

cessario, quod distinguatur per materiam a genericis, quia materiam non suam, sed aliam participat per formam terminantem generationem: sicut enim materia iam perfecta est forma, & ex hoc, quod assimilatur per formam, participat aliam materiam, quam suam; & ita sua alia est ab illa, quae privatur forma tali: cujuscuque autem est alia materia, ex quo materia est pars essentialis rei, ipsum est aliud ab eo. Dico tunc, quod assimilationis, vel similitudinis principalis ratio est ipsa forma inter genericam, & genericum, & hoc non secundum unitatem, vel identitatem individuum inquantum forma hinc, sed secundum unitatem, vel identitatem illam minorem, inquantum forma est, & secundum hoc, est ratio gignendi. Forma autem est principalior ratio distinctionis, quam materia; quia sicut forma est illud principaliter quo compositum est, quam materia; ita est principaliter, quo compositum est unum, & per consequens in se indistinctum, & ab alio distinctum: appropriate tamen, distinguendo assimilativum contra distinctivum, forma est assertiva, (a) ita quod non materia proprie, quia non est qualitas substantialis vel accidentalis; materia autem est distinctiva appropriate loquendo, quia necessario ex hoc, quod caret forma, distinguatur ab illa materia, quae praehabet formam, & ita compositum a composito. Potest etiam alio modo compositum intelligi aliud propter materiam, sicut propter causam alietatis praexistentem. Forma enim generis, licet sit causa alietatis in composito, principalior, quam materia, non tamen est causa praexistens huius alietatis; sed materia, & hoc quia ipsa praexistit privata, & ideo non potest esse eadem cum materia informata.

QUESTIO SEPTIMA.

Utrum plures Angeli possint esse in eadem specie?

Quod non, quia Philosophus, (b) *Metaph. cap. de partibus distincti*, dicit quod in his, quae sunt sine materia, idem est, quod quid est, & illud cuius est, igitur cum Angelus sit sine materia, quod quid est, & illud cuius est, idem est Angelus: ergo impossibile est Angelum distingui ab Angelo, nisi quod quid est eius distinguar a quod quid est alterius; ergo non potest esse distinctio individuum in Angelis, manente eodem quod quid est. Praeterea, Avicenna, 2. *Metaph.* ponit ordinem Intelligentiarum, ubi videtur velle, quod Intelligentia inferior proceditur a superiore quasi ipsam creatam, illa casualitas non est in aliquo respectu alterius ejusdem speciei. Praeterea, arguo per rationem. Omnis differentia formalis est differentia specifica, Angeli autem cum sint plures, & formae differant, aliqua differentia locum

li:

li: ergo specificae. Probatio major. Sumitur ex 8. *Metaphysica* (a), ubi formae comparantur numeris, in quibus quodcumque additum, vel subtractum variat speciem, ita in formis: igitur, &c. Item 10. *Metaphysica*. (b) *Masculus, & femina non differunt specie: quia masculinitas, & feminitas sunt differentiae materiales formae humanitatis*, ex hoc innuens quod differentiae formales omnes distinguunt specie: quia forma, & species idem sunt. Praeterea, omnis locum separata a materia in se habet totam perfectionem speciei illius: ergo si ponatur aliqua talis forma in specie, ut forma huius Angeli, & illius, illa erit illa, & ista erit illa, quia uterque Angelus est forma separata a materia; & per consequens quilibet habet perfectionem totius speciei. Probatio antecedentis, quia quod forma non habet totam essentiam speciei, hoc est, quia participat eam: non autem habet essentiam formae per participationem, nisi ut est in materia: igitur, &c. Praeterea, in entibus perfectis nihil est, quod non intendatur a natura, sed pluralitas numeralis non per se intenditur a natura: quae differentia numeralis, quantum est ex se, potest intendi in infinito: infinitas autem non intenditur per se ab aliquo agente, quae autem sunt in Angelis, tanquam in perfectissimis entibus universi, sunt per se intenta: ergo non est in eis differentia numeralis, sed solum specifica, in qua principaliter consistit pulchritudo universi. Praeterea, 2. *de Anima* (c), videtur haberi, quod multitudine individuum non est nisi propter salvationem speciei, sed in incorruptibilibus salvatur sufficienter natura in uno individuo: ergo, &c. Confirmatur, ex primo Cal. & nota, quia in corporibus super caelestibus (d) non est nisi unum individuum unius speciei, sicut unus Sol, & una Luna: ergo, &c. Oppositum arguitur per Damasc. in *Elementatio* cap. 12. *secundum unamquamque speciem facti sunt Angeli*.

Qui dicunt ad quaestiones praecedentes de individuatione, principium individuationis esse quantitatem, vel materiam (e), dicunt consequenter ad illam quaestionem negative, scilicet quod non possunt esse plures Angeli in eadem specie, quia non potest in Angelis ratio propria talis differentiae inveniri, & habere dicere, quod non tantum hoc est impossibile ex proprietate intrinseca, sed etiam ex proprietate extrinseca; quia simpliciter est impossibile: ita quod nullo modo natura ipsi potest competere distinctio individuali, ex quo sibi repugnat illud, quod praesertim potest esse principium talis distinctionis: sicut impossibile est sub animalis esse plures species, si repugnet animalis alia, & alia actualitate, per quas species distinguantur. Fundamenta autem istius opinionis, in aliis quaestionibus praecedentibus dicta sunt. Tenenda est ergo conclusio simpliciter opposita, quod scilicet simpliciter possibile est plures Angeli esse in eadem

M 4

a Tex. 10. b Tex. 25. c Tex. 34. & 35.
d Tex. 92. & ind. e Regi. quod. 2. quod. 7. Goff. & D. II. 2. d. 3. q. 4.

a Avic. 2. de Ani. c. 2. & 7.
b Tex. 30. 31. & 41.

eodem specie, quod probatur primo, quia omnis quidditas quantum est de se communicabilis est, etiam quidditas divina, quia nec ex perfectione repugnat sibi, ut patet de essentia divina, nec ex imperfectione repugnat, quia convenit generabilibus, & corruptibilibus; nulla autem est communicabilis in identitate numerali, nisi sit infinita: ergo qualibet alia est communicabilis, & hoc cum distinctione numerali, & ita propositum.

Præterea, quælibet quidditas creaturæ potest intelligi (a) sub ratione universalis absque contradictione: si autem ipsa de se esset hæc contradictio esset intelligere eam sub ratione universalis: hæc est contradictio intelligere essentiam divinam sub ratione universalis, vel universalitatis; quia ratio intelligendi, repugnat omnino sub objecto intellectus, quod est intellectus esse filium. Præterea, si Deus posset hunc Angelum in hac specie annihilare, isto annihilato, posset istam speciem de novo producere in aliquo alio individuo, non autem in isto secundum istos, qui sunt istius opinionis, quia homo secundum istos, non posset returgere eidem numero, nisi anima intellectiva maneret eadem numero. Item, anime intellectivæ distinguuntur numero in eadem specie, & tamen sunt formæ pure, licet perfective materię; igitur non est impossibilitas a parte formarum, quod distinguantur numero in eadem specie, quicquid enim concluderet istam impossibilitatem ratione formæ in Angelis, concluderet in animabus. Quod si dicas, quod anime habent inclinationem ad diversa corpora: igitur per hæc distinguuntur. Contra, inclinatio non est entitas absoluta, quia non potest aliquid inclinari ad se: ergo præsupponit aliquam entitatem absolutam, & distinctam, quia enim est hæc anima, idgo habet talem inclinationem, & non e contra; ergo hæc inclinatio non est ratio efficiendi hanc animam, sed præsupponit eam. Et confirmatur hoc etiam per aliquos, quibus est inconveniens, quod aliqua species simul tota sit damnata naturæ intellectualis simpliciter: multæ autem species essent Angelorum, in quibus nulla esset salvata postea ista positio; igitur non est vera. Et persudatur prima positio per hoc, quod dicit Augustinus in Enchir. cap. 28. (b) *Placuit itaque uni versalitati creatori, atque moderatori Deo, ut quantum non tota multitudine Angelorum Deum deserendo perierat, illa que perierat in perditione perpetua remaneret: que autem cum Deo, illa deserente perseveraret, de sua certissime cognitæ, semper futura felicitate, gauderet: alia vero creatura rationali, que in hominibus erat, quantum peccatis, atque suppliciis, & originalibus, & propriis, tota perierat; ex eius parte reparata, quod angelice societatis ruina illa diabólica videretur, suppleretur, illa totaliter, & partialiter in Angelis non videretur illis rationabilis, nisi possetur, quod nulla species Angelica quantum ad omnia individua totaliter perierat, & ita aliqui de quantum*

a D. Tho. in 4. d. 44. q. 1.
Mag. in 2. d. 21.

b Quare D. Tho. in 3. d. 20. §.

eumque specie corruerent; & aliqui perstiterint: igitur, &c. Præterea, si concedatur, quod quidditas Angeli ex se in plura sit divisibilis, vel pluribus communicabilis, & per consequens, quantum est de se in infinitum, quia non est ratio finitatis ex parte multitudinis numeralis, si per hoc quod ipsa natura producta, est in igitur individuo, aufertur possibilitas ejus efficiendi in pluribus; est ergo in hoc individuo secundum totam communicabilitatem suam, & per consequens infinito, quia est infinite communicabilis secundum quidditatem suam: igitur ille unus Angelus esset formaliter infinitus: consequens autem est inconveniens, igitur antecedit.

Dico igitur, quod omnis natura, que non est de se actus purus, potest secundum illam realitatem, secundum quam est natura, esse potentialis ad realitatem illam, que est hæc natura; & hæc de se non includit aliquam entitatem quasi singularem, ita non repugnat sibi quocumque tales entitates; & ita potest in quocumque talibus inveniri. In eo tamen, quod est necesse esse ex se, est determinatio in natura ad esse hoc; quia tantum est, quantum potest esse; quia quicquid potest esse in natura, est ibi, ita quod determinatio non potest esse per aliquid extrinsecum ad singularitatem si possibilitas sit in natura per se ad infinitatem, secus est in omni natura possibili, ubi potest cadere multitudo.

Ad primum argumentum dico, quod licet Philosophus intelligat ibi per se de materia, hoc est de entitate contrahente per se, quidditatem; tamen applicando ad habens materiam, que est altera pars compositi, & non habens, concedo intellectum Philosophi fuisse, quod omne non habens materiam pro aliqua natura componente, est idem suo, quod quid est, primo, quia omne tale, quod quid est, ponit per se hoc, & ratio ad hoc est, quia omne tale, quod non habet materiam partem sui, ponit formaliter necessarium quicquid autem potest esse in natura formaliter necessaria, est in ea: ergo quodlibet, quod potest habere illam quidditatem, habet eam; quia non est potentia distans ab actu: igitur omnem possibilitatem, quam ponit in tali natura ad supposita, voluit in actu, si autem ibi esset possibilitas ad plura individua, esset possibilitas ad infinita; igitur esset infinita in actu; quare cum infinitas sit impossibilis in aliqua natura: igitur & in hac natura secundum eum est impossibilitas ad infinitatem: Ideo est de se hæc secundum ipsum.

Secundum discordans ab eo in hac propositione: *Omnis quidditas non habens materiam est formaliter necessaria*: & ideo in conclusione, rationabilis est enim Theologo discordanti a Philosopho in principio, propter quod tenet aliquam conclusionem, consequenter discordare in conclusione, quam errare eum eo in conclusione, & discordare ab eo in principio; propter quod ipse erravit. Ita enim concordare eum eo, nec est philosophari, nec Theologicè sentire: quia talis non habet rationem, que valet apud Philosophum, quia nec Philosophus concederet conclusionem nisi propter principium quidditatis: nec ad consensum suam habet principium Theologicum, quia

præcisè ad ea est principium philosophicum, quod ipse negat. Per idem patet ad Avicennam dico, quod intentio ejus iuit, quod tantum sit unus Angelus in una specie. Sed propositio cui hæc conclusio imitur, scilicet, quod Angelus superior creat inferiorem a nullo Theologo, vel Catholico conceditur; quare nec ejus conclusio debet concedi ab aliquo Theologo (a). Ad rationem primam alias fuit dictum, quod differentia formalis potest accipi pro differentia in forma: & hoc videtur proprie significare hoc, quod dicitur *differentia formalis*: vel potest accipi: *differentia formalis*, pro differentia formatum, licet non sit in forma, ut in ratione differendi. Primo modo potest concedi major, & sic est minor falsa. Probatio autem minoris, scilicet, quod Angelus differt ab Angelo, qui est forma, ergo habent differentiam formalem; includit fallaciam Consequentis, non enim sequitur, forme differunt, ergo formaliter differunt, vel differunt in forma: sicut non sequitur, homines plures differunt, igitur in humanitate differunt. Aliud enim est aliquid distinguere, & aliud ipsum esse primam rationem distinguendi, vel distinctionis: quia cum hæc, quod ipsum sit distinctum, sit quod ipsum non est ratio distinguendi: cum hoc autem quod ipsum sit prima ratio distinguendi, non fiat ipsum non esse distinctum. Et ratio Logica est ad hoc, quia negatio inclusa in nomine *differentia*, non tantum coniungit terminum hujus relationis coniunctæ, & distributive; sed etiam illud, quod specificat differentiam, ut in quo notatur esse differentia. Hoc quippe coniungitur quantum ad negationem inclusam in hoc nomine *differentia*, quia si Sortes differt a Platone in albedine, non est idem sibi nec in hac albedine nec in illa albedine. Si autem accipiatur major improptie, scilicet iuxta secundum intellectum, nego majorem. Ad probationem dico, quod Philosophus loquitur in 8. *Metaphys.* de forma, prout indicat quidditatem: quod apparet ex prima comparatione formatum ad unumquem, dicit enim. *Si enim* (inquit) *sunt aliquoties numeri substantie, sic sunt, nam distinctio numerus quidam divisibilis est, etiam in indivisibilibus, non enim infinita rationes, & numerus autem tale*: hoc est resolutio distinctionum sic fiat ad indivisibile, sicut resolutio numerorum ad indivisibile: & talis distinctio est ejus, quod vocat *substantia*, hoc est quidditatis, non forme, quæ est altera pars ejus. Hoc autem modo dico, quod nihil addit forme, quia variet speciem: vel simpliciter, hoc est de una specie aliam faciat contrariam, vel disparatam: vel secundum quid, hoc est de non tali specie faciat talem speciem, puta si addatur differentia pertinet ad esse quidditativum generi, faciet speciem specialissimam, & non præstat talis species specialissima, sed tantum præstat species intermedia. Et hoc modo dico, quod quicquid est citra naturam in inferioribus, nihil addit forme; sive sit proprietates individualis, sive magis, vel minus, vel quodcumque aliud, quod non respicit naturam, & est in suo esse quidditativo; non auferret, nec addit aliquid substantiæ hoc modo. Exemplum hujus esset,

si uni-

a Ad 2. Supra q. 4. ar. 4. contra. opinio n. 10. 17. dist. pr. & 7. Mer. Vide 1. dist. q. 2. us.

si unitas in quantum pars ternarii ellet pars præcisè in quantum differentia numeralis, vel individualis, & tamen ipsa posset in se intendi, & remitti; ipsa differentia esset ejus per se, & per accidens in quantum est pars ternarii: idem non esset alius ternarius unitate intentæ, & remissa. Quando ergo dicitis, quod quodcumque distinctio formatum, est sicut distinctio numeri; falsum est, nisi fit earum secundum esse formale, quod pertinet ad quidditatem per se: & talis non est hæc. Ad illud de 10. *Metaphys.* dico, quod est fallacia Consequentis. Intererit ex textu omnes formas differre specie, verè enim Philosophus vult ibi, quod differentia non formalis non est specifica: sed ex hoc non sequitur, quod omnis differentia formalis sit specifica; sed est istud est, quod isti volunt habere, sicut non sequitur in affirmativis æquipollentibus istis; quia universalis affirmativa non convertitur terminis eodem modo se habentibus: a Philosopho igitur accipi potest, quod sola differentia formalis est specifica, non quod omnis differentia formalis est specifica; quia licet exclusivè inferat affirmativam de terminis transpositis; non tamen eodem modo de terminis non transpositis: sed est fallacia Consequentis, sicut convertendo indefinitam in universalem affirmativam: immo ex illo loco magis videtur accipi oppositum hujus propositionis: *Omnis differentia est differentia formatum*. & aliquo modo per formas: non tamen specifica differentia secundum eum ibi; quia illæ forme respectu naturarum, in quibus sunt, non sunt formales, immo consequentes esse quidditativum. Ad aliud dico, quod si aliquid individuum ex hoc solo, quod est sine materia, habet in se totam speciei perfectionem, quæ ex se nata est esse in infinitis; quantum est ex se situr videtur habere perfectionem infinitam: ex sola carentia materie; quicquid autem potest habere perfectionem infinitam, habet eam: & ita in qualibet specie esse perfectio infinita, & per consequens perfectio speciei non esset finita, vel determinata per determinationem, vel specificationem, vel limitationem differentie ultimæ; quæ ultimam speciem constituit, addita generi, quod est falsum, & contra omnes Philosophos. Falsa est ergo ipsa propositio, quod scilicet illud individuum, quod potest esse sine materia ex hac sola causa privativa, quia est sine materia, habet totam perfectionem speciei. Quia si cum hoc ponatur, quod nihil positive fiat circa ipsum, sed sola separatio materie, nihil ponitur, quod non præstat. Si autem intelligatur, prout habet aliquam probabilitatem, quod scilicet forma si ellet separata a materia, ipsa haberet totam perfectionem speciei: quia non participabilis a materia; illa esset falsa, & perit principium, nisi intelligatur prout materia dicit illam entitatem individualem contrahentem formam. Hoc modo intelligendo æquipollentem illius propositionis assumptæ, omnis forma habet totam perfectionem speciei, & est de se hæc, quæ non est participabilis a materia, & tunc est minor subsumpta de Angelo, simpliciter falsa, quia licet ista essentia non sit participabilis a materia, quæ est altera pars compositi: est

tamen

tamen participabilis a pluribus materialibus, id est a pluribus individuis habentibus quidditates materiales: quae dicuntur materiales, sicut saepe dictum est, respectu quidditatis contractae, prout quidditas dicitur forma. Ad aliud dico, quod in forma arguendi est fallacia Consequentis: infinitas non intenditur, igitur nec pluralitas numeralis. Non enim pluralitas numeralis est de se infinita, sed tantum stare potest infinitas, ipsa non repugnant: licet ergo nullus intendat infinitatem, per se, tamen aliquis potest intendere multitudinem numeralem, quae de se non est infinita: quia sicut comparatur secundum infinitatem, ita & finitatem, & sic potest intelligi illud cum quinque dictum eorum. Et secundum veritatem, licet in toto universo principaliter ordo attenditur secundum distinctionem specierum, in quibus est imparitas pertinentis ad ordinem: tamen quia secundum Augustinum de Civitate Dei lib. 19. c. 11. *Ordo est parium impariumque rerum unicuique loca sua distribuens congrua dispositio*. Ab illo autem agente, qui principaliter intendit ordinem universi, sicut principale bonum in seipsum sibi, non tantum intenditur ista imparitas, quae est unum requiritum ad ordinem, scilicet specierum: sed etiam paritas individuum in eadem specie, quae est aliud concurrentis ad ordinem. Et similiter individua intenduntur ab ipso primo, prout ipsam intendit aliquid aliud a se, non ut finem, sed ut aliquid aliud ad finem. Unde propter bonitatem suam commendandam, & propter suam beatitudinem, plura in eadem specie producit, in principalibus autem entibus, est a Deo iterum individuum principaliter, & cum hoc modo sumitur, non intenditur differentia numeralis, falsum est: & cum probatur, hoc modo potest esse infinitas; non sequitur, potest esse infinitas: & ista infinitas non intenditur: ergo nulla differentia numeralis intenditur; non sequitur. Potest enim esse aliqua differentia numeralis finita (a), & est, & ista potest intendi, & intenditur. Ad ultimum, licet Philosophus dicat, quod generatio est perpetua ad salvandum esse divinum: & hoc in comprehensibilibus. Unde ista est una causa multitudinis individuum in eadem specie: sed non praecipua causa, sed illa, quae dicta est.

Et quod additur, de corporibus caelestibus, quod tantum in una specie est unum singulare corpus.

Respondeo, sua ratio fuit, quod tale corpus singulare fuit ex tota materia illius speciei, & hoc non tantum actuali, sed etiam potentiali secundum eum: quia secundum eam nulla erat materia possibilis manente specie tali, quae non erat tota in uno singulari in tali specie, nihil enim posuit posse produci novum in immobilibus seu in sempiternis, secundum quod talia sunt, scilicet immobilia, & sempiterna, & quia non concordant cum eo Theologi in hac propositione, omne corpus sempiternum est ex tota materia illius speciei actuali, & potentiali: ideo non est concordandum cum eo in conclusione.

QUAE

3 2 de Anima 1. c. 35. vide 2. de gen. 1. c. 19.

QUESTIO OCTAVA.

An Angelus possit se cognoscere per essentiam suam?

Circa secundum principale, scilicet cognitionem Angelorum, quaero quatuor. Primo, (a) *Utrum Angelus possit se cognoscere per essentiam suam*; ita quod essentia sua sit ratio cognoscendi sine aliquo representante precedente actum naturaliter? Quod non, quia hoc non est, nisi quia eius essentia est actu intelligibilis, & praesens, secundum Augustinum in pluribus locis: ergo ipsa esset ratio intelligendi seipsam respectu sui ipsius. (b) Sed hoc est contra Philosophum tertio de Anima, qui vult, quod anima intelligat se sicut alia, & quod nihil eorum est, quae sunt ante intelligere. Et quod non potest se intelligere, alii non intellectus.

Præterea, essentia Angeli est singularis: singularis autem non est per se intelligibile, (c) nec per se ratio intelligendi ergo &c. Præterea, omnem cognitivam potentiam oportet secundum se denudari ab illo, quod est ratio cognoscendi: sed Angelus inquantum cognitivus non denudatur ab essentia sua: ergo non est ratio cognoscendi seipsum. Probatio maioris, tum secundum Philosophum secundo de Anima. *Oportet, (d) inquit oculum esse extra omnem colorem, ad hoc ut omnem colorem possit videre*. Tum ex tertio de Anima, ubi vult, quod intellectus est immixtus, & immaterialis, ad hoc, ut omnia possit intelligere. Præterea, nihil idem patitur a seipso, quia idem esset in actu, & in potentia: essentia Angeli est idem sibi: non ergo est obiectum imprimens immediate in ipsum intellectum. Item, si ita esset, tunc ista intellectio esset eadem, vel idem cum Angelo, vel essentia sua; consequens est falsum, quia hoc proprium est soli Deo, quod sua intellectio sit idem cum essentia sua: ergo &c. antecedens est falsum. Probatio consequentiae, quia medium inter extremo magis inest utriusque extremo, quam alterum extremum alteri extremo: intelligere mediat inter potentiam, & obiectum: ergo si idem est potentia, & obiectum, multo magis erit idem actus cum obiecto. Confirmatur, quia intellectio non habet distinctionem, nisi ab obiecto, & potentia. Contra, aliqua forma materialis est ratio agendi secundum essentiam suam, sicut calor in igne ad calefaciendum: aut saltem aliqua forma in communi; aliter esset processus in infinitum in rationibus agendi: ergo cum immaterialia magis sint activa, quam materialia, forma immaterialis erit per essentiam suam ratio agendi actionem suam sibi competentem: talis est ratio obiecti ad actum cognoscendi.

Hic

a Mag. C. Quere Var. hic. b 8. Tri. c. 7. f. 10. Tri. 14. Trin. c. 4. f. 8. f. 15. Trin. c. 1. f. 7. c Tex. 8. f. 13. d Tex. 71. f. 121. Text. 4.

Hic dicitur, (a) quod licet in actione transeunte, obiectum sic separatum ab agente; tamen in actione immanente oportet esse unitum ipsi operanti: & ut unitum est ratio formalis talis operationis immanens, sicut species visionis in oculo. Ex hoc ultra cum essentia Angelici de se sit unita intellectui suo, potest esse principium intelligentiæ, quæ est operatio immanens. Et si obijciatur, quod oportet formam talem inesse illi, cui inest talis operatio. Videntur responderi, quod forma existens in alio est principium operandi, & si per se esset, nihil minus esset ratio agendi: sicut calor separatus esset principium caloris quantum ex se est: ergo ita est de essentia Angelici, quod licet per se subsistat, potest tamen esse ratio operandi istas operationes immediate.

Ratio igitur opin. formatur sic: Quod est per se ratio agendi alicui, si sit separatum, potest esse principium agendi, ut patet de calore: sed obiectum unitum activo actione intrinseca, sive immanente est ratio agendi: igitur, licet sit separatum, est principium illius actionis: igitur essentia Angelici, licet non uniat intellectui per informationem, sive aliam rationem unendi, erit sibi ratio intelligendi se.

Et si obijci iterum, quod oportet passum aliquid recipere ab agente; hic autem intellectus nihil recipit ab ipsa essentia: quia non ponitur aliqua species præcedens actum. Respondetur, quod potentia cognitiva aliqua quandoque est cognoscens in potentia, quandoque in actu: alia autem non sic. Quod autem oportet eam recipere, hoc non est, quia potentia cognitiva, sed tantum quia est quandoque in potentia ad actum, non sic hic: quare, &c.

Contra hæc opin. ponit, ut videtur, quod intellectus sit in potentia essentiali ad operationem, vel intelligentiam, quam ponit immanentem: & quod tota ratio operationis sit obiectum unitum sibi in sua operatione, sicut calor est in ligno tota ratio calefaciendi. Ex hoc arguo: Nihil potest habere principium operationis alicuius immanens; nisi sit in actu per illud, quod est principium talis operationis: intellectus autem non est in actu per illam essentiam, in hoc, quod per se subsistens, quia non informat, nec activitatem aliquam tribuit ipsi intellectui: ergo per hoc, quod talis essentia per se existens est principium ipsi intellectui, non potest intellectus habere operationem, cuius essentia; vel similitudo nata est esse ratio. Confirmatur istud per exemplum sicut contra ipsum: quia licet calor separatus esset calefaciens, vel ratio calefaciens, non esset tamen ratio calefaciens in ligno, a quo esset separatus: ita quod si calore dicatur operatio immanens, impossibile est calore separato a ligno, lignum habere istam operationem immanentem, quæ esset calere: ita in proposito. Item secundo contra illud, quod dicitur, quod potentia cogni-

gnitiva nihil recipit, quia non est in potentia quandoque, quandoque in actu. Contra, obiectum respectu ejus, quod est in intellectu de eo, scilicet respectu intelligentiæ, non est tantum casus fieri, sicut est edificator respectu domus; sed est casus tam in fieri quam in esse. Alioquin sicut edificator corrupto manet domus, ita obiecto quantumcumque abente, vel corrupto in ratione obiecti remaneret illud, quod est ejus, ut obiectum, apud intellectum, quod est falsum, sicut in visu apparet. (a) Causa autem in esse & in fieri semper æque causat, ut patet de Sole respectu radii: ergo si obiectum respectu cujuslibet sui, est apud intellectum sine receptione sui speciei, quia ponitur principium intelligentiæ; & cum obiectum semper æque causet, & per consequens intellectus semper æque recipit. Non igitur solum ab obiecto recipit intellectus, quia recipit actum novum, quem quandoque non recipit: sed quia ipsum est causa in esse respectu ejus, quod habet, semper recipit illud ab eo.

Ideo dicit Gandensis aliter *quodlibet* 5, *quæst.* 14. quod Angelus non cognoscit se per essentiam suam, sed per habitum scientiam; in quo intellectui suo repræsentatur sua essentia, sicut essentia aliorum: ita quod si per se in nuda substantia sua per impossibile ponatur absque omni habitu scientiam, a nullo omnino immutaretur ad actum intelligendi, neque a sua essentia propria, neque ab alia. Ratio autem; quæ ibi innuitur, est hæc: Intellectus Angelicus per se, & primo nullam essentiam particularem per se intelligit, sicut nec intellectus noster: quia essentia non repræsentatur intellectui, nisi ut sunt abstractæ ab omnibus conditionibus particularibus, quia scientia non est nisi eorum, quæ necessaria sunt, & incommutabilitatem suam essentia fortuntur, secundum Boet. in sua Arithmetica, quales solum sunt essentia; (b) ut abstractæ a conditionibus singularibus. Sed essentia per se ipsam in actuali existentia, non præsentatur intellectui, nisi sub ratione particularitatis; in habitu autem præsentatur, & relictæ sub ratione universalis: igitur primo intelligit suam essentiam, ut relictæ in habitu: & illa cognita in universalibus ab intellectu Angelici, est medium cognoscendi suam essentiam singularem: sicut & qualibet alia species, est sibi ratio cognoscendi quantumque singularia sub ipsa.

Contra istam opinionem arguo, inconveniens est, quod intellectus creatus perfectus, ex toto ordine causarum naturalium, non possit in actum intelligendi intelligibile sibi proportionatum: quia hoc potest intellectus imperfectior, ut humanus, cum ordine causarum naturalium, ut cum phantasmatibus, & cum intellectu agente, sed hoc sequitur, si Angelus nihil possit intelligere nisi per istum habitum, quia ille habitus a solo Deo est: & ita omnes causæ naturales activæ, & passivæ, non possunt istum habitum causare.

Præterea, si non potest intelligere essentiam suam, nisi ut relictæ in habitu, aut hoc est, quia obiectum non est intelligibile, nisi sit

a. D. Th. 1. p. q. 56. ar. 1. & 54. ar. 2. & in hoc 2. In aliquibus originalibus op. Hen. ponitur hic primo loco & D. Tho. in secundo in aliquibus & contra.

a. d. quit. ad ult. b. Lib. 1. c. 1. in princ.

relucens in habitu; aut quia non est huic intellectui intelligibile, nisi ut sic fit relucens, aut quia requiritur presentia objecti per informationem. Non primo modo, quia tunc Deus non posset illam cognoscere nisi per habitum, vel nisi in habitu: quia non potest cognoscere aliquid, nisi sic intelligibile. Nec secundo modo, quia huic intellectui est summe proportionata, & non est objectum magis adequatum, & proportionatum alicui intellectui, quam suo. Nec tertio modo, quia non requiritur presentia per informationem ad hoc, ut aliquod intelligibile sit presentis intellectui: quia tunc Deus non cognosceret essentiam suam. Unde sufficit, quod sit presentis sub ratione, quia potest ad eadem redire reductione conpleta: ergo est proportionatum intellectui ejus presentatum præterquam per habitum: igitur alio modo est ab ipso intelligibile, quam per habitum. Præterea secundum sic opinantem eadem est ratio intellectivitate, & intelligibilitatis: quia immaterialitas secundum ipsum: sed essentia Angelici est immaterialitas secundum se, igitur secundum se est intelligibilis: sed tanta est intelligibilitas uniuscujusque, quanta est ejus immaterialitas: ergo Angelus secundum se sine habitu tali est intellectivus, & intelligibilis. Præterea, si Angelus non potest intelligere nisi per talem habitum, sequitur, quod non potest cognoscere existentiam rei. Probo, quia illud cognoscens non potest præcise cognoscere existentiam rei, quod cognoscit per rationem indifferentem ad existentiam, & non existentiam; sed talis habitus si ponatur, indifferenter se habet ad representandum existentiam, & non existentiam: quia quicquid representat, naturaliter representat: aut igitur sibi representat. A. fore, & non fore: & tunc nihil representat, quia contradictoria aut tantum. A. esse: & sic non cognoscet ipsum quando non est aut tantum. A. non esse, & sic e converso: igitur, &c. Confirmatur, quia impossibile est, quod aliquid sit representativum alicujus secundario, nisi primum objectum representatum determinetur ad illud: quidditas autem, quæ primo per ipsum habitum representatur, non determinatur ad existentiam. ergo, &c. Præterea contra hoc, quod dicitur, quod non intelligit per se particulare, nisi per univertale; quia singularitas non impedit quin intelligatur alicui Deus non posset seipsum intelligere; nec etiam limitatio, quia sic quidditas Angelica non esset per se ab ipso intelligibilis: nec est ibi materialitas, aut alia conditio impediens: ergo, &c. Præterea, rationes quas facit contra speciem, sunt æque contra habitum, ut patet intuitu.

Ad questionem igitur dico, quod Angelus potest intelligere se per (a) essentiam suam, secundum intellectum expositum in principio questionis. Quod probo primo quia objectum habet aliquam causalitatem partialem respectu intentionis, & hoc in quantum est actu intelligibile; & intellectus habet suam causalitatem respectu ejusdem actus, secundum quam concurrit cum objecto ad talem actionem

nam perfecte producendam: ita quod ista duo quando sunt in se perfecta, & unita sunt una causa integra respectu intentionis. Ex hoc arguitur sic: omnis causa partialis, quæ est in actu sibi proprio, secundum quod talis causa, potest causare, causalitate sibi correspondente, effectum, & quando est unita alteri cause partiali in suo actu potest cum ea perfecte causare, sed essentia Angelici est de se in actu primo correspondente objecto quia de se est actu intelligibilis, & etiam de se est unita intellectui sicut objectum in conjunctione utriusque cause partialis: ergo potest immediate cum alia causa partiali unita habere actum perfectum intentionis respectu suæ essentia. Præterea, in intellectibus habentibus species intelligibiles istæ species virtute objectorum cum intellectu causant intellectionem; in quibus tamen objecta habent esse diminutum: ergo si in se habent tale esse absolutum simpliciter, & esse scilicet actu intelligibile: possunt melius, & verius causare eundem effectum, & quidquid potest causari ab aliquo diminuto tali in aliquo esse, virtute alicujus simpliciter talis, potest ab illo simpliciter tali causari: sed essentia Angelici, ut in se, est presentis intellectui suo, quæ quidem essentia est simpliciter tale, scilicet actu intelligibilis in se, qualis ipsa est secundum quid in specie intelligibili: igitur si in specie intelligibili ubi habet esse tale; secundum quid; potest causare intellectionem, multo magis hoc potest, ut est in se secundum esse simpliciter, & absolutum. Obijciunt contra istud primo, quia secundum hoc, etiam res sensibilis posset immediate absque specie intelligibili causare intellectionem, quod negatum est in 1. hb. dist. 3. Probatur consequentia, quia res sensibilis præse sentium est simpliciter talis qualis est secundum quid in specie intelligibili: igitur si in specie intelligibili ubi est secundum quid, potest causare intellectionem: igitur multo magis ut est in se secundum esse simpliciter, & absolutum. Præterea videtur contra istam propositionem posse argui, sicut argutum est contra opin. quia nihil est alicui ratio operandi operatione immanente, nisi informet illud: essentia autem Angelici, licet sit actu intelligibilis, & presentis intellectui, tamen non informat istum intellectum: ergo non est ei ratio operandi operatione immanente. Præterea, ista duo agentia semper concurrunt ad eundem effectum communem: igitur habent ordinem, cum non sint ejusdem rationis, alterum igitur est prius, sive superius, alterum posterius, sive inferius: & ita unum est movens motum, & alterum in respectu ejus erit movens non motum; objectum autem non est movens motum respectu intellectus; igitur intellectus est movens motum respectu objecti. Præterea quarto, quod dicitur de istis causis partialibus concurrentibus ad eundem effectum communem, videtur inconveniens: quia duo distincta genere, non possunt causare esse tum ejusdem rationis: spirituale, & corporale, sive intelligibile, & sensibile differunt genere: quare, &c. Probo majorem, (a) tum quia duobus illis rationibus in causis partialibus correspondant aliqua duo di-

finché in effectu, & ita idem effectus erit corporalis, & spiritualis; quod est inconueniens. Tum secundo quia omne agens est præstantius patiente: corporale autem, siue sensibile nullo modo est præstantius spirituali: igitur non potest esse agens respectu eius, nisi virtute aliquis alterius præstantioris agentis, & ita erit mouens, & motum. Tum tertio; quia tunc unum potest ita intendi, quod virtus tota amborum esset in altero, & tunc illud potest causare istum effectum sufficienter sine alio: quod est inconueniens de talibus duobus agentibus. (a) Ad primum dico sicut dictum est *dist. 3. primi*, ideo posita est species intelligibilis differens ab actu, quia obiectum, siue ut in se existens esse in quacunque specie extra intellectum possibilem, non habet rationem actus intelligibilis, & tunc conceditur hoc, quod ubicunque est aliquid existens secundum quid tale, & potest aliquid facere simpliciter, si esset sibi simpliciter tale in actu; potest simpliciter idem facere: Obiectum autem tale secundum quid est in specie intelligibilis: & non est extra istam actum intelligibilem: & ideo licet in isto ubi est secundum quid, possit causare diminutionem intellectum: namquam tamen extra istam potest causare nec diminutionem nec perfectionem quia non est extra istam actum ens tale, sed potentia tantum, quale est suum actum: essentia autem Angeli est diminute ens tale in specie: est autem in se simpliciter ens tale, scilicet actus intelligibilis: quare, &c. Ad secundum dico, quod contra istam opin. (que non ponit intellectum habere actiuitatem aliquam aliam ab illa, quam habet formaliter ab obiecto vel per speciem obiecti, sicut nec lignum habet aliquam actiuitatem in calefaciendo aliam ab illa, qua est calor) necessario sequitur, quod intellectus non habens aliquid formaliter, non operatur formaliter: & ita argutum est contra primam (b) opin. que hoc idem videtur sentire de intellectu: sed sicut dictum fuit in primo lib. intellectus habet actiuitatem suam propriam; siue obiecto presente in se; siue in specie sua concurrente secum ad causandum effectum communem amborum; ita quod sufficit diuio, & approximatione istarum partialium causarum: nec tamen dico, quod altera alteram inuicem, quia neutra dat alteri actum pertinentem ad suam causalitatem partialem. Ad tertium dico, quod mouens motum, potest intelligi duobus modis, vel quod recipiat a mouente non moto formam aliquam qua moueat; sicut actum primum: vel quod ipsa forma habitus sicut actus primus, recipiat ab eo aliam formam ulteriorem sicut actum secundum qua agat. Primo modo est in quibusdam causis ordinatis, quod prima dat virtutem secundæ; hoc modo non est in proposito, quia nec intellectus ut agens causalitate sua partiali, dat speciei obiecti istum actum, quo operatur ad intellectum: nec nullo magis e converso, quia species nullam actiuitatem dat intellectui pertinentem ad causalitatem eius. Secundo modo videtur esse in quibusdam mouentibus localiter, sicut manus mouet baculum, & baculus mouet pilam: non autem manus dat baculo di-

ritiem, per quam expellit corpus extra locum, sed dat præcisè baculo motionem localem, qua scilicet applicatur ad istam exouisionem propter impossibilitatem corporis duri ad aliud corpus, quod non cedit ei: hoc modo videtur esse in agentibus ad aliquem effectum productum per generationem; vel per alterationem: quia licet ibi cause ordinate habeant aliam rationem causandi, & inferior non causet nisi in virtute superioris; illa tamen virtus, siue assistentia; siue influentia (quomodoque nomen) non est impressio alicuius formæ; vel alicuius inharrens in causa interiori; sed tantum est ordo, siue actus illi conueniens talium causarum activarum, ex quibus sic conuenit, & suis propriis actiuitatibus præsuppositis conjunctioni, sequitur effectus communis amborum causarum. Ad propositum igitur dico, quod non solum ista non sunt mouens, & motum primo modo: sed nec secundo modo proprie, sicut se habet Sol, & patet in generatione: sed tantum sunt duæ causæ, quasi ex æquo se habentes, quantum ad hoc; quod neutra per se totaliter mouet: & tamen una habet priorem causalitatem respectu effectus, quam altera. Forte enim causa inferior nunquam agit in virtute causa superioris, proprie loquendo; nisi in forma sua qua agit, aliquo modo dependeat a superiori formæ licet non tunc quando agit recipiat eam ab illo, sed prius duratione, vel natura. Nec enim obiectum dependet ab anima; saltem ut est intellectus possibilis; quantum ad istam formam, qua actualiter operatur ad istam intellectum; nec multo magis e converso: & ideo nullo modo est obiectum mouens motum respectu anime, ut operatur ad intellectum: Potest tamen esse mouens respectu eius in quantum ipsa recipit speciem intelligibilem; sed tunc non mouet animam quantum ad causalitatem, quam habet anima per se; sed per accidens quantum ad istam formam, quam habet respectu cause partialis in quantum operatur ad istam. Et hoc modo dictum fuit in primo; *distinct. 3. (a)* quod intellectus agens, & phantasma sunt una causa totalis speciei intelligibilis: & ulterius species intelligibilis; & aliquid anime, siue sit intellectus agens, siue possibilis; sunt una causa totalis intellectus; ita quod in primo signo obiectum, siue phantasma mouet animam ad intellectum, & non ad actum primum, qui sit anima, ut anima est; sed ad illum, qui est reliqua causa partialis sibi præuia; in secundo autem signo, obiectum omnino non mouet animam, neque ad actum primum, neque ad aliquam aliam causam concurrentem, sed præcisè agit ad effectum communem: & tunc anima per suum actum, quem habuit; agit in suo ordine ad eundem effectum, ita quod nulla est ibi motio anime ad agendum prior naturaliter effectu producto. Ad effectum tamen mouetur anima non licet sit mota, sed in quantum receptiva illius effectus: & licet sit mota, non tamen est mouens mota; quia non mouetur ad mouere actiue; sed ad recipere. Ad quartum dico, quod illa propositio prima est falsa de causis partialibus quomodo-

cumque ordinatis ad eundem effectum: hoc est, quod sit ordo effectivus eorum, & non sint omnino ejusdem rationis, tales enim, quæ sunt alterius rationis, non sunt tantum distinctæ specie, quia hujusmodi non concurrunt communitur ut causæ ordinatæ ad eundem effectum; nec tantum distinctæ numero, quia tunc non essent alterius rationis, vel generis: igitur distinctæ genere. Et si accipias, quod non in tali genere. Ex ratione distinctionis generis, non potest quæri magis hoc, in hoc genere, quam in alio.

Ad argumenta principalia. Ad primum, concedo, quod anima de se actu intelligibilis est, & præsens sibi: & ex hoc sequitur, quod possit intelligere se, si non esset impedita. Nihil enim deficit actu primo, neque ex parte unitus causæ, neque ex parte ambarum, neque a parte unionis earum: & ita totus actus primus de se perfectus est, ad quem debet sequi iste actus secundus, qui est intellectio, & forte propter hoc dicit frequenter Augustinus. (a) quod anima novit semper se, propter istam propinquitatem ad actum noscendi, ubi nulla est imperfectio in actu primo. Hoc autem modo anima non semper novit lapidem, quia etsi semper habeat actum perfectum intelligendum lapidem, ratione tamen propria causalitatis partialis: non tamen semper habet aliam causam partialem in actu præsentem. Et ideo potest dici, quod quandoque est in potentia essentiali ad intelligendum lapidem, quando scilicet ea est ista forma, qua tanquam alia partiali causa, nata esse in actu, & in actu uniri sibi. Et hoc modo trinitatem ponit Augustinus. (b) Et tamen ad solam memoriam pertinere, quia istud torum non est nisi præsentia objecti sub ratione intelligibilis, quod pertinet ad memoriam: sed in hoc est intellectio virtualis objecti illius, quæ pertinet ad intelligentiam, & hoc modo cum voluntas sit præsens ut actus primus perfectus ad habendum actum secundum, respectu sui, est quodammodo actus secundus, sicut effectus in causa efficiente, ut in voluntate, & in eo sine quo non, ut in intellectione: sed quia nihil est de isto toto in actu, nisi solum, quod pertinet ad memoriam, ideo tota ista trinitas, quæ scilicet nata est esse trinitas, tantum est in memoria, quantum ad realitatem ejus actualem. Sed quare non exit iste actus totalis primus in actum secundum, cum sit per se sufficiens principium elicitionis actum secundum? Respondet, quia est impedimentum, quod ista causa vincere non potest: sicut quantumcumque poneretur causa naturalis perfecta, numquam tamen posset agere propter impedimentum vitæ. Sed quod est istud impedimentum? R. respondeo, intellectus noster pro statu isto non est natus moveri immediate, nisi ab aliquo imaginabili, vel sensibili extra præterius moveatur. Et quare hoc? Forte propter peccatum, sicut videtur Augustinus, dicens 15. Trin. cap. ult. Hoc tibi fecit infirmitas. Et qua causa infirmitatis, nisi iniquitas? Idem dicit Commentator. 6. Ethic. & Lincen-

a 7. Trin. c. 7. & 10. Trin. c. 10. & 14. Trin. c. 4.
b De Imagine hac vide Scot. 1. d. 3. qu. 4. ult.

nientis ibidem, & super primo Posteriorum similiter (a). Vel forte ista causa est naturalis, propterea natura isto modo insilita est non absolute naturalis, puta si ordo iste potentiarum, de quo dictum est in primo diffute, necessario hoc requirit, quod quodcumque universale intellectus intelligat, oportetphantasiam actu phantasiare singulare ejusdem: sed hoc non est ex natura, nec ista causa est absolute naturalis, sed est ex peccato, & non solum ex peccato, sed etiam ex natura potentiarum pro statu isto, quicquid dicit Augustinus. Ad formam argumenti igitur dico, quod ista causa, quæ est ex parte Angeli, est sufficiens ad hoc, quod essentia Angeli sit sufficiens ratio intelligendi seipsum. Etiam ipsa talis est ex parte anime, sed in anima sunt impedimenta, in Angelo non. Non enim intellectus Angeli habet talem ordinem ad imaginabilia, sicut habet intellectus noster pro statu isto. Et propter istam impotentiam intelligendi immediate intelligibilia in actu (quæ impotentia non est ex impossibilitate intrinseca, sed extrinseca, quam etiam experiebatur Philosophus, & non aliamquam possibilitatem) dicit ipse Philosophus, quod intellectus non est aliquid intelligibile ante intelligere, id est, non est possibile intelligi a se, ante intelligere aliorum. Quæ propositio multiplex est secundum compositionem, & divisionem, sicut ista 6. Logic. hoc nunc est primo immortale, vel incorruptibile; ex eo, quod præpositio cum suo casuali aequipollet adverbiali determinationi, & potest constitui cum inductivo illo significante terminum potentie, & est sensus compositionis, vel cum ipsa compositione significata per terminum, vel per verbum indicativum, & est sensus divisionis, ut primus sensus sit iste, non est possibile intellectum intelligi a se ante intelligere aliorum: & iste sensus verus est secundum eum. (b) Alius sensus est, quod ante intelligere aliorum intelligibile a se, non potest intellectus intelligere se, & sic ista est sicut ista, hoc nunc primo est immortale, facta est pro homine in statu innocentie; & hoc modo Philosophus dicit, quod anima intelligit se, sicut alia. Et secundum istum modum expositionis moveatur ab objectis imaginabilibus: & eis cognitis, potest ex eis cognoscere rationes communes immaterialibus, & materialibus: & ita reflectendo cognoscit se sub ratione communi sui, & imaginabilibus, non autem potest statim intelligere se: nullo alio intellecto, quia non potest statim moveri a se, propter ordinem potentiarum ejus necessarium, pro statu isto ad imaginabilia (c). Ad secundum, unus Doctor dicit, quod singulare potest per se intelligi, licet non singulare materiale: quia singularitas non prohibet, sed materialitas; alioquin Deus non esset intelligibilis, cum sit singulare, quod falsum est. Et tunc patet responsio, quod propositio assumpta de non intelligendo singulare, non est vera, nisi de singulari materiali. (d) Alius

N 3

dicit.

a Disp. 3. q. 2. 3. de anima text. c. 32. b Cap. 2. 1. d. 3. q. 7. n. 38.
c Ad 1. D. Theol. 1. q. 56. art. 1. in sol. 2. arg. d. Fleur. quod. 15. q. 15. & 16. & quod. 8. q. 13. & quod. 15. q. 9. Vide 14. q. 2. quod. 11.

dicit, quod non, scilicet nec se, nec alia intelligit sub ratione singularis materialis, vel immaterialis, sed sub ratione universalis, quod est per se obiectum intellectus, quod etiam reuertit in habitu intelligibili. Et secundum hoc patet responsio ad argumentum. Neutrum credo esse verum, nisi forte loquendum de intellectu, qui propter imperfectionem sui non potest forte quodcumque intelligibile intelligere: non sic intellectus Angelicus.

Ad tertium dico, quod ratio istius propositionis maioris in potentia sensitiva est vera, eo quod omnis potentia sensitiva requirit determinatum organum: unde ex determinato numero potentiarum organiarum, concludit Philosophus (a) secundo de Anima determinatum numerum actionum, vel obiectorum, istud autem organum oportet ita esse dispositum, ut possit recipere ipsum sensibile sine materia, & in corporalibus, quicquid est receptivum forme sine materia, non est receptivum forme communiter cum materia: ideo dico communiter, quia non est modo sermo de organo tactus, de quo est difficultas specialis. Organum igitur sensus oportet esse non tale, hoc est carens obiecto secundum suam esse materiale, & sensibile, non tantum in actu, sed etiam potentia, quod non sit receptivum illius secundum esse materiale, secundum quod esse, ipsum est obiectum sensus, sicut bene apparet de colore, cuius receptivum secundum esse materiale est superficies corporis terminati: receptivum autem eius sine materia est corpus perspicuum, sive non terminatum, & ita opposita dispositiones requiruntur in organo sensus, quod debet esse receptivum sensibilis sine materia, & in eo quod debet recipere obiectum secundum esse materiale: ideo oportet organum deuari ad hanc formam, quam recipit, & per consequens sensum, qui est in tali organo. Ex hoc sequitur propositum Philosophi 3. de Anima (b), quod scilicet intellectus non sit potentia organica, & ideo separatur ab omni materia, sicut ab omni organo, quo operatur, sicut est omne organum corporum: & ideo (ex hoc, quod esset receptivum aliquorum secundum esse materiale determinatum, propter determinatam dispositionem corporis) non esset receptivum omnium formarum corporalium secundum esse immateriale, & ita intellectus non posset recipere formas omnium materialium, ut obiectorum, si esset virtus materialis; & organica, tamen hoc habito, quod sit non organica, non oportet ipsum esse non tale realiter, quale illud, cuius debet esse receptivum intellectualiter: non enim oportet oppositum esse dispositionem in receptivo alicuius realiter, & intellectualiter, supposito quod intellectus non sit virtus organica, quod tamen requireretur, si esset virtus organica: idem enim intellectus posset esse ipse mater realiter, & in actu per habitum realiter: & tamen receptivus intellectualiter, & sui, & habitus, & cuiuscumque informantis eum rea-

realiter. Et est tota ratio, quia talia sic recepta intellectualiter, non requirunt in recipiente determinatam dispositionem oppositam aenti intelligibili reali. Ista igitur propositio, quae dicit, quod oportet cognoscens esse non tale, vel esse denudatum ab eo, quod cognoscit, vel recipit, & a ratione cognoscendi, si generaliter accipitur, concludit omnem intellectum esse nihil: quia omnis intellectus secundum se est totus entis, & ita ipse nihil erit entium, & intellectus iste esse falsus. Sed tantum non est materiale, vel organicum, ut sit capax omnium, quia si esset materiale, vel organicum, esset tantum capax aliquorum sine materia, quorum tantis receptio non repugnaret suae entitati materiali: suae autem entitati intellectuali non repugnat receptio intellectualis quorumcumque (a). Ad quartum responsum est frequenter, quod idem potest se movere, non tantum motione corporali, sed etiam spiritali: & etiam universaliter quaecumque actio virtualis univoca potest stare cum potentia ad actum suum formalem, & tunc quomodo idem non sit in potentia, & in actu, prout sunt differentia entis oppositae, neque per se, neque denominative: & tamen idem esse in potentia, hoc est principium passivum, & in actu, hoc est principium activum eiusdem, hoc frequenter dictum est.

Ad ultimum, etsi aliqui concedant conclusionem illam sibi illatam, videtur impossibilis, quia tunc sequeretur, quod illa intellectio esset actu infinita. Potest enim intellectus quicumque esse infinitorum intelligibilium, & si tunc haberet intellectionem eandem sibi, pari ratione intellectio eius cuiuslibet esset eadem sibi, & ita haberet intellectionem eandem sibi, quae esset, vel esse posset infinitorum intelligibilium. Nego igitur consequentiam. Et ad probationem dico, quod intellectio illa secundum veritatem est extrinsecum tam respectu potentiae, quam respectu obiecti, quia esse eius est amborum: sicut quando a diversis cognoscens, & cognito paritur noticia, noticia illa est effectus communis istorum duorum, s. de Trin. cap. ult. ita etiam, quando agitur ab eodem habente rationem tam potentiae, quam obiecti, est effectus illius unius habentis realiter illam duplicem causalitatem, & non medians inter idem, & secundum naturam rei, quomodo mediae medius inter contraria, & de tali modo prout ex natura rei, vera est ista propositio, quod plus convenit cum extremo quocumque, quam extrema inter se. Ad confirmationem dico, quod intellectio ab alia intellectione distinguitur per obiectum: ab obiecto vero, & potentia, distinguitur per seipsam formaliter. Quod autem ab eis distinguitur casualiter, habet a causis extrinsecis, ut a potentia, & ab obiecto, sicut radius habet casualiter a Sole, quod ab eo distinguitur.

a Text. 128. Vide 2. de Anima 1. 121. & 1. 38. Vide in 4. 444.

b Text. com. 4. 11. 14. 16. 19.

a Ad arg. 4. de 2. qu. 10. & 3. 4. 1. qu. 7. & alibi. Quare 3. de Anima 1. 5. & 15. & 12. Met. 1. 51.

QUÆSTIO NONA.

*An angelus habeat notitiam naturalis distinctam
essentia divina?*

Secundo quarto de intellectu Angelii aliorum a se, & primo, an Angelus habeat notitiam naturalem distinctam essentia divina? Quod non, quia aut esset per essentiam divinam: aut per speciem essentia; non per essentiam, quia tunc esset naturaliter beatus, quod non potest competere creaturae. Non per speciem, quia essentia divina est infinitior intellectu, quam sit illa species: igitur superfluit ibi ponere speciem. Quia essentia divina potest ibi efficaciis per se facere illud: propterea quod ponitur species, quam ipsa species. Philosophus etiam in *tertio de Anima* (a) non videtur assignare speciem necessariam, nisi quia obiectum non est per se in anima: *lapidi*, inquit, *non est in Anima, sed species lapidis*: quare, &c. Contra, vel igitur Angelus nullam notitiam haberet essentia divinae: & tunc frustra esset sibi datum illud præceptum vere: *Dilige Dominum Deum tuum, &c.* Frustra enim præcipitur illius dilectio, quod omnino ignoratur. Vel tantum haberet notitiam confusam illius essentia: & tunc videtur intellectus esse ille possibilis sicut noster, qui potest procedere a confuso ad distinctam: quod videtur inconveniens.

Hic concordant aliqui in ista negativa (b); quod Angelii non habent distinctam notitiam naturaliter. Probat primo sic, omnis propria ratio intelligendi aliquid obiectum per adæquationem, representat illud obiectum: nulla autem species, vel essentia creata potest adæquate representare effigiem divinam increatam. Minor patet. Tum quia quodlibet tale est finitum: obiectum autem infinitum: finiti autem ad infinitum nulla est proportio, igitur, &c. Tum, quia species creata unius rei, magis assimilatur alteri rei creatæ, quam Deo, quia utrumque finitum: distinctus igitur representat creaturam, quam Deum, & per consequens non est propria ratio distincte cognoscendi Deum; sive intelligendi: igitur, &c. Item, ratio formalis secundum quam cognoscitur obiectum, debet esse determinata, sicut & ipsum obiectum, alias non magis repræsentaret hoc obiectum, quam illud: sed Deus est maxime indeterminatus sicut dicit Augustinus 8. *de Trinitate* (c) igitur, &c. Præterea illa species, per quam cognoscitur, esset magis imago, quam Angelus, vel anima in se, quod est contra August. quod dicit, quod eo aliquid est imago Dei, *quod participat eius esse potest.* Magis autem potest Angelus, vel anima esse Dei participes naturaliter, quam species, quia non est capax Dei sicut Angelus; igitur, &c. Præ-

terea,

terea, si species divina essentia esset in intellectu Angelii, igitur Angelus naturaliter cognosceret non solum essentiam, sed personarum Trinitatem. Consequens videtur falsum, cum hæc Trinitas non sit ibi, nisi ratione infinitatis.

Præterea, si illa species esset in intellectu unius beati, vel Angelii, posset alius Angelus naturaliter cognoscere istam speciem: videtur: & cum illa sit representativa essentia: & eorum, quæ sunt in essentia: tunc naturaliter iste Angelus videns speciem, omnia hæc videret, quod est impossibile, quia tantum ipse tunc videret naturaliter, quantum nos per fidem: igitur, &c.

Istam negativam tenendo si quis per quid affirmative cognoscit? Respondetur, quod Angelus non cognoscit essentiam divinam naturaliter (d) per aliquam speciem; neque per aliquam speciem interiorum; neque per aliquam superiorem, sed per essentiam suam propriam: quia ipsa essentia Angelii est imago Dei, & similitudo. Unumquodque autem cognoscitur per suam similitudinem: igitur Angelus per essentiam suam cognoscit essentiam divinam. Est enim Angelica natura quoddam speculum divinam similitudinem representans, &c.

Contra primum, qui posuit istas rationes ad istam conclusionem negativam, arguitur sic, Quia ex eisdem posset probari, quod per nullum representativum creatum Angelus cognoscit naturaliter essentiam divinam. Et per essentiam non cognoscit secundum eam: quia nulla creatura potest naturaliter videre illam essentiam, & ex hoc videtur sequi, quod nullam notitiam naturalem potuit Angelus habere de illa essentia. Non enim de ea distincte, & in particulari aliquid videtur: quia hoc non videtur possibile, nisi per essentiam, vel per aliquod representativum distincte: quorum utrumque negatur. Non autem indistincte, sive in aliquo priori conceptu communiori, qui non sit proprius illi essentia, quia omnem conceptum communem univocum isti essentia, & alii. Negat iste. Præterea, essentia divina, secundum ipsum, nata est sapienter conceptum unum realem in intellectu divino, ita quod nullus alius habet ut de ea, & nisi per intellectum negotiantem: igitur illa essentia nata est facere tantum per se conceptum unum realem in quocumque intellectu. Probatio consequentia, omnis conceptus, qui natus est haberi: & etiam causari virtute huius essentia in aliquo intellectu, est natus habere virtute ejus in intellectu comprehendente ipsum: talis est divinus intellectus; igitur. Et aliter sequitur, quod conceptus nullus realis potest haberi, de illa essentia, nisi unius. Probatio istius consequentia, quia omnem conceptum realem, quem potest aliquis intellectus habere de illa essentia, ipsa potest causare: alioquin non esset perfecta in ratione obiecti: quia illud, quod est in ratione obiecti impericicillimum, potest causare omnem conceptum de se causabilem. Et tunc sequitur ultra, quod vel intellectus Angelii habebit istum unum conceptum, undecumque causetur: vel omnino nullum habebit. Illam autem habere non poterit, nisi vel cognoscit

a Vide Henric. quodl. 3. qu. 9. Text. 38. Ratio opp. Exod. 10. & Deuter. 6. b Henric. quodl. 6. qu. 1. & quodl. 4. qu. 7. & 9. & quodl. 15. qu. 14. 8. Physic. & 1. Cor. c Cap. 4. Tolle hoc & illud, & c. 14. Trin. c. 8.

a D. Tho. 1. p. qu. 56. ar. 3.

foeret per essentiam, vel per propriam rationem representantem: quare nullum haberet.

Contra secundum, qui ponit, quod Angelus intelligit illam essentiam per seipsum, in quantum est imago Dei, licet imago, quae est tantum ratio cognoscendi representat non ut cognita: sicut est de specie visibili in oculo, & de specie intelligibili in intellectu, quae representat obiectum immediate absque discursu: tamen illa imago, per quam non cognoscitur illud, cuius est, nisi ut per speciem cognitam, non est ratio cognoscendi illud; nisi tantum per discursum, sicut discursus ad cognito ad incognitum, sed essentia Angeli tantum potest poni imago secundo modo: & non primo modo: non igitur per illam imaginem cognoscit Angelus essentiam divinam, nisi discursu; quod est inconveniens, quia secundum eos Angelicus intellectus non discursus (a). Præterea, omnis discursus præsupponit notitiam illius simplicis, ad quod discursus: igitur si per illam essentiam cognitam haberetur notitia de essentia divina per discursum, oportet præhabere conceptum simplicem de essentia divina: & tunc illius quærenda est ratio alia prior. Confirmatur etiam, quia nullum obiectum facit distinctam notitiam alterius obiecti, nisi includat in se virtualiter illud aliud obiectum, quia unumquodque sicut se habet ad esse, sic ad cognosci: quod igitur non includit aliud virtualiter in eitate, non includit illud in cognoscibilitate: sed essentia Angeli non includit virtualiter essentiam divinam vel illa ratione distincta: igitur non est ratio cognoscendi eam distincte sub aliquaratione.

Ad questionem igitur respondeo aliter. Primo distinguendo de duplici cognitione. Potest enim aliqua esse cognitio obiecti secundum quod abstrahit ab omni existentia actuali: & potest esse aliqua ejus, secundum quod existens: & secundum quod præsens in aliqua existentia (b). Ista distinctio probatur per rationem, & per simile. Primum patet ex hoc, quod possumus habere notitiam de aliquibus quidditatibus: scientia autem est obiecti, secundum quod abstrahit ab existentia actuali; alioquin scientia posset quandoque esse, & quandoque non esse; & ita non esset perpetua, sed corrupta re, corrumpere- tur scientia illius rei: quod falsum est. Secundum probatur, quia quod est perfectioris in potentia inferiori, videtur eminentius esse in superioribus, quae est ejusdem generis; in sensu autem, quae est potentia cognitiva inferioris intellectus, perfectioris est, quod est cognitiva rei secundum quod in se existens est; & secundum quod est præsens secundum existentiam suam: igitur hoc est possibile in intellectu, qui est superiora vis cognitiva: igitur potest habere cognitionem rei secundum modum præsens. Et ut brevius utar verbis, primam voco abstractivam, quae est ipsius quidditatis secundum quod abstrahitur ab existentia actuali, & non existentia. Secundam, scilicet quae est quidditatis rei secundum ejus existentiam actualem, vel quae est rei præsentis secundum

secundum talem existentiam, voco cognitionem intuitivam: non prout intuitiva distinguitur contra discursivam, quia sic aliqua abstractiva esset intuitiva; sed simpliciter intuitiva, eo modo, quo dicitur intuitiva rem, sicut est in se. Illud etiam secundum membrum per hoc declaratur, quod non expectamus cognitionem de Deo, qualis posset haberi de eo (a), ipso (per impossibile) non existente, vel non præsentem per essentiam; sed expectamus intuitivam, quae dicitur facie ad tactum, quia sicut sensitiva est factiva, scilicet rei secundum quod est præsentialiter existens, ita & illa, quam expectamus. Secunda declaratio hujus distincti, est per simile in potentis sensitivis: aliter enim potentia, vel sensus particularis cognoscit obiectum; aliter phantasia. Sensus enim particularis est obiecti, secundum quod est per se, vel in se existens; phantasia cognoscit eadem secundum quod est præsens per speciem, quae species posset esse ejus; licet non esset existens, vel præsens: ita quod cognitio phantastica est abstractiva respectu sensus particularis, quia quae sunt dispersa in inferioribus, quandoque sunt unita in superioribus. Ita isti duo modi cognoscendi, qui sunt dispersi in potentis sensitivis propter organum (quia non est idem organum, quod est bene receptivum, & quod est bene retentivum) uniti sunt in intellectu, cui ut uni potentia, potest uterque actus competere. Hac distinctione præmissa ad questionem respondeo, quod licet secundum communiter loquentes, non posset Angelus ex puris naturalibus habere cognitionem Dei intuitivam, de qua in quarto lib. (b) tamen non videtur negandum, quin possit naturaliter habere cognitionem ejus abstractivam: hoc modo intelligendum, quod species aliqua distincte representet istam essentiam, licet non representet eam ut in se præsentialiter existentem. Bene quidem possibile est habere cognitionem distinctam, licet abstractivam: nam abstractiva distinguitur in consilium; & distinctam, penes rationem aliam, & aliam cognoscendi: & istam talem speciem representantem essentiam divinam intellectui Angelico non videtur inconveniens penetrare intellectui Angeli inditum esse a principio: ita quod licet ipsa non sit naturalis intellectui, hoc modo, quod ipse intellectus possit ex naturalibus suis eam acquirere: neque etiam, quod possit eam habere ex actione alicujus obiecti agentis naturaliter, quia non potest eam habere præsentialitate (c) alicujus obiecti finiti moventis, nisi essentia divina tantum, quae nihil aliud a de causat naturaliter naturalis causatione; tamen licet perfectiones datae Angelo in sua prima creatione, licet non necessario sequantur naturam ejus, dicentur naturales, distinguendo contra mere supernaturales, scilicet, & gratiae, & gloriae: ita ista perfectio data intellectui Angelico quae essentia divina esset ei præsens distincte, licet abstractivae, potest dici naturalis, & ad cognitionem naturalem Angeli pertinere: ita quod quidquid cognoscit Angelus de Deo virtute hujus speciei, aliquo modo cognoscit naturaliter, & ali-

a 1. p. qu. 18. ar. 3. De hoc 1. dist. 3. q. 1. & d. 8. q. 2.

b 3. & 7. Met. 1. Post. & 2. de Anim.

a De hac div. Scot. 1. dist. 1. q. 2. & dist. 8. qu. pen. & 4. dist. 49. 7. 12. 1. Cor. 13. b Dist. 49. qu. 11. c Vide 8. dist. 1. & 14. qu. quod.

aliquo modo non naturaliter; Naturaliter, in quantum ista non est principium gratulæ actus, nec glorioſi; Non naturaliter autem, quantum ad istam non poſſet pertinere ex naturalibus, neque aliqua affectione naturali. Quod autem talis ſpecies poni debeat diſtincte repræſentans eſſentiam divinam, licet abſtrattive; perſuadetur primo ſic; quia beatitudo naturalis Angeli excedit naturalem, beatitudinem hominis, etiam iſſiſſi in ſtatu innocentie, tam Angelus, quam homo per quantumcumque tempus: igitur cum homo pro ſtatu nature lapſe poſſit habere cognitionem de ultimo ſite in univerſali, & volitione conſequentem; & pro ſtatu innocentie habere poſſuerit aliquo modo notitiam diſtinctam; & volitio firmi boni ſequitur cognitionem ultimi veri; ſequitur, ut ſic, quod in tali cognitione, & volitione ſummi boni diſtincte, poſſit haberi maior beatitudo ab Angelo, quam ab homine.

Secundo modo perſuadetur per hoc, quod aliquis raptus videns tranſitorie eſſentiam divinam, conſtat illo actu videndi, poſſet habere memoriam objecti, & hoc ſub ratione diſtincta, ſub qua erat objectum viſionis, licet non ſub ratione præſentis actualiter: quia talis præſentia non manet poſt actum in ratione cognofcibilis: igitur per illam rationem perſequentem intellectum talem, poſſet objectum illud modo objective eſſe præſens. Et ita non eſt contra rationem eſſentia, quod ſpecies illius ſit in aliquo intellectu diſtincte repræſentans eam: igitur nec videtur talis ſpecies neganda ab intellectu perfectiſſimo creato. Nihil enim videtur debere negari ab intellectu ſummo creato, quod non repugnat alicui intellectui creato in naturalibus, quia non eſt perfectio excellens niſiſ. Aſſumendum poſſet probari per raptum Pauli (a), qui tranſeunte iſto raptu, recordabatur illorum viſorum, ſecundum quod ipſe ſcribit ad Corinth. Scio hominem in Chriſto ante annos 14. (b) ſive in corpore, ſive extra corpus nescio, Deus ſcit, &c. & audivit arcana verba, que non licet homini loqui. Quod autem poſt raptum poſſet ſpecies objecti diſtincte manere, videtur quia hoc eſt perfectioſum in intellectu, quia poſſet conſervare ſpeciem objecti, ceſſante præſentia objecti.

Tertio perſuadetur propoſitum, quia ſecundum Auguſtinum 4. ſuper Genef. 23. (c) dies illi ſex non erant in ſucceſſione temporis, ſed in coæſtatione Angelica creaturarum ordinem naturalem habentium, ita quod prius naturaliter novit Angelus creaturam in Verbo, ſecundo in genere proprio: & non ſtando ibi, rediit in Verbum laudans ipſum ex opere ſuo: & in illo iterum vidit rationem ſequentis creaturæ naturaliter: ita quod quando Deus dixit: *Fiat lux*, vidit Angelus ſe in Verbo æterni; cum facta eſt lux, & cum factum eſt vespere, vidit ſe in genere proprio: & cum factum eſt vespere, & mane dies unus, ex hoc exiret in laudem Dei, in quo vidit ſecundam creaturam; iſta quod illa viſio erat terminus præcedentis diei (in quantum ex cognitio-

a 4. diſt. 45 qu. 43. b 2. Cor. 12. c Vide Auguſt. ſup. Ge. & Com. c. 7.

ne creaturæ primæ in Verbo, ſurrexit in cognitionem Verbi, immo requies omnium creaturarum in primo artifice, & opifice; ita diſtinguit Auguſtinus ſingulos dies uſque ad diem ſeptimum, cujus erat mane ultimæ creaturæ in Verbo, & non ſequeretur vespere) & erat principium ſequentis diei in quantum vidit illam creaturam in genere proprio. Et licet ipſe illam cognitionem rerum in Verbo poſuerit cognitionem beatificam, ſicut apparet ibi in principio 22. cap. *Cum ſancti Angeli ſemper videant faciem Dei, Verboque epi unigeniti, ſicut Patri equalis eſt, præſentantur, in ipſo Verbo Dei prius noverunt creaturam univerſam; in qua ipſi principaliter ſunt creati, poſt ſi ultio igitur pertinet ad beatitudinem.* (b) Similiter in eod. cap. *Tantæ nox ad diem pertinet, non dies ad noctem: cum ſublimet, & ſancti Angeli illud, quod creaturam in ipſo creatore noverunt, referunt in ipſius honorem, & amorem, in quo æternas rationes, quibus creata eſt, contemplantur, & eque concordiffimam contemplatione ſunt unus dies, quem fecit Dominus: cui conjungitur Eccleſia ex hac peregrinatione liberata, ut & nos exultemus, & lætemur in eo.* Poſſet tamen probari ex dictis ejus, quod hæc cognitio, que vocatur communiffime *cognitio matutina*, ſit naturalis, & non præſente beatifica: quia ſecundum eum, iſte ordo erat in cognitione Angelica; creaturæ poſt creaturam; quod prius naturaliter præceſſit cognitio Angelica creaturarum in Verbo cognitionem earum in genere proprio; factis autem creaturis in genere proprio, ſtatim perit Angelus cognitionem earum habere in genere proprio: igitur omnes iſte cognitiones in Verbo præceſſerunt naturaliter cognitionem creaturarum in genere proprio; omnes igitur ſecundum eum erant ſimul productæ: (c) igitur cognitio iſta in Verbo naturaliter præceſſit productionem earum in genere proprio: ſed tunc erant Angeli in ſtatu innocentie, & non beati, quia aliqua morula fuit inter creationem, & lapſum eorum: erat igitur aliqua cognitio Angelorum matutina, ſcilicet creaturarum in Verbo exiſtentium in naturalibus, aut ſaltem non beatorum, Et ita videtur, quod oportet dare diſtinctam cognitionem Angelis ſtantis in cognitione naturali, vel in gratia: quia alias in iſta cauſa præſente cognitæ non poſſet prius cognofcere creaturas, & effectus ordinatos, quam in genere proprio. Nam ratio cognofcendi tem conſulte, non eſt ratio cognofcendi eam diſtincte, & effectus ordinatos. Et ſi objiciatur quomodo potuit in Verbo non intuitivè, ſed abſtrattive cognoſcere, alia cognofcere. Reſpondeo, tota ſcientia naturaliter eſt nunc de paſſionibus abſtrattive per intellectum, ita quod non tantum ſubjectum intuitivè cognofcit, ſed etiam abſtrattive, eſt illud, in quo cognofcitur paſſio.

Dico igitur breviter ad quæſtionem, quia non habentur regulam de intellectu Angelico. Neque enim poſſimus attribuire illi omnem perfectionem, que eſt in intellectu ſimpliciter; neque tantam imperfectionem, quantum expetimus in intellectu noſtro; quia rationabile

a Al. 19. b Cap. 30. c Vide Eccl. 8. De his inf. d. 5.

est illi attribuite omnem perfectionem, que convenit intellectui creato, & nulla repugnant occurrat, quod intellectus creatus habeat talem cognitionem per speciem distincte representantem divinam essentiam, quod tamen non intuitivè; ideo hoc videtur rationabile concedere. Si objicatur quod Deus potest immediate causare illam intellecti-
 onem sine specie.

Responsio. Concedo quod Deus potest immediate causare intellecti-
 onem; (a) sed quia Angelus non potest simul plures intellectiones habere, vel illa intellectio, quam Deus causaret; semper inesse si-
 bi actualiter; & per consequens non intelligeret aliud, vel oportet
 quod Deus de novo causaret istam, postquam Angelus intellexit
 aliud; & utrumque est inconveniens; Melius igitur ponitur spe-
 cies causari, ut sit habitus. & cognitio per speciem & si potest se
 reducere ad actum quando placet. *Respondeo sic.* (b) Deus rei mi-
 nistrat quas condidit. Ne. 7 de Civ. possit enim causare istum actum
 immediate, sed tunc iste actus, non esset in Angeli potestate. *Qua-
 re responsioem formaliter ad finem hujus questionis.*

Ad rationes pro prima opi. que improbat istam speciem. Ad pri-
 mam dico. quod non videtur esse proprium vocabulum, loquendo de
 Deo; hoc vocabulum effigies. Forte enim effigiarum non dicitur ali-
 quid proprie, nisi quod est figuratum: sed utendo propriis verbis, si
 accipitur ista propositio, *omnis propria ratio intelligendi aliquid
 obiectum per adæquationem, representat illud obiectum*: Dico,
 quod hic potest intelligi adæquatio simpliciter entitatis ad entitatem,
 vel adæquatio secundum proportionem representantis ad representan-
 tem absolute. Vel tertio modo per adæquationem secundum propor-
 tionem, non absolute, sed per comparationem ad actum talem. Sicut
 materia dicitur adæquari formæ secundum proportionem, licet non
 secundum entitatem, pro eo, quod eorum entitates sunt inæquales:
 tamen ista est ita perfectibilis, sicut illa est perfecta; hoc est, quod
 tantum illa representat, quantum illa est representabilis, puta quod
 illud representat obiectum ita perfectum, & ita perfecte, sicut ipsum
 apprehenditur a potentia per talem actum, per quem representatur.
 Primo modo universaliter nullum per se representans (quod est ratio
 representandi, & non cognitio) adæquatur illi, quod representat,
 sed deficit, sicut patet de albedine, & specie albi. Secundo modo ali-
 qua ratio representat per adæquationem, sicut species perfectissima al-
 bi representat illud album, & ipsa est ratio quasi comprehensive
 videndi album illud. Tertio modo quæcumque albi species etiam in ocu-
 lo exsistente, licet non ita perfecte representet album sicut esset re-
 presentabile; tamen perfecte representat illud per comparationem ad ha-
 bendum talem actum circa obiectum. Ad propositum igitur dico; quod
 nulla species per adæquationem potest representare essentiam divinam
 secundo modo; nec etiam primo modo; quia illa essentia, que com-
 pre-

prehensibilis est ab intellectu suo, non potest comprehendi nisi per es-
 sentiam, ut per rationem: sed tertio modo, comparando ad intelle-
 ctum creatum, aliquo modo potest habere speciem, quæ scilicet ita
 perfecte illam essentiam representat, sicut actus talis intellectus attingit.
 Cum probatur minor, primo per illam infinitatem; dico, quod
 sicut actus finitus potest habere obiectum ex parte sui infinitum, & ta-
 men actus immediatus attingit obiectum, quam species, ita species
 potest representare obiectum infinitum sub ratione infinita; non tamen
 ipsa est adæquata in essendo, nec in cognoscendo simpliciter; quia ip-
 sa non est principium comprehendendi. Ad aliam probationem de spe-
 cie unius creaturæ respectu alterius, dico quod similitudo naturalis in
 essendo, non est per se ratio representandi unius respectu alterius: quia
 hoc album quantumcumque simile fuerit alteri albo, non est ratio repre-
 sentandi illud: species autem, quæ multo minus est in entitate natu-
 rali; similis huic, est representativa: ita hic, licet species propter
 suam finitatem in entitate, & in essendo, plus conveniat cum essentia
 creatæ quam cum essentia divina; non tamen plus convenit cum ea,
 convenientia proportionis, quæ est representantis ad representatum.
 Ad secundum dico, quod determinatio in obiecto, potest intelligi duobus
 modis uno modo ad singularitatem per oppositum indeterminationis
 universalis: alio modo determinatio ad certum gradum participatum
 per oppositum ad limitationem illius, quod participatur. Primo mo-
 do determinatio in obiecto non impedit intentionem summi boni,
 quod Deus est; immo est ipsum summum bonum; quod de se singula-
 ritas quadam est. Secundo modo impedit, quia non est bonum secun-
 dum aliquem gradum determinatum, sed absolute bonum participabi-
 le ab omnibus gradibus. Et licet Augustinus dicat de hoc bono, & illo
 bono, forte singularibus bonis, quæ occurrunt animæ, *Tolle hoc, &
 tolle illud, & vide ipsum bonum, si poteris, &c.* Non tamen intel-
 ligit hic; nisi quia ista bona particularia includunt limitationem: qua
 limitatione remota, & ablata statim in limitatione boni in communi
 & in hoc intelligitur Deus in universalis, ut dictum fuit in primo lib.
 distincti: (a) vel ulterius statim in bono universalissimo secundum
 perfectionem; & tunc intelligitur Deus magis in particulari: & illud
 bonum nec est hoc, nec illud per ablationem gradus boni limitantis.

Ad tertium dico, quod *imago* uno modo accipitur pro similitudine
 præcisè imitante, sive representante: quia non representat quia cog-
 nita, sed præcisè quia ratio cognoscendi. Alio modo *imago* accipi-
 tur pro imitante aliquid, quod est aliud a se, & representat, quia com-
 punitum. Primo modo species albi in oculo est imago. Secundo modo
 statua Herculis est imago ejus. Primo modo ista species Dei in Angelo
 magis est imago, quam Angelus: secundo modo, Angelus est imago, &
 ad istam imaginem pertinet similitudo aliquo modo naturalis in existendo.
 Et constitit in proposito equaliter in hoc, quod anima habet tri-
 nitatem, & unitatem aliquo modo; sicut essentia divina habet: & illa

similitudo concurret ad rationem beatificabilis. Licet igitur species divina repræsentet distinctus essentiam divinam, quam Angelus: (a) tamen Angelus est magis imago, prout imago est aliquid simile magis in natura, habens autem similes illis actibus, qui ponuntur in trinitate; cui, & hoc quod habet tales actus, convenit esse capax illius; cuius est imago: & hoc per ista media, scilicet similitudinem naturalem in actibus convenit imaginis Dei, prout Augustinus loquitur de ea, quod fit capax ejus, & participes esse possit. (b) Ad aliud possit dici, quod licet illa species in intellectu Angelis sit ratio distincte cognoscendi essentiam divinam, non tamen est ratio distincte cognoscendi modum illius essentia in suppositis: sicut etiam in nobis distincte cognosci potest aliqua quidditas creata, licet non cognoscatur in quibus suppositis sit, vel qualiter sit in eis. Et si obijciatur contra istud, quod quando supposita sunt in natura ex naturali necessitate intrinseca, quod est ratio distincta cognoscendi naturam; est ratio distincte cognoscendi supposita ista in natura: & tunc videtur, quod Angelus possit cognoscere naturaliter essentiam divinam in tribus suppositis, pro eo quod possit naturaliter cognoscere in primo supposito esse memoriam infinitam productivam alterius suppositi, & in duobus esse voluntatem infinitam productivam alterius suppositi. Possit dici, quod illa cognitio non esset mate naturalis, quia ad eam non possit Angelus naturaliter attingere ex naturalibus suis; neque ex causis necessariis alicujus naturaliter agentis, ita quod licet Angelus habens speciem essentia divinam possit naturaliter uti ea: tamen ipsa species est a causa supernaturali, & supernaturaliter agentis. Contra istud obijciatur, quia quodlibet etiam aliud a Deo naturaliter cognoscitur; licet illas alias species recipiat a Deo supernaturaliter imprimente. Possit dici, quod illas alias species possit habere ab illis obiectis in se, nullis aliis ab ipsis agentibus, requisitis: sed nullo modo possit habere illam speciem distinctam respectu essentia divinæ, nisi ab ipso imprimente; & hoc non naturaliter, sed supernaturaliter. Ad ultimum dico, quod si teneatur, quod Angelus beatus non videt per istam speciem, tunc nec alius videns eam in intellectu ejus, videbit per eam supernaturalia. Si autem ponatur, quod illa sit ratio ipsi intellectui ut in quo, videndi Trinitatem: potest concedi, quod etiam alii videnti sit ratio, quia etiam & alius habet in se similes speciem videndi: & tunc oportet dicere, quod visio est naturalis uno modo, & non alio modo, sicut est expositum in responsione præcedente. Ad aliud pro opin. secunda, quod Angelus est imago; dico quod equivocatur d. imagine: quia non est talis imago, que sit præcise ratio cognoscendi, non ut cognita; sed est imago habens similitudinem naturalem aliquo modo in cognoscendo, & in ratione cognoscendi, ut cognita, & præter omnem talem cognoscendi rationem: que est ratio in quantum cognita oportet ponere aliam præsuppositam d. figuram ab ipsis.

Ad

Ad rationes principales, patet quomodo Angelus possit per species distincte cognoscere essentiam divinam. Et cum obijciatur, quod essentia secundum seipsum, est intimior intellectui, quam ipsa species. Dico, quod propter istam intimitatem, possit causate immediate illum actum, quem causat species: non tamen iste actus esset in potestate Angeli, sicut nec ipsa causa causarum ipsum, & si quandoque cellaret ab actu, non possit illum actum iterum habere, nisi ab essentia illa causante illum actum, quod non esset in potestate ipsius Angeli. Ut igitur iste actus, non necessario perpetuus, sit in potestate operantis, ponitur species, per quam possit perpetuo distincte cognoscere Deum. Per hoc patet ad secundum, scilicet quod non tantum propter hoc, quod obiectum sit præsens animæ, est species in anima; sed etiam ut actus sit in potestate operantis.

QUÆSTIO DECIMA.

Utrum ut Angelus cognoscat quidditates creatas alias a se, requiratur necessario, ut habeat proprias distinctas rationes cognoscendi eas?

Quod non 8. Metaphysicæ, (a) forma se habent sicut numeri. Igitur perfectior includit virtualiter imperfectiorem, & per consequens erit sufficiens ratio cognoscendi eam, sicut major numerus est ratio cognoscendi minorem. Confirmatur per Philosophum 2. de Anima (b), ubi valet, quod sensitiva est in intellectiva, sicut trigonum in tetragono, & talis videtur esse ordo formarum ordinarum in universo, tetragonum autem, potest esse sufficiens ratio cognoscendi trigonum: igitur, &c. Item res materialis perfectior est sua specie, quia ista ad rem materiale, cuius est, habet habitudinem mensurati ad mensuratum: sed mensuratum est naturaliter posteriorius, & imperfectius sua mensura; nihil autem imperfectius res materiali, videtur perfectio rei immaterialis: igitur nulla species rei materialis, erit intellectui Angeli propria ratio cognoscendi; sed illud quod est ei ratio intelligendi quodcumque intelligibile, est ei perfectio naturalis: vel in quantum intellectus est, igitur, &c. Item Angelus intelligit se per essentiam suam, ex prima quæstio: igitur, & alia. Consequentia patet, quia eodem modo est quidditas ejus intelligibilis, sicut alia quidditates create sunt intelligibiles: igitur si alicui intellectui essentia ipsius est immediata ratio cognoscendi seipsum, pari ratione quidditas alterius; erit ratio cognoscendi se: & ita non erunt proprie rationes respectu quidditatum propriarum aliarum ab ipsis. Item ex prima propositione de Causis, omnis causa primaria plus insit in causatum, quam causa secunda; igitur. Istud confirmatur, quia intellectus humanus perspicacior, plura intelligit in a ratione intelligendi, vel cognoscendi, quam minus perspicax: igitur ita videtur intel-

Tom. II.

Q

Suo