema in entibus creatis, ad similitudinem divini esse maxime accedunt, nec est in eis potentia ad esse, & non esse, sed à Deo per creationem sempiternum esse adeptæ sunt. Cum autem materia hoc ipsum quod est, sit potentia ad esse quod est per formam; huiusmodi entia in quibus non est potentia ad esse, & non esse, non sunt composita ex materia & forma, sed sunt formæ tantum subsistentes in suo esse, quod acceperunt à Deo. Necesse est autem huiusmodi substantias incorporales incorruptibiles esse. In omnibus enim corruptibilibus est potentia ad non esse. In iis autem non est,

(1) Al. magis potentia esse.

ut dictum est. Sunt igitur incorruptibiles.

Item. Nihil corrumpitur nisi per separationem formæ ab ipso, nam esse semper consequitur formam. Huiusmodi autem substantiæ, cum sint formæ subsistentes, non possunt separari à suis formis, & ita esse amittere non possunt. Ergo sunt incorruptibiles.

Sunt autem inter utraque prædictorum quaedam media, in quibus etsi non sit potentia ad esse, & non esse, est tamen in eis potentia ad ubi. Huiusmodi autem sunt corpora celestia: quæ generationi, & corruptioni non subijciuntur, quia in iis contrarietates non inveniuntur; & tamen sunt mutabilia secundum locum: sic autem inveniuntur in aliquibus materia sicut & motus, est enim motus actus existens in potentia. Habent igitur huiusmodi corpora materiam non subiectam generationi, & corruptioni, sed solum loci mutationi.

## CAPUT LXXV.

*Quod quaedam sunt substantiæ intellectuales, quæ immateriales dicuntur.*

**P**rædictas autem substantias, quas immateriales diximus, necesse est etiam intellectuales esse. Ex hoc enim aliquid intellectuale est quod immune est à materia, quod ex ipso intelligendi modo percipi potest. Intelligibile enim in actu, & intellectus in actu sunt unum. Manifestum est autem aliquid esse actu intelligibile per hoc quod est à materia separatum: nam & de rebus materialibus intellectualem cognitionem habere non possumus nisi per abstractionem à materia. Unde oportet idem iudicium de intellectu esse, ut scilicet quæ sunt immateriales, sint intellectuales.

Item. Substantiæ immateriales sunt primæ & supremae in entibus: nam actus naturaliter est prior potentia. Omnibus autem rebus apparet intellectus esse superior: intellectus enim utitur corporalibus quasi instrumentis. Oportet igitur substantias immateriales intellectuales esse.

Adhuc. Quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto magis pertingunt ad similitudinem divinam. Videmus enim res quasdam infimi gradus participare divinam similitudinem quantum ad esse, tantum, velut inanimata; quædam autem quantum ad esse, & vivere, ut plantæ; quædam autem quantum ad sentire, ut animalia: supremus autem modus est per intellectum, & maxime Deo conveniens. Supremæ igitur creaturæ sunt intellectuales: & quia inter cæteras creaturas magis ad Dei similitudinem accedunt, propter hoc dicuntur ad imaginem Dei constitutæ.

## CAPUT LXXVI.

*Quomodo tales substantiæ sunt arbitrio liberæ.*

**P**ER hoc autem ostenditur, quod sunt arbitrio liberæ. Intellectus enim non agit, aut appetit sine iudicio, sicut inanimata; neque est iudicium intellectus ex naturali impetu, sicut in brutis, sed ex propria apprehensione: quia intellectus etiam finem cognoscit, & id quod est ad finem, & habitudinem unius ad alterum: & ideo ipse sui iudicii causa esse potest, quo appetat, & agat aliquid propriæ finem. Liberum autem dicimus quod sui causa est. Appetit igitur, & agit intellectus libero iudicio, quod est esse

se liberum arbitrio. Supremæ igitur substantiæ sunt arbitrio liberæ.

Adhuc. Liberum est quod non est obligatum ad aliquid unum determinatum. Appetitus autem substantiæ intellectivæ non est obligatus ad aliquid unum determinatum bonum: sequitur enim apprehensionem intellectus, quæ est de bono universaliter. Igitur appetitus substantiæ intellectivæ est liber, utpote communiter se habens ad quodcumque bonum.

## CAPUT LXXVII.

*Quod in eis est ordo, & gradus secundum perfectionem naturæ.*

**S**icut autem hæc substantiæ intelligentes quodam gradu aliis substantiis præponuntur, ita etiam ipsas substantias necesse est aliquibus gradibus ab invicem distare. Non enim ab invicem differre possunt materiali differentia, cum materia careant: unde si in eis est pluralitas, necesse est eam per distinctionem formalem causari, quæ diversitatem speciei constituit. In quibuscumque autem est speciei diversitatem accipere, necesse est in eis gradum quemdam, & ordinem considerare: cuius ratio est, quia sicut in numeris additio, vel subtractio unitatis speciem variat, ita per additionem, & subtractionem differentiarum res naturales specie differentes inveniuntur; sicut quod est animatum tantum, ab eo differt quod est inanimatum, & sensibile; & quod est animatum, & sensibile tantum, ad eo quod est animatum, sensibile, & rationale. Necesse est igitur prædictas immateriales substantias secundum quosdam gradus, & ordines esse distinctas.

## CAPUT LXXVIII.

*Qualiter est in eis ordo, & gradus in intelligendo.*

**E**T quia secundum modum substantiæ rei est modus operationis, necesse est quod superiores earum nobilius intelligant, utpote formas intelligibiles, & virtutes magis universales, & magis unitas habentes; inferiores autem esse debiliores in intelligendo, & habere formas magis multiplicatas, & minus universales.

## CAPUT LXXIX.

*Quod substantia per quam homo intelligit, est infima in genere substantiarum intellectualium.*

**C**UM autem non sit in rebus infinitum procedere, sicut est invenire supremam in prædictis substantiis, quæ propinquissime accedit ad Deum, ita necesse est inveniri infimam, quæ maxime appropinquat materiæ corporali: & hoc quidem taliter potest esse manifestum. Intelligere enim homini supra alia animalia convenit. Manifestum est enim quod homo solus universalis considerat, & habitudines rerum, & res immateriales, quæ solum intelligendo percipiuntur. Impossibile est autem quod intelligere sit actus exercitus per organum corporale, sicut visio exercetur per oculum. Necesse est enim quod omne instrumentum virtutis cognoscitive careat illo genere rerum quod per ipsum cognoscitur, sicut pupilla caret coloribus ex sua natura: sic enim cognoscuntur colores, inquantum colorum species recipiuntur in pupilla; recipiens autem oportet esse denudatum ab

eo quod recipitur. Intellectus autem cognoscitivus est omnium naturarum sensibilium. Si igitur cognosceret per organum corporale, oporteret illum organum esse denudatum ab omni natura sensibili; quod est impossibile.

Item. Omnis ratio cognoscitiva eo modo cognoscitur quo species cogniti est apud ipsam, nam hæc est sibi principium cognoscendi. Intellectus autem cognoscit res immaterialiter, etiam eas quæ in sua natura sunt materiales, abstractendo formam universalem à materialibus conditionibus individuans. Impossibile est ergo quod species rei cognita sit in intellectu materialiter: ergo non recipitur in organo corporali, nam omne organum corporale est materiale.

Idem etiam apparet ex hoc quod sensus debilitatur, & corrumpitur ab excellentibus sensibilibus, sicut auditus à magnis sonis, & visus à rebus valde fulgidis; quod accidit, quia solvitur organi harmonia. Intellectus autem magis roboratur ex excellentia intelligibilium: nam qui intelligit altiora intelligibilium, non minus potest intelligere alia, sed magis. Si igitur homo invenitur intelligens, & intelligere hominis non sit per organum corporale; oportet quod sit aliqua substantia incorporea, per quam homo intelligat. Nam quod per se potest operari sine corpore, etiam eius substantia non dependet à corpore: omnes enim virtutes, & formæ quæ per se subsistere non possunt sine corpore, operationem habere non possunt sine corpore: non enim calor per se calefacit, sed corpus per calorem. Hæc igitur substantia incorporea per quam homo intelligit, est infima in genere substantiarum intellectualium, & maxime materiæ propinqua.

## CAPUT LXXX.

*De differentia intellectus, & modo intelligendi.*

**C**UM autem esse intelligibile sit supra esse sensibile, sicut intellectus supra sensum; ea autem quæ sunt inferiora in entibus, imitantur, ut possunt, superiora, sicut corpora generabilia, & corruptibilia imitantur aliquo modo circulationem celestium corporum: necesse est & sensibilia intelligibilibus suo modo assimilari; & sic ex similitudine sensibilibus utcumque possumus devenire in notitiam intelligibilium. Est autem in sensibilibus aliquid quasi supremum, quod est actus, scilicet forma & aliquid infimum, quod est potentia tantum, scilicet materia; & aliquid medium, scilicet compositum ex materia & forma. Sic etiam in esse intelligibili considerandum est: nam supremum intelligibile, quod est Deus, est actus purus; substantiæ vero intellectuales alia sunt habentes aliquid de actu, & de potentia secundum esse intelligibile; infima vero intellectualium substantiarum, per quam homo intelligit, est quasi in potentia tantum in esse intelligibili. Hinc etiam attestatur quod homo invenitur à principio potentia tantum intelligens, & postmodum paulatim reducitur in actum: & inde est quod id per quod homo intelligit, vocatur intellectus possibilis.

## CAPUT LXXXI.

*Quod intellectus possibilis in homine accipit formas intelligibiles à rebus sensibilibus.*

**Q**uia vero, ut dictum est, quanto substantia intellectualis est altior, tanto formas intelligibiles universales habet; consequens est ut intellectus hu-

consideretur in animali quod habet vitam plantæ, hoc est quodammodo materiale respectu ejus quod pertinet ad vitam sensitivam, quæ est propria animali. Genus autem non est materia, non enim predicatur de toto; sed est aliquid à materia sumptum: denominationis enim rei ab eo quod est materiale in ipsa, est genus ejus, & per eundem modum differentia sumitur à forma. Et propter hoc corpus vivum, seu animatum, est genus animalis, sensibile autem differentia constitutiva ipsius; & similiter animal est genus hominis, & rationale differentia constitutiva ejus. Quia igitur forma superioris gradus habet in se omnes perfectiones inferioris gradus, non est alia forma secundum rem, à qua sumitur genus, & à qua sumitur differentia; sed ab eadem forma, secundum quod habet inferioris gradus perfectionem, sumitur genus; secundum vero quod habet perfectionem superioris gradus, sumitur ab ea differentia.

Et sic patet quod quavis animal sit genus hominis, & rationale sit differentia constitutiva ejus, non tamen oportet quod sit in homine alia anima sensitiva, & alia intellectiva, ut prima ratio objicibat.

Per eadem autem apparet solutio secundæ rationis. Dicitur enim, quod forma superioris speciei comprehendit in se omnes inferiorum graduum perfectiones. Considerandum est autem, quod tanto species materialis est altior, quanto minus fuerit materie subjecta; & sic oportet quod quanto aliqua forma est nobilior, tanto magis super materiam elevetur: unde anima humana, quæ est nobilissima materialium formarum, ad summum elevationis gradum pertingit, ut scilicet habeat operationem absque communicatione materie corporalis; tamen quia eadem anima inferiorum graduum perfectiones comprehendit, habet nihilominus & operationes in quibus communicat materia corporalis. Manifestum est autem quod operatio procedit à re secundum ejus virtutem. Oportet igitur quod anima humana habeat aliquas vires, sive potentias, quæ sunt principia operationum quæ exercentur per corpus, & has oportet esse actus aliquorum partium corporis; & hujusmodi sunt potentia vegetativæ, & sensitivæ partium. Habet etiam aliquas potentias quæ sunt principia operationum quæ sine corpore exercentur; & hujusmodi sunt intellectivæ partium potentia, quæ non sunt actus aliquorum organorum. Et ideo intellectus tam possibilis, quam agens dicitur separatus, quia non habent organa quorum sunt actus, sicut visus, & auditus, sed sunt tantum in anima, quæ est corporis forma. Unde non oportet propter hoc quod intellectus dicitur separatus, & caret organo corporali, non autem sensus, quod alia sit anima intellectiva, & sensitiva in homine.

Ex quo etiam patet quod nec ex hoc cogimur ponere aliam animam intellectivam, & aliam sensitivam in homine, quia anima sensitiva est corruptibilis, intellectiva incorruptibilis, ut alia ratio procedebat. Esse enim incorruptibile, competit intellectivæ parti in quantum est separata. Sicut igitur in eadem essentia animæ fundantur potentia quæ sunt separata, ut dictum est, & non separata; ita nihil prohibet quasdam potentiarum animæ simul cum corpore deficere, quasdam autem incorruptibiles esse.

Secundum etiam prædicta patet solutio quartæ objectionis. Nam omnis motus naturalis paulatim ex imperfecto ad perfectum procedit; quod tamen aliter accidit in alteratione, & generatione. Nam eadem qualitas suscipit magis & minus: & ideo alteratio, quæ est motus in qualitate una, & continua existens, de po-

tentia ad actum procedit, de imperfecto ad perfectum. Forma vero substantialis non recipit magis & minus, quia esse substantiale uniuscujusque est indivisibiliter se habens. Unde naturalis generatio non procedit continue per multa media de imperfecto ad perfectum, sed oportet esse ad singulos gradus perfectionis novam generationem, & corruptionem. Sic igitur in generatione hominis conceptum quidem primo vivit vita plantæ per animam vegetabilem; deinde remota hac forma per corruptionem, acquirit quædam alia generatio animam sensibilem, & vivit vita animalis; deinde remota hac anima per corruptionem, introducitur forma ultima, & completa, quæ est anima rationalis, comprehendens in se quidquid perfectionis in precedentibus formis erat.

## CAPUT XXIII.

*De productione animæ rationalis, quod non sit ex traditione.*

HÆC autem ultima, & completa forma, scilicet anima rationalis, non educitur in esse à virtute quæ est in semine, sed à superiori agente. Virtus enim quæ est in semine, est virtus corporis cuiusdam. Anima autem rationalis excedit omnem corporis naturam, & virtutem, cum ad ejus intellectivalem operationem nullum corpus pertingere possit. Cum igitur nihil agat ultra suam speciem, eo quod agens est nobilior patiente, & faciens factio; impossibile est quod virtus alicujus corporis producat animam rationalem: neque igitur virtus quæ est in semine.

Adhuc. Secundum quod unumquodque habet esse de novo, sic de novo competit ei fieri: nam ejus est fieri cuius est & esse, ad hoc enim aliquid fit ut sit. Eis igitur quæ secundum se habent esse, competit per se fieri, sicut rebus subsistentibus; eis autem quæ per se non habent esse, non competit per se fieri, sicut accidentibus, & formis materialibus. Anima autem rationalis secundum se habet esse, quia secundum se habet operationem, ut ex dictis patet. Anima igitur rationalis secundum se competit fieri. Cum igitur non sit composita ex materia & forma, ut supra ostensum est, sequitur quod non possit educi in esse nisi per creationem. Solius autem Dei est creare, ut supra ostensum est. A solo igitur Deo anima rationalis in esse producitur.

Hoc etiam rationabiliter accidit. Videmus enim in artibus ad invicem ordinatis, quod suprema ars inducit ultimam formam, artes autem inferiores disponunt materiam ad ultimam formam. Manifestum est autem quod anima rationalis est ultima, & perfectissima forma, quam potest consequi materia generabilium, & corruptibilium. Convenienter igitur naturalia agentia in inferiora causant precedentes dispositiones, & formas; supremum vero agens, scilicet Deus, causat ultimam formam, quæ est anima rationalis.

## CAPUT XXIV.

*Quod anima rationalis non est de substantia Dei.*

NON tamen credendum est animam rationalem esse de substantia Dei, secundum quorundam errorem. Ostensum est enim supra, quod Deus simplex, & indivisibilis est. Non igitur animam rationalem corpori unit, quasi eamdem à sua substantia separando.

Item.

Item. Ostensum est supra, quod impossibile est Deum esse formam alicujus corporis. Anima autem rationalis unitur corpori ut forma. Non igitur est de substantia Dei.

Adhuc. Ostensum est super, quod Deus non movetur neque per se, neque per accedens; ejus contrarium in anima rationali apparet, mutatur enim de ignorantia ad scientiam, & de vitio ad virtutes. Non est igitur de substantia Dei.

## CAPUT XXV.

*Quod illa quæ dicuntur inesse à virtute extrinseca, sunt immediate à Deo.*

EX his autem quæ supra ostensa sunt, ex necessitate concluditur, quod illa quæ non possunt produci in esse nisi per creationem, à Deo immediate sint. Manifestum est autem quod corpora celestia non possunt produci in esse nisi per creationem. Non enim potest dici, quod ex materia aliqua præjacenti sunt facta, quia sic essent generabilia, & corruptibilia, & contrarietati subjecta, quod eis non competit, ut motus eorum declaratur: moventur enim circulariter; motus autem circularis non habet contrarium. Relinquitur igitur quod corpora celestia sint immediate in esse à Deo producta. Similiter etiam elementa secundum se tota non sunt ex aliqua materia præjacenti: quia illud quod præxisteret, haberet aliquam formam; & sic oporteret quod aliquid corpus aliud ab elementis esset prius eis in ordine causæ materialis. Si tamen materia præexistens elementis haberet formam aliam, oporteret quod unum eorum esset alius prius in eodem ordine, si materia præcedens formam elementis haberet. Oportet igitur etiam ipsa elementa immediate esse à Deo producta. Multo igitur magis impossibile est substantias incorporeas, & invisibiles ab aliquo alio creati: omnes enim hujusmodi substantiæ immateriales sunt. Non enim potest esse materia nisi dimensionibus subjecta secundum quam materia distinguitur, ut ex una materia fieri possint. Unde impossibile est quod ex materia præjacenti causentur. Relinquitur igitur quod per creationem solum à Deo producantur in esse: & propter hoc fides catholica confitetur Deum esse creatorem cæli, & terræ, & omnium visibilium, nec non etiam invisibilium.

## CAPUT XXVI.

*Quod Deus non agit naturali necessitate, sed à voluntate.*

EX hoc autem ostenditur quod Deus res in esse produxerit non naturali necessitate, sed voluntate. Ab uno enim naturali agente non est immediate nisi unum; agens autem voluntarium diversa producere potest: quod ideo est, quia omne agens agit per suam formam. Forma autem naturalis, per quam naturaliter aliquid agit, unius una est; formæ autem intellectivæ, per quas aliquid voluntate agit, sunt plures. Cum igitur à Deo immediate plura producantur in esse, ut jam ostensum est, manifestum est quod Deus in esse res produxit voluntate, & non naturali necessitate.

Adhuc. Agens per intellectum, & voluntatem est prius in ordine agentium agente per necessitatem naturæ: nam agens per voluntatem præstituit sibi finem propter quem agit; agens autem naturale

agit propter finem sibi alio præstitutum. Manifestum est autem ex præmissis, Deum esse primum agens. Est igitur agens per voluntatem, & non per necessitatem naturæ.

Item. Ostensum est in superioribus, Deum esse infinite virtutis. Non igitur determinatur ad hunc effectum vel illum, sed indeterminate se habet ad omnes. Quod autem indeterminate se habet ad diversos effectus, determinatur ad unum producendum per desiderium, vel per determinationem voluntatis; sicut homo qui potest ambulare, & non ambulare, quando vult, ambulat. Oportet igitur quod effectus à Deo procedat secundum determinationem voluntatis. Non igitur agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem. Inde est quod fides catholica Deum omnipotentem non solum creatorem, sed etiam factorem nominat: nam facere proprie est artificis, qui per voluntatem operatur. Et quia omne agens voluntarium, per conceptionem sui intellectus agit, quæ verbum ipsius dicitur, ut supra ostensum est; verbum autem Dei filius est: ideo fides catholica confitetur de filio, quod per eum omnia facta sunt.

## CAPUT XXVII.

*Quod Deus in sua actione est immutabilis.*

EX hoc autem quod voluntate res in esse producit, manifestum est quod absque sui mutatione res de novo in esse producere potest. Hæc est enim differentia inter agens naturale, & agens voluntarium, quod agens naturale eodem modo agit quamdiu eodem modo se habet, eo quod quale est, talia agit; agens autem voluntarium agit qualia vult. Potest autem contingere absque mutatione quod velit nunc agere, & prius non agere. Nihil enim prohibet adesse alicui voluntatem de operando in posterum, etiam quando non operatur, absque sui mutatione. Ita absque Dei mutatione contingere potest quod Deus, quam vis sit æternus, res in esse produxerit non ab æterno.

## CAPUT XXVIII.

*Ratio probans motum ab æterno fuisse, & solutio ejus.*

VIDetur autem quod si Deus voluntate æterna, & immutabiliter novum effectum producere possit, tamen oportet quod novum effectum aliquis motus præcedat. Non enim videmus quod voluntas illud quod vult facere, retardet, nisi propter aliquid quod nunc est, & cessat in posterius, vel quod non est, & expectatur futurum; sicut homo in æstate habet voluntatem ut induat se aliquo indumento; quod tamen ad præsens induere non vult, sed in futurum, quia nunc est calor, qui cessabit frigore adveniente in posterum. Si igitur Deus ab æterno voluit aliquem effectum producere, & non ab æterno produxit, videtur quod vel aliquid expectaretur futurum, quod nondum erat, vel esset aliud auferendum, quod tunc erat. Neurum autem horum sine motu contingere potest. Videtur igitur quod à voluntate præcedente non possit effectus aliquis produci in posterum nisi aliquo motu præcedente: & sic si voluntas Dei fuit æterna de rerum productione, & res non sunt ab æterno productæ, oportet quod earum productionem præcedat motus, & per consequens mobilia: quæ si à Deo producta sunt, & non ab æterno, iterum oportet præexistere alios motus, & mobilia usque in infinitum.

Hujus autem objectionis solutio ræcie potest perpendi, si quis differentiam consideret universalis, & particularis agens. Nam agens particulare habet actionem proportionatam regulæ, & mensuræ, quam agens universale præstituit: quod quidem in civibus apparet. Nam legislator proponit legem quasi regulam, & mensuram, secundum quam judicari oportet ab aliquo particulari iudice. Tempus autem est mensura actionum quæ fiunt in tempore. Agens enim particulare habet actionem temporis proportionatam, ut scilicet nunc, & non prius agat propter aliquam determinatam rationem. Agens autem universale, quod Deus est hujusmodi mensuram, quæ tempus est, instituit, & secundum suam voluntatem. Inter res igitur productas à Deo etiam tempus est. Sicut igitur talis est unicusquisque rei quantitas, & mensura, qualem Deus ei tribuere voluit; & talis est quantitas temporis, qualem ei Deus dare voluit, ut scilicet tempus, & ea quæ sunt in tempore tunc inciperent quando Deus ea esse voluit. Objectionem autem præmissa procedit de agente quod præsupponit tempus, & agit in tempore, non autem instituit tempus. Quæstio ergo quæ quæritur, quare voluntas æterna producit effectum nunc, & non prius, præsupponit tempus præexistens; nam nunc & prius partes sunt temporis. Circa universalem igitur rerum productionem, inter quas etiam consideratur tempus, non est quærendum quare nunc, & non prius; sed quare hujus temporis voluit esse mensuram, quod ex divina voluntate dependet, cui indifferens est vel hanc quantitatem, vel aliam temporis assignare. Quod quidem & circa quantitatem dimensionum mundi considerari potest. Non enim quæritur quare Deus corporalem mundum in tali situ constituit, & non supra, vel subius, vel secundum aliam positionis differentiam, quia non est locus extra mundum, sed hoc ex divina voluntate provenit quod talem quantitatem mundi corporali tribueret, ut nihil ejus esset extra hunc situm secundum quamcumque positionis differentiam. Licet autem ante mundum tempus non fuerit, nec extra mundum sit locus; utitur tamen tali modo loquendi; ut si dicamus, quod antequam mundus esset, nihil erat nisi Deus, & quod extra mundum non est aliquid corpus, non intelligentes per ante, & extra, tempus, aut locum nisi secundum imaginationem tantum.

## CAPUT XCIX.

*Rationes ostendentes, quod est necessarium materiam ab æterno creationem mundi præcessisse, & solutiones earum.*

Videtur autem quod etsi rerum perfectarum productio ab æterno non fuerit, quod materiam necesse sit ab æterno fuisse. Omne enim quod habet esse post non esse, mutatur de non esse ad esse. Si igitur res create, ut puta cæelum, & terra, & alia hujusmodi, ab æterno non fuerint, sed inciperent esse postquam non fuerant; necesse est dicere eas mutatas esse de non esse ad esse. Omnis autem mutatio, & motus subjectum aliquod habet: est enim motus actus existentis in potentia; subjectum autem mutationis, per quam aliqua res in esse producit, non est ipsa res producta, hoc enim est terminus motus; non est autem idem motus terminus, & subjectum; sed subjectum prædictæ mutationis est id quo res producit, quod materia dicitur. Videtur ergo, si res in esse producta sint post-

quam non fuerant, quod oporteat eis materiam præexistisse: quæ si iterum producta est postquam non fuerat, oportet quod habeat aliam materiam præcedentem. Non autem esse procedere in infinitum. Relinquitur igitur quod oportet devenire ad aliquam materiam æternam, quæ non sit producta postquam non fuerat.

Item. Si mundus incepit postquam non fuerat, antequam mundus esset, aut erat possibile mundum esse, vel fieri, aut non possibile. Si autem non possibile erat esse, vel fieri; ergo ab æquipollenti impossibile erat mundum esse, vel fieri. Quod autem impossibile est fieri, necesse est non fieri. Necesse est igitur mundum non esse factum. Quod cum manifeste sit falsum, necesse est dicere, quod si mundus incepit esse postquam non fuerat, quod possibile erat antequam esset, ipsum esse, vel fieri. Erat igitur aliquid in potentia ad fieri, & esse mundi. Quod autem est in potentia ad fieri, & esse alicujus, est materia ejus, sicut lignum se habet ad scannum. Sic igitur videtur quod necesse est materiam semper fuisse, etiam si mundus semper non fuit.

Sed cum ostensum sit supra, quod etiam materia non est nisi à Deo, pari ratione fides catholica non confitetur materiam esse æternam, sicut nec mundum æternum. Oportet enim hoc modo exprimi in ipsis rebus causalitatem divinam, ut res ab eo productæ esse inciperent, postquam non fuerunt. Hoc enim evidenter & manifeste ostendit eas non se ipsis esse, sed ab æterno auctore. Non autem præmissis rationibus arctamur ad ponendum æternitatem materiæ; non enim universalis rerum productio proprie mutatio dici potest. In nulla enim mutatione subjectum mutationis per mutationem producit, quia non est idem subjectum mutationis, & terminus, ut dictum est. Cum igitur universalis productio rerum à Deo, quæ creatio dicitur, se extendat ad omnia quæ sunt in re, hujusmodi productio rationem mutationis proprie habere non potest, etiam si res create producantur in esse postquam non fuerant. Esse enim post non esse non sufficit ad veram rationem mutationis, nisi supponatur quod subjectum nunc sit sub privatione, & tunc sub forma: unde in quibusdam invenitur hoc post illud, in quibus proprie ratio motus, aut mutationis non est, sicut cum dicitur quod ex die fit nox. Sic igitur etsi mundus esse incepit postquam non fuerat, non oportet quod hoc per aliquam mutationem sit factum, sed per creationem, quæ vere mutatio non est, sed quædam relatio rei creatæ, à creatore secundum suum esse dependentis, cum ordine ad non esse præcedens. In omni enim mutatione oportet esse aliquid idem, aliter & aliter se habens, ut pote quod nunc sit sub uno extremo, & postmodum sub alio: quod quidem in creatione secundum rei veritatem non invenitur, sed solum secundum imaginationem, prout imaginatur unam & eandem rem prius non fuisse, & postmodum esse: & sic secundum quamdam similitudinem creatio mutatio dici potest.

Similiter etiam secunda obiectio non cogit. Licet enim verum sit dicere, quod antequam mundus esset, possibile erat mundum esse, vel fieri; non tamen oportet hoc secundum aliquam potentiam dici. Dicitur enim possibile in enuntiatibus quod significat aliquem modum veritatis, quod scilicet neque est necessarium, neque impossibile: unde hujusmodi possibile non secundum aliquam potentiam dicitur, ut Philosophus docet in VII. Metaphysic. Si au-

## CAPUT CII.

*Quod divina assimilatio est causa diversitatis in rebus.*

EX hoc igitur accipienda est ratio diversitatis, & distinctionis in rebus. Quia enim divinam bonitatem perfecte representari impossibile fuit propter distantiam unicusquisque creaturæ à Deo, necessarium fuit ut representaretur per multa, ut quod deest ex uno, suppleretur ex alio. Nam & in conclusionibus syllogisticis quando per unum medium non sufficienter demonstratur conclusio, oportet media multiplicari ad conclusionis manifestationem, ut in syllogismis dialecticis accidit. Nec tota tamen universalitas creaturarum perfecte divinam bonitatem representat per æquiparantiam, sed secundum perfectionem creaturæ possibilem.

Item. Illud quod inest causæ universali simpliciter, & unite, invenitur in effectibus multipliciter, & distincte: nobilissimum est enim aliquid in causa quam in effectibus. Divina autem bonitas una & simplex principium est & radix totius bonitatis quæ in creaturis invenitur. Necesse est igitur sic creaturas divinæ bonitati assimilari sicut multa, & indistincta assimilantur uni, & simplici. Sic igitur multitudo, & distinctio provenit in rebus non casualiter, aut fortuito, sicut nec rerum productio est à casu, vel à fortuna, sed propter finem. Ex eodem enim principio est esse, & unitas, & multitudo in rebus. Neque enim distinctio rerum causatur ex materia: nam prima rerum institutio est per creationem, quæ materiam non requirit. Similiter quæ solum ex necessitate materiæ proveniunt, casualia esse videntur. Similiter autem neque multitudo in rebus causatur propter ordinem mediorum agentium, prout quod ab uno primo simplici procedere immediate non potuerit nisi unum, distans tamen à primo in simplicitate, ita quod ex eo jam procedere potuerit multitudo, & sic deinceps quanto magis à primo simplici receditur, tanto numerosior multitudo invenitur; ut aliqui posuerunt. Jam enim ostensum est, quod plura sunt quæ in esse prodire non potuerunt nisi per creationem, quæ solius Dei est, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod ab ipso Deo sunt plura immediate creata. Manifestum est etiam quod secundum hanc positionem, rerum multitudo, & distinctio casualis esset, quasi non intenta à primo agente. Est enim multitudo rerum, & distinctio ab intellectu divino excogitata, & instituta in rebus ad hoc quod diversimode divina bonitas à rebus creatis representetur, & eam secundum diversos gradus diversa participarent, ut sic ex ipso diversarum rerum ordine quædam pulchritudo resulteret in rebus, quæ divinam sapientiam commendaret.

## CAPUT CIII.

*Quod non solum divina bonitas est causa rerum, sed etiam omnis motus & operationis.*

NON solum autem institutionis rerum finis est divina bonitas, sed etiam omnis operationis, & motus creaturæ cujuslibet necesse est divinam bonitatem finem esse. Unumquodque enim quale est, talia agit, sicut calidum calefacit. Quælibet autem res creata secundum suam formam similitudinem quamdam participat divinæ bonitatis, ut ostensum est. Ergo & omnis actio, & motus creaturæ cujuslibet in di-

autem secundum aliquam potentiam dicitur possibile mundum esse, non est necessarium quod dicatur secundum potentiam passivam, sed secundum potentiam activam: ut quod dicitur, quod mundum possibile fuit esse antequam esset, sic intelligitur quod Deus potuit mundum in esse producere antequam produceret: unde non cogitur ponere materiam præexistisse mundo. Sic ergo fides catholica nihil Deo coæternum ponit, & propter hoc creatorem, & factorem omnium visibilium, & invisibilium constituit.

## CAPUT C.

*Quod Deus operatur omnia propter finem.*

QUoniam autem supra ostensum est, quod Deus res in esse produxit non per necessitatem naturæ, sed per intellectum, & voluntatem; omne autem tale agens agit propter finem, operativi enim intellectus finis principium est: necesse est igitur omnia quæ à Deo sunt facta, propter finem esse.

Adhuc. Productio rerum à Deo optime facta est: optimi enim est optime facere unumquodque. Melius est autem fieri aliquid propter finem quam absque finis intentione: ex fine enim est ratio boni in his quæ fiunt. Sunt igitur res à Deo factæ propter finem.

Hujus etiam signum apparet in his quæ à natura aguntur, quorum nihil in vanum est, sed propter finem unumquodque. Inconveniens autem dicere est, magis ordinata esse quæ fiunt à natura quam ipsa institutio naturæ à primo agente, cum totus ordo naturæ exinde derivetur. Manifestum est igitur res à Deo productas esse propter finem.

## CAPUT CI.

*Quod ultimum finis omnium est divina bonitas.*

OPortet autem ultimum finem rerum divinam bonitatem esse. Rerum enim factarum ab aliquo agente per voluntatem, ultimus finis est quod est primo & per se voluit ab agente, & propter hoc agit agens omne quod agit. Primum autem volitum divinæ voluntatis est ejus bonitas, ut ex superioribus patet. Necesse est igitur omnium rerum factarum à Deo, ultimum finem divinam bonitatem esse.

Item. Finis generationis unicusquisque rei generatæ est forma ejusdem, hac enim adepta generatio quiescit: unumquodque enim generatum, sive per artem, sive per naturam, secundum suam formam similitur aliquid modo agenti, nam omne agens agit aliquid sibi simile: domus enim quæ est in materia, procedit à domo quæ est in mente artificis: in naturalibus etiam homo generat hominem; & si aliquid sit genitum, vel factum secundum naturam, quod non sit simile generanti secundum speciem, similitur tamen suis agentibus sicut imperfectum perfectio. Ex hoc enim contingit quod generatum generanti secundum speciem non similitur, quia ad ejus perfectam similitudinem non possit pervenire, sed aliquid eam imperfecte participat, sicut animalia, & plantæ quæ generantur ex virtute Solis. Omnium igitur quæ fiunt, finis generationis, sive perfectio est forma facientis, vel generantis, ut scilicet ad ejus similitudinem perveniant. Forma autem primi agentis, scilicet Dei, non est aliud quam ejus bonitas. Propter hoc igitur omnia facta sunt ut divinæ bonitati assimilentur.

divinam bonitatem ordinatur sicut in finem.

Præterea. Omnis motus, & operatio rei cuiuslibet in aliquid perfectum tendere videtur. Perfectum autem habet rationem boni: perfectio enim cuiuslibet rei est bonitas eius. Omnis igitur motus, & actio rei cuiuslibet ad bonum tendit. Bonum autem quodlibet est similitudo quædam summi boni, sicut & ens quodlibet est similitudo primi entis. Igitur motus, & actio cuiuslibet rei tendit in assimilationem bonitatis divinæ.

Præterea. Si sint multa agentia ordinem habentia, necesse est quod omnium agentium actiones, & motus ordinentur in bonum primi agentis sicut in finem ultimum. Cum enim à superiori agente inferiora agentia moveantur, & omne movens moveat ad finem proprium, oportet quod actiones, & motus inferiorum agentium tendant in finem primi agentis; sicut in exercitum omnium ordinem actiones ordinantur sicut in ultimum ad victoriam, quæ est finis ducis. Ostensum est autem supra, quod primum movens, & agens est Deus; finis autem ejus non est aliud quam sua bonitas, ut etiam supra ostensum est. Necesse est igitur quod omnes actiones, & motus quarumcumque creaturarum sint proprie divinam bonitatem, non quidem causandam, neque (1) agendam, sed suo modo acquirendam, participando (2) siquidem aliquam similitudinem ejus. Divine autem bonitatis similitudinem res creatæ per suas operationes diversimode consequuntur, sicut & diversimode secundum suum esse ipsam representant, unumquodque enim operatur secundum quod est. Quia igitur omnibus creaturis commune est ut divinam bonitatem representent inquantum sunt, ita omnibus commune est ut per operationes suas consequantur divinam similitudinem in conservatione sui esse, & communicatione sui esse ad alterum. Unaqueque enim creatura in sua operatione primo quidem se in esse perfectio secundum quod est possibile, conservare nititur, in quo suo modo tendit in similitudinem divinæ perpetuitatis; secundo vero per suam operationem unaqueque creatura suum esse perfectum alteri communicare conatur secundum suum modum, & per hoc tendit in similitudinem divinæ causalitatis. Sed creatura rationalis per suam operationem tendit in divinam similitudinem singulari quodam modo præ cæteris, sicut & præ cæteris creaturis nobilissimum esse habet: esse enim creaturarum cæterarum, cum sit per materiam constructum, est finitum, ut infinitatem non habeat nec actu, nec potentia. Omnis vero natura rationalis infinitatem habet vel actu, vel potentia, secundum quod intellectus continet in se intelligibilia. In nobis igitur intellectualis natura in suo primo esse considerata est in potentia ad sua intelligibilia, quæ cum sint infinita, infinitatem quandam habent in potentia. Unde intellectus est species specierum, quia non habet tantum speciem determinatam ad unum, ut lapis, sed speciem omnium specierum capacem. Natura vero intellectualis in Deo infinita est in actu, utpote in se præhabens totius entis perfectionem, ut supra ostensum est. Creatura vero aliæ intellectuales medio modo se habent inter potentiam & actum. Tendit igitur intellectualis creatura per suam operationem in divinam similitudinem, non in hoc solum quod se in esse conservet, vel suum esse quodammodo communicando multiplicet, sed ut in se habeat actu quod per naturam in potentia habet. Est igitur finis intellectualis creaturæ, quem per suam operationem consequi-

(1) Al. agendam. (2) Al. scilicet ?

tur, ut intellectus ejus totaliter efficiatur in actu secundum omnia intelligibilia, quæ in potentia habet: secundum hoc enim maxime Deo similis erit.

## CAPUT CIV.

*De duplici potentia, & cui in rebus respondet duplex intellectus, & quis sit finis intellectualis creaturæ.*

EST autem aliquid in potentia dupliciter: uno modo naturaliter, respectu eorum scilicet quæ per agens naturale possunt reduci in actum; alio modo respectu eorum quæ reduci non possunt in actum per agens naturæ, sed per aliquid aliud agens: quod quidem in rebus corporalibus apparet. Quod enim ex puero fiat vir, est in potentia naturali, vel quod ex semine fiat animal; sed quod ex ligno fiat scamnum, vel ex cæco fiat videns, non est in potentia naturali. Sic autem & circa intellectum nostrum accidit. Est enim intellectus noster in potentia naturali respectu quorundam intelligibilium, quæ scilicet reduci possunt in actum per intellectum agentem, qui est principium innatum nobis, ut per ipsum efficiamur intelligentes in actu. Est autem impossibile nos ultimum finem consequi per hoc quod intellectus noster sic reducatur in actum: nam virtus intellectus agentis est ut phantasmata, quæ sunt intelligibilia in potentia, faciat intelligibilia in actu, ut ex superioribus patet. Phantasmata autem sunt accepta per sensum. Per intellectum igitur agentem intellectus noster in actu reducitur respectu horum intelligibilium tantum in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Impossibile est autem in tali cognitione ultimum hominis finem consistere. Nam ultimo fine adepto desiderium naturale quiescit. Quorumcumque autem aliqui proficiant intelligendo secundum prædictum modum cognitionis quo à sensu scientiam percipiunt, adhuc remanet naturale desiderium ad alia cognoscenda: multa enim sunt ad quæ sensus pertingere non potest, de quibus per sensibilia non nisi modicam notitiam accipere possumus, ut forte sciamus de eis quod sint, non autem quid sint, eo quod substantiarum immaterialium quidditates aliter generis sunt à quidditatibus rerum sensibilium, & eas quasi disproportionabiliter transcendent. Circa ea etiam quæ sub sensum cadunt, multa sunt quorum rationem cognoscere per certitudinem non possumus; sed quorumdam quidem nullo modo, quorumdam vero debilitate. Unde semper remanet naturale desiderium respectu perfectioris cognitionis. Impossibile est autem naturale desiderium esse vanum. Consequitur igitur ultimum finem in hoc quod intellectus noster fiat in actu, aliquo sublimiori agente quam sit agens nobis connaturale, quod quiescere faciat desiderium quod nobis inest naturaliter ad sciendum. Tale est autem in nobis sciendi desiderium, ut cognoscens effectum, desideremus cognoscere causam, & in quacumque re cognitis quibuscumque ejus circumstantiis, non quiescit nostrum desiderium, quousque ejus essentiam cognoscamus. Non igitur naturale desiderium sciendi potest quietari in nobis, quousque primam causam cognoscamus non quocumque modo, sed per ejus essentiam. Prima autem causa Deus est, ut ex superioribus patet. Est igitur finis ultimus intellectualis creaturæ, Deum per essentiam videre.

CA-

## CAPUT CV.

*Quomodo finis ultimus intellectualis creaturæ est Deum per essentiam videre, & quomodo hoc possit.*

HOC autem quomodo possibile sit, considerandum est. Manifestum est autem quod cum intellectus noster nihil cognoscat nisi per aliquam speciem ejus, impossibile est quod per speciem rei unius cognoscat essentiam alterius: & quanto magis species per quam cognoscit intellectus, plus distat à re cognita, tanto intellectus noster imperfectiorem cognitionem habet de essentia rei illius; utpote si cognosceret bovem per speciem asini, cognosceret ejus essentiam imperfecte, scilicet quantum ad genus tantum: magis autem imperfecte, si cognosceret per lapidem, quia cognosceret per genus magis remotum; si autem cognosceret per speciem alicujus rei quæ nulli bovi communicaret in genere, nullo modo essentiam bovis cognosceret. Manifestum est autem ex superioribus, quod nullum creatum communicat cum Deo in genere. Per quantumcumque igitur speciem creatam non solum se sibi, sed intelligibilem Deum cognosci per essentiam non potest. Ad hoc igitur quod ipse Deus per essentiam cognoscatur, oportet quod ipse Deus fiat forma intellectus ipsam cognoscentis, & conjungatur ei non ad unam naturam constituendam, sed sicut species intelligibilis intelligenti. Ipse enim sicut est suum esse, ita est sua veritas, quæ est forma intellectus. Necesse est autem quod omne quod consequitur aliquam formam, consequatur dispositionem aliquam ad formam illam. Intellectus autem noster non est ex ipsa sua natura in ultima dispositione existens respectu formæ illius quæ est veritas, quia sic à principio ipsam assequitur. Oportet igitur quod cum eam consequitur, aliqua dispositione de novo addita elevetur, quam dicimus gloriæ lumen: quo quidem intellectus noster à Deo perficitur, qui solus secundum suam naturam hanc propriam formam habet, sicut nec dispositio caloris ad formam ignis potest esse nisi ab igne: & de hoc lumine in Psalm. xxxv, 10, dicitur: *In lumine tuo videbimus lumen.*

## CAPUT CVI.

*Quomodo naturale desiderium quiescit ex divina visione per essentiam, in qua beatitudo consistit.*

HOC autem fine adepto, necesse est naturale desiderium quietari: quia essentia divina, quæ modo prædicto conjungitur intellectui Deum videntis, est sufficiens principium omnia cognoscendi, & totus totius bonitatis, ut nihil restare possit ad desiderandum. Et hic etiam est perfectissimus modus divinam similitudinem consequendi, ut scilicet ipsum cognoscamus eo modo quo se ipse cognoscit, scilicet per essentiam suam; licet non comprehendamus ipsum, sicut ipse se comprehendit, non quod aliquam partem ejus ignoremus, cum partem non habeat, sed quia non ita perfecte ipsum cognoscimus sicut cognoscibilis est; cum virtus intellectus nostri in intelligendo non possit adequari veritati ipsius, secundum quam cognoscibilis est, cum ejus claritas, seu veritas sit infinita, intellectus autem noster finitus, intellectus autem ejus infinitus est, sicut & veritas ejus:

(1) Al. si c. igitur.

& ideo ipse tantum se cognoscit, quantum cognoscibilis est; sicut conclusionem demonstrabilem ille comprehendit qui eam per demonstrationem cognoscit, non autem qui cognoscit eam imperfectiori modo, scilicet per rationem probabilem. Et quia ultimum finem hominis dicimus beatitudinem, in hoc consistit hominis felicitas, sive beatitudo, quod Deum videat per essentiam, licet in perfectione beatitudinis multum distet à Deo, cum hanc beatitudinem Deus per suam naturam habeat, homo vero eam consequatur per divini luminis participationem, ut supra dictum est.

## CAPUT CVII.

*Quod motus in Deum ad beatitudinem consequendam assimilatur motui naturali, & quod beatitudo est in actu intellectus.*

CONSIDERANDUM est autem, quod cum procedere de potentia in actum vel sit motus, vel sit simile motui, circa processum hujus beatitudinis consequendum similiter se habet sicut in motu, vel in mutatione naturali. In motu enim naturali primo quidem consideratur aliqua proprietas, per quam proportionatur, vel inclinatur mobile ad talem finem, sicut gravitas in terra ad hoc quod ferat deorsum; non enim moveretur aliquid naturaliter ad certum finem, nisi haberet proportionem ad illum. Secundo autem consideratur ipse motus ad finem. Tertio autem ipsa forma, vel locus. Quarto autem quies in forma, vel in loco. Sic igitur in intellectuali motu ad finem, primum quidem est amor inclinans in finem; secundum autem est desiderium, quod est quasi motus in finem, & operationes ex tali desiderio provenientes; tertium autem est ipsa forma, quam intellectus consequitur; quartum autem est delectatio consequens, quæ nihil est aliud quam quietatio voluntatis in fine adepto. (1) sicut igitur naturalis generationis finis est forma, & motus localis locus, non autem quies in forma, vel loco; sed hoc est consequens finem; & multo minus motus est finis, vel proportio ad finem: ita ultimus finis creaturæ intellectualis est videre Deum, non autem delectari in ipso, sed hoc est concomitans finem, & quasi perficiens ipsum; & multo minus desiderium, vel amor possunt esse ultimus finis, cum etiam hoc ante finem habeatur.

## CAPUT CVIII.

*De errore ponentium felicitatem in creaturis.*

MANIFESTUM est ergo quod felicitas falso à quibusdam queritur, in quibuscumque præter Deum queratur, sive in voluptatibus corporalibus, quæ sunt & brutis communis; sive in divitiis, quæ ad conservationem habentium proprie ordinantur, quæ est communis finis omnis entis creati: sive in potestatibus, quæ ordinantur ad communicandam perfectionem suam aliis, quod etiam diximus omnibus esse commune; sive in honoribus, vel fama, quæ alicui debentur secundum quod finem jam habet, vel ad finem bene dispositus est; sed nec in cognitione quarumcumque rerum etiam supra hominem existentium; cum in sola divina cognitione desiderium hominis quietetur.

CA-

## CAPUT CIX.

*Quod solus Deus est bonus per essentiam, creaturae vero per participationem.*

**E**X præmissis igitur apparet quod diversimode se habent ad bonitatem Deus, & creaturae secundum duplicem modum bonitatis quae in creaturis potest considerari. Cum enim bonum habeat rationem perfectionis, & finis, secundum duplicem perfectionem, & finem creaturae attenditur duplex ejus bonitas. Attenditur enim quaedam creaturae perfectio secundum quod in sua natura persistit; & haec est finis generationis, aut factionis ipsius. Alia vero perfectio ipsius attenditur, quam consequitur per suum motum, vel operationem; & haec est finis motus, vel operationis ipsius. Secundum utramque vero creatura deficit à bonitate divina: nam cum forma, & esse rei sit bonum, & perfectio ipsius, secundum quod in sua natura consideratur; substantia composita neque est sua forma, neque suum esse; substantia vero simplex creata etsi sit ipsa forma, non tamen est suum esse. Deus vero est sua essentia, & suum esse, ut supra ostensum est. Similiter etiam omnes creaturae consequuntur perfectam bonitatem ex fine extrinseco. Perfectio enim bonitatis consistit in ademptione finis ultimi. Finis autem ultimus cuiuslibet creaturae est extra ipsam, qui est divina bonitas, quae quidem non ordinatur ad ulteriorem finem. Relinquitur igitur quod Deus modis omnibus est sua bonitas, & est essentialiter bonus, non autem creaturae simplices, tum quia non sunt suum esse, tum quia ordinantur ad aliquid extrinsecum sicut ad ultimum finem. In substantiis vero compositis manifestum est quod nullo modo sunt sua bonitas. Solus igitur Deus est sua bonitas, & essentialiter bonus; alia vero dicuntur bona secundum participationem aliquam ipsius.

## CAPUT CX.

*Quod Deus non potest suam bonitatem amittere.*

**P**ER hoc autem apparet quod Deus nullo modo potest deficere à bonitate. Quod enim alicui essentialiter inest, non potest ei abesse, sicut animal non potest ab homine removeri. Neque igitur Deum possibile est non esse bonum. Et ut magis proprio utamur exemplo, sicut non potest esse quod homo non sit homo, ita non potest esse quod Deus non sit perfecte bonus.

## CAPUT CXI.

*Quod creatura possit deficere à sua bonitate.*

**I**N creaturis autem considerandum est, qualiter possit esse bonitatis defectus. Manifestum est autem quod duobus modis aliqua bonitas inseparabiliter inest creaturae: uno modo ex hoc quod ipsa bonitas est de essentia ejus; alio modo ex hoc quod est determinata ad unum. Primo ergo modo in substantiis simplicibus ipsa bonitas, quae est forma, inseparabiliter se habet ad ipsas, cum ipsae essentialiter sint formae. Secundo autem modo bonum quod est esse, amittere non possunt. Non enim forma est sicut materia, quae se habet ad esse, & non esse; sed forma conse-

(1) *Al. à est tum.*

quitur esse, etsi etiam non sit ipsum esse. Unde patet quod substantiae simplices bonum naturae in qua subsistunt, amittere non possunt, sed immutabiliter se habent in illo. Substantiae vero compositae, quia non sunt suae formae, nec suum esse, bonum naturae amissibiliter habent, nisi in illis in quibus potentia materiae non se habet ad diversas formas, neque ad esse, & non esse, sicut in corporibus celestibus patet.

## CAPUT CXII.

*Quomodo deficiunt à bonitate secundum suas operationes.*

**E**T quia bonitas creaturae non solum consideratur secundum quod in sua natura subsistit, sed perfectio bonitatis ipsius est in hoc quod ordinatur ad finem; ad finem autem ordinatur per suam operationem: restat considerare quomodo creaturae deficiant à sua bonitate secundum suas operationes, quibus ordinantur ad finem. Ubi primo considerandum est, quod de operationibus naturalibus idem est iudicium sicut & de natura, quae est earum principium: unde quorum natura defectum pati non potest, nec in operationibus eorum naturalibus defectus accidere potest; quorum autem natura defectum pati potest, etiam operationes eorum deficere contingit. Unde in substantiis incorruptibilibus, sive incorporeis, sive corporeis, nullus defectus naturalis actionis contingere potest: in Angelis enim semper virtus naturalis manet potens ad suas operationes exercendas: similiter motus corporum celestium nunquam extorbari invenitur. In corporibus vero inferioribus multi defectus naturalium actionum contingunt propter corruptiones, & defectus in naturis eorum accidentes. Ex defectu enim alicujus naturalis principii contingit plantarum sterilitas, monstruositas in generatione animalium, & aliae hujusmodi inordinationes.

## CAPUT CXIII.

*De duplici principio actionis, & quomodo, aut in quibus potest defectus esse.*

**S**UNT autem quaedam actiones quarum principium non est natura, sed voluntas; cujus obiectum est bonum, & finis quidem principaliter, secundario autem quod est ad finem. Sic igitur se habet operatio voluntaria ad bonum, sicut se habet naturalis operatio ad formam per quam res agit. Sicut igitur defectus naturalium actionum accidere non potest in illis quae non patiuntur defectum secundum suas formas, sed solum in corruptibilibus, quorum formae deficere possunt; ita voluntariae actiones deficere possunt in illis in quibus voluntas potest à fine deficere. Sicubi autem non potest voluntas à fine deficere, manifestum est quod ibi defectus voluntariae actionis esse non potest. Voluntas autem deficere non potest respectu boni quod est ipsius voluntatis natura: quilibet enim res suo modo appetit suum esse perfectum, quod est bonum uniuscujusque; respectu boni vero exterioris deficere potest bono sibi connaturali contenta. Cujus igitur volentis natura est ultimus finis voluntatis ipsius, in hoc defectus voluntariae actionis contingere non potest: hoc autem solius Dei est: nam ejus bonitas, quae est ultimus finis rerum, est sua natura. Aliorum autem volentium natura non est

ul-

ultimus finis voluntatis eorum: unde potest in eis defectus voluntariae actionis contingere per hoc quod voluntas remanet fixa in proprio bono non tendendo ulterius in summum bonum, quod est ultimus finis. In omnibus igitur substantiis intellectualibus creatis potest defectus voluntariae actionis contingere.

## CAPUT CXIV.

*Quid nomine boni, vel mali intelligatur in rebus.*

**E**ST igitur hic considerandum, quod sicut nomine boni intelligitur esse perfectum, ita nomine mali nihil aliud intelligitur quam privatio esse perfecti. Quia vero privatio proprie accepta, est ejus quod natum est, & quando natum est, & quomodo natum est haberi; manifestum est quod ex hoc aliquid dicitur malum quod caret perfectione quam debet habere: unde homo si visu careat, malum est ei; non autem malum est lapidi, quia non est natus visum habere.

## CAPUT CXV.

*Quod impossibile est esse aliquam naturam malum.*

**I**MPOSSIBILE est autem malum esse aliquam naturam. Nam omnis natura vel est actus, vel potentia aut compositum ex utroque. Quod autem est actus, perfectio est, & boni obinet rationem; cum id quod est in potentia, appetat naturaliter esse actus: bonum vero est quod omnia appetunt. Unde & compositum ex actu & potentia, in quantum participat actum, participat bonitatem; potentia autem in quantum ordinatur ad actum, bonitatem habet: cujus signum est quod quanto potentia est capax actus, & perfectionis, tanto magis commendatur. Relinquitur igitur quod nulla natura secundum se sit malum.

Item. Unumquodque secundum hoc completur quod fit in actu, nam actus est perfectio rei. Nullum autem oppositorum completur per admixtionem alterius, sed magis destruitur, vel minuitur; & sic neque malum completur per participationem boni. Omnis autem natura completur per hoc quod habet esse in actu: & sic cum esse, bonum sit ab omnibus appetibile, omnis natura completur per participationem boni. Nulla igitur natura est malum.

Adhuc. Quilibet natura appetit conservationem sui esse, & fugit destructionem quantum potest. Cum igitur bonum sit quod omnia appetunt, malum vero e contrario quod omnia fugiunt; necesse est dicere, quod esse unamquamque naturam sit bonum secundum se, non esse vero malum. Esse autem malum non est bonum; sed magis non esse malum sub boni comprehenditur ratione. Nulla igitur natura est malum.

## CAPUT CXVI.

*Qualiter bonum, & malum sunt differentia entis, & contraria, & genera contrariorum.*

**C**ONSIDERANDUM igitur restat quomodo bonum, & malum dicantur contraria, & contrariorum genera, & differentia aliquas species, scilicet habitus morales, constituentes. Contrariorum enim utrumque est aliqua natura. Non ens enim non potest esse neque genus, neque differentia, cum genus praedicatur de re in eo quod quid, differentia vero in eo quod quale quid.

Sciendum est igitur, quod sicut naturalia consequuntur speciem à forma, ita moralia à fine, qui est voluntatis obiectum, à quo omnia moralia dependent. Sicut autem in naturalibus uni formae adiungitur privatio alterius, puta formae ignis privatio formae aeris; ita in moralibus uni fini adiungitur privatio finis alterius. Cum igitur privatio perfectionis debeat sit malum in naturalibus, formam accipere cui adiungitur privatio formae debeat, malum est non propter formam, sed propter privationem ei adjunctam, sicut igni malum est ligno: & in moralibus etiam inherere fini cui adiungitur privatio finis debet, malum est, non propter finem, sed propter privationem adjunctam; & sic duae actiones morales, quae ad contrarios fines ordinantur, secundum bonum, & malum differunt; & per consequens contrarii habitus differunt bono, & malo quasi differentiis existentibus, & contrarietatem ad invicem habentibus, non propter privationem ex qua dicitur malum: sed propter finem cui privatio adiungitur.

Per hunc etiam modum quidam intelligunt ab Aristotele dictum, quod bonum, & malum sunt genera contrariorum, scilicet moralium. Sed si recte attendatur, bonum, & malum in genere moralium magis sunt differentiae quam species. Unde melius videtur dicendum, quod bonum, & malum dicuntur genera secundum positionem Pythagorae, qui omnia reduxit ad bonum, & malum sicut ad prima genera: quae quidem positio habet aliquid veritatis in quantum omnium contrariorum unum est perfectum, & alterum diminutum, ut patet in albo, & nigro, dulci, & amaro, & sic de aliis. Semper autem quod perfectum est, pertinet ad rationem boni, quod autem diminutum ad rationem mali.

## CAPUT CXVII.

*Quod nihil potest esse essentialiter malum, vel summe, sed est corruptio alicujus boni.*

**H**ABITO igitur quod malum est privatio perfectionis debita, jam manifestum est qualiter malum bonum corrumpit, in quantum scilicet est ejus privatio, sicut & caecitas dicitur corrompere visum, quia est ipsa visus privatio; nec tamen totum bonum corrumpit: quia supra dictum est, quod non solum forma est bonum, sed etiam potentia ad formam: quae quidem potentia est subiectum privationis, sicut & formae. Unde oportet quod subiectum mali sit bonum, non quidem quod est oppositum malo, sed quod est potentia ad ipsum. Ex quo etiam patet quod non quodlibet bonum potest esse subiectum mali, sed solum bonum quod est in potentia respectu alicujus perfectionis, quia potest privari: unde in his quae solum actus sunt, vel in quibus actus à potentia separari non potest, quantum ad hoc non potest esse malum.

Patet etiam ex hoc quod non potest esse aliquid quod sit essentialiter malum, cum semper oporteat malum in alio subiecto bono fundari; ac per hoc nihil potest esse summe malum, sicut est summe bonum, quod est essentialiter bonum.

Secundum idem etiam patet quod malum non potest esse desideratum, nec aliquid agere nisi virtute boni adjuncti. Desiderabile enim est perfectio, & finis; principium autem actionis est forma. Quia vero uni perfectioni, vel formae adiungitur privatio alterius perfectionis, aut formae; contingit per accidens quod privatio, seu malum desideratur, & est alicujus

H  
jus