

habet tunc primum esse: quia tunc forma immediate successit privationi, & licet genitum habeat primum in esse: sic corruptum habeat primum in non esse: sed si aliqui virtute conservaretur aliquid ens in esse, in aliquo instanti ultimo, ibi tunc non esset dare primum non esse: ut ellet de illa creatura permanente, que non habet esse nisi per instans. Universaliter autem dico, quod in succedentibus sibi invicem, sive sint opposita privative, sive contradictorie, sive quasi contrarie: quia ambo sunt positiva: namque est dare ultimum precedentis, & cum hoc primum consequens: quia tunc opposita elient in eodem instanti, vel duo instantia immediata: semper tamen alterum est dare, scilicet vel ultimum prioris, vel primum posterioris: quia divisibile non est immediatum nisi indivisibile: & succedencia sibi invicem, sunt opposita immediata. Cum igitur illa, que accipiunt non esse post esse, quaedam sunt rapim transeuntia, quaedam permanentia naturaliter genita, vel corrupta: quaedam autem possunt esse entia permanentia virtute divina producta, vel corrupta. In primis, scilicet rapim transeuntibus est dare tam ultimum, quam primum in esse: quia illud instans, in quo solo habent esse, & ideo nec est dare primum, nec ultimum in non esse: quia tam in toto tempore terminato ad hoc instans, quam in toto tempore sequente hoc instans, habent non esse. In secundis autem est dare primum in esse, sed non ultimum: & similiter in non esse est dare primum, & non ultimum: sicut et positum est prius pro intentione Philosophi. In aliis autem, que per virtutem divinam producuntur, vel destruantur potest esse uterque horum modorum: & etiam tertio modo, scilicet quod sit ibi dare ultimum in esse, & non primum in non esse: quia illius virtus potest in quocumque modum successiones unius ad alterum; qui non includit contradictionem. Ad aliud dico, quod incipit dupliciter exponitur: uno modo cum positione presentis, & negatione preteriti: sic scilicet est, & non prius fuit: alio modo per negationem presentis, & positionem futuri, sic, non est, & erit. Similiter definit dupliciter exponitur. Dico igitur, quod secundum unum modum exponendi verum est, quod simul aliquid incipit, & definit: quia rapim transiens incipit. Hoc est, est, & non fuit: & definit esse: hoc est, est, & non erit: ubi utrobique affirmatur esse, & negationes illas hinc, & inde, scilicet non fuisse, & in futuro non sunt opposita, preterite autem repugnantiam important incipere, & definire secundum istos intellectus, in quibus est aliquid idem affirmatum, & negatum: vel opposita aliqua includuntur.

Ad primum argumentum principale patet ex secundo articulo principali: quo modo primum antecedens est verum, scilicet quod aliquid potest creati, & nunquam conservari. Hoc enim tantummodo ex ratione alterius, & alterius respectus importari in hoc, quod est creati, & conservari, scilicet respectus ad oppositum, scilicet ad non esse precedentis, quantum ad creationem, & ad ipsa non esse, ut prehabitur, quantum ad conservationem: qui duo respectus sunt tantum respectus rationis. Primum est respectus negativus: quia ad non esse, & nullus talis est realis. Secundus est eisdem ad idem prehabitur: sicut primum ad idem esse non

non habitum, non est autem verum ratione respectus ad causam. Et cum intert: igitur potest habere respectum ad Deum creatorem, & tamen nunquam habere respectum ad Deum conservantem concedi potest, si uniformiter accipiantur: hoc est, quod Deus nunquam dicitur conservare illud, quantum ad totum, quod importatur per conservare: si autem intelligatur, quod nunquam habebit ad Deum respectum illum, quem importat hoc, quod est conservari a Deo, qui est respectus dependentie ad causam in essendo, neganda est consequentia: quia cum nunquam habeat respectum dependentie cum illo alio, qui est quasi successio ad seipsum: tamen illum, qui est dependentie necessarius habebit: & tunc in ultimo consequenti non potest plus concludi, nisi quod totum quod importatur per illam terminum, creati, non est idem totum, quod importatur per conservari, scilicet duplex respectus hic, duplici respectu ibi, quod verum est: quia licet ille, qui communiter utrobique importatur, sit omnino idem: tamen aliter, qui importatur per hoc, quod est creati, & alius est ab illo altero, qui importatur per hoc, quod est conservari.

## QUÆSTIO XIII.

Utrum actus cognoscendi, & appetendi sint essentialiter absoluti, vel essentialiter relativi?

DE creaturis in speciali tantummodo quærebatur de eterna vivente: & hac vita sensitiva, & intellectiva: & erat quæstio communis omni viventi hæc vita, vel illa, & erat ista: Utrum actus cognoscendi, & appetendi sint essentialiter absoluti, vel essentialiter relativi? Arguitur quod relativi: quia talis actus non potest intelligi, nisi coinelligendo terminum: abolum autem potest intelligi, non coinelligendo aliquid in ratione termini: igitur, &c. Prima probatur: quia non potest intelligi quod sit vivo, nisi sit aliquid visibilis, vel obiecti. Minor de se est manifesta. Contra, talis actus est qualitas: omnis autem qualitas est forma simpliciter absoluta quia genera sunt impermixta: ergo, &c.

Quæstio illa non querit de actu terminato ad cognitionem tantquam ad terminum, quo scilicet actu producitur, vel educitur, vel inducitur ipsa cognitio: sed querit de actu cognoscendi: qui, scilicet est ipsa cognitio actualis, ita quod ille actus, si dicitur actio, non intelligitur, quod sit de Genere Actionis: quia ipsa est semper ad terminum aliquem accipientem aliquo modo esse per ipsam actionem: sed intelligitur, quod sit actio, hoc est, operatio, quia agens tantquam actu ultimo perficitur. Et breviter ad causam loquendum in tota ista quæstione, intelligitur hoc nomen actio pro actione de Genere Actionis: que scilicet est actio productiva: vel saltem aliquo modo factans ad esse termini per ipsam ponendi: & hoc non operatio, intelligitur pro actu intrinseco, quo ipsum operans perficitur ultimate. Item, licet quæstio generaliter possit intelligi de respectu ad obiectum, vel subiectum: tamen argumenta videntur restringere eam ad primum intellectum. Est igitur intellectus quæstionis primo tractandus iste: An actualis cognitio sit essentialiter relativa ad obiectum cognitum, & similiter de actuali appetere.

Ubi tria sunt videnda. Primo quod in omni intellectu, & generaliter operatione quacunque, de qua loquimur, est aliqua entitas absoluta. Secundo, qualiter illud absolutum habeat aliquam relationem ad objectum sibi annexam. Tertio, an illa relatio sit actui illi essentialis.

Prima conclusio probatur tripliciter. Primo sic: ultima perfectio substantiæ vivæ non est sola relatio: operatio est huiusmodi perfectio substantiæ vivæ; quæ autem operatio, puta viventis vita sensitiva, vel intellectiva; igitur operatio non est sola relatio; igitur, &c. Major probatur, quia sola relatio non firmat appetitum naturalem, & electivum nature perfectissimæ appetentis; sed ultima perfectio nature viventis à tali natura summe desideratur: desiderio naturali; de quo intelligi potest illud Augustini, 13. de Trinit. cap. 4. *Beati omnes esse volumus*; quod semper verum est: live de beatitudine actu cognoscimus, live non: & tamen sine actuali cognitione non est in nobis actuale *velle* voluntatis. Ibidem etiam vult quod quidquid aliud quisquam latenter velit, ab hac voluntate communi non recedit, desideratur etiam summo dei desiderio electivo voluntatis bene dispositæ. Minor probatur etiam per Philosophum, 1. & 10. *Ethicorum*, ubi vult, quod felicitas, quæ est finis ultimus nature intellectualis, & per consequens summe desiderabilis, est operatio optima, vel consistit in operatione optima. Idem vult 12. *Metaphysicæ* c. 6. ubi de Deo loquens dicit, quod *si non intelligat, quid usque est ingere*. Et Ratin post, *si non est hoc, quod sua intelligentia, sed potentia, non est usque optima substantia*: Per intelligentiam intelligi actuale relationem: nam ad probationem dicitur consequenter Ratin subdit: *per intelligere enim est honorabile inest*. Idem habetur 9. *Metaphysicæ*, ubi vult, quod actus est prior potentia, non solum tempore, & ratione, sed etiam substantia: hoc est perfectione, unde in probatione illius membri; quod actus prior est substantia, exemplumque ipse, ut vir pueri, & homo spectante: & conclusionem sic intellectam sibi probat: quia gratia actus tanquam finis sunt à lia ordinata ad actum: sicut declarat sibi in multis exemplis. Similiter auctoritates multe de fine ultimo, & summe desiderabili, qui est beatitudo, live dicant de cogitatione, sicut illa Aug. *Visto est tota merces*. Si ve loquuntur de dilectione, sicut de Doctrina Christiana; *summa merces est, ut ipso persuasumur*; saltem in hoc omnes conveniunt, quod finem ultimum, & maxime desiderabilem dicunt esse operationem, vel in operatione consistere. Secundo probatur conclusio principalis sic: Relatio proprie dicta non est nova sine novitate altius absoluti prioris, & hoc in subjecto, vel in termino; operatio autem potest esse nova sine novitate cuiuscunque alterius prioris absoluti in ipso operante; sine etiam cuiuscunque alterius absoluti novitate in termino: igitur operatio non est præcisio relatio proprie accipiendi relationem: igitur, &c. Major probatur, tum per Philosophum, 5. *Physicorum*, ubi negat motum in Ad aliquid, & expressius in 7. ubi vult, quod ad virtutem, & malitiam non est alteratio: quia sunt ad aliquid, *Hæc autem, quæ ad aliquid neque generationes sunt; neque generatio est ipsorum, neque alteratio omnino*. Hæc ille. Tum per rationem: quia relatio proprie dicta necessario sequi-

quitur extrema simul posita, & ita non potest esse nova sine novitate altius extremi. Minor probatur, quantum ad primam partem; quia illud, quod exit de potentia accidentali ad actum, non recipit aliquam formam novam priorem ipsa operatione; quia tunc non fuisset prius in potentia accidentali, sed essentiali. Secunda pars minoris est manifesta. Patet enim, quod nihil absolutum advenit visibili: quando videtur. *Aut*. Nec intelligibili, quando intelligitur. *Aut*; & consimiliter de aliis. Præterea. Omnis relatio realis fundamentum suum proximum, vel rationem iudicandi proximum necessario consequitur, vel concomitatur; & hoc, postea termino: tunc autem ipsam potentiam operativam non necessario concomitatur relatio actualis ad objectum: igitur ipsa potentia non est proxima ratio iudicandi talem relationem; igitur ipsa ponatur aliqua relatio actualis operantis ad objectum, opereretur dare sibi præ fundamentum, vel rationem fundendi proximum, aliquid posterius ipsa potentia, & quasi medium inter ipsam potentiam, & illam relationem: tale quid non videtur posse poni, nisi ipsa operatio; tunc autem illud, quod est proximum fundamentum relationis, vel proxima ratio fundandæ eam, aut est absolutum, iuxta illud: de Trin. cap. 1. *Omne quod relative dicitur, est aliquid exceptio relative*: aut saltem non est præcisio illa relatio, cujus est iudicamentum, vel ratio fundandæ. Igitur operatio non est præcisio relatio operantis ad objectum; & pari ratione operatio non est præcisio aliqua relatio. Ex hac conclusionem sic probata concluditur ulterius propositum sic: Si hæc operatio est præcisio respectus, tunc esset relatio: quia respectus quem Philosophus concedit aliquo modo convenire operationi, est præcisio de Genere relationis, & pertinet ad tertium modum relativorum; ut patet ex 5. *Metaphysicæ*, cum igitur operatio non sit præcisio respectus, ut probatur rationes jam posite; sequitur, quod non sit præcisio relatio; & per consequens est ibi aliqua entitas absoluta: quod est propositum in isto articulo.

De secundo articulo principaliter tria sunt videnda. Primo arguitur, quod in operatione necessario est aliqua relatio realis ad objectum. Secundo, dicitur qualiter hoc sit intelligendum. Tertio, videtur de rationibus ad istud probandum positis. Primum ostenditur tripliciter, & hoc correspondenter triplici probationi posite in primo articulo. Primo ex ratione perfectissimæ, quæ hinc medium in prima ratione. Arguitur sic: ultima, & summa perfectio nature operative non potest esse sine tali relatione ad objectum perfectissimum, eicæ quod ipsa natura est operatio operatio autem est summa perfectio talis nature: igitur, &c. Major probatur, quia si summa perfectio nature vivæ diceretur aliquid, ut est ad se, ipsa substantia rei hoc modo esset summa perfectio, quod substantia est perfectior quocunque suo accidente, secundum Aristotelem 7. *Metaphysicæ*. Si igitur concedatur beatitudinem creaturæ esse accidentem illi nature beatificabili, & cum hoc sumum esse eius perfectionem: hoc non potest poni, ut est aliquid ad se, sed præcisio, in quantum connectit, live conjungit sibi ultimo simpliciter, scilicet objecto extrinseco, quod per ipsam attingitur: ipsa igitur relatio ad ipsum objectum est formalis ratio,

tio, propter quam beatitudo dicitur summa perfectio. Confirmatur hoc per illud Augustini 12 de Trinit. cap. 5. vel 17. ubi aliis definitionibus beatitudinis reprobatis, concludit, quasi pro vera definitione. *Beatus igitur non est, nisi qui habet omnia, quae vult, & nihil mali vult.* Ex hoc arguitur, quando in concretis est predicatio per se primo modo, sequitur quod abstractum predicatur de abstracto; & patet in exemplo; album est coloratum per se primo, & per consequens non ratione subiecti, sed ratione forme; & ideo hoc est verum, *albedo est color*; igitur si hoc est vera primo modo; *beatus habet quicquid bene vult*, sequitur quod beatitudo est (ut na dicam) habitio cuiuscunque bene vultis; nunc autem habitio, vel *habere* videtur per se importare relationem. Præterea. Iuxta secundum modum, scilicet de novitate absoluti, arguitur sic. Ad formam absolutam novam potest esse per se mutatio; ad operationem, puta *intelligere*, vel huiusmodi, non potest esse per se mutatio: igitur, &c. Major probatur: quia forma absoluta potest acquiri subiecto non tantum per accidens, scilicet ad acquisitionem alterius, sed per se propria acquisitione, quia potest primo per se succedere sine propria privatione. Minor probatur per Philosophum 7. *Physicæ* dicentem: *Neque in intellectu sua parte anima alteratur, sciens enim maxime ad aliquid dicitur*; & multa ibidem tam in litera Philosophi quam in commento videtur esse ad hanc intentionem. Præterea. Iuxta tertium modum, scilicet de distinctione relationis, & fundamenti eius, arguitur sic. In cuius substantia est relatio, illud non est aliquid absolutum; sed in tertio modo relativorum in substantia unius extremi; scilicet mensurati, est relatio: operatio enim referretur ad obiectum illo tertio modo: igitur, &c. Major probatur: quia absolutum non includit in sua ratione essentiali, relativum; quia tunc esset per se ad alterum: per illud respectum inclusum, & esset per se non ad alterum, sed ad se: quia ponitur absolutum. Minor patet per Commentatorem 5. *Metaphysicæ*, ubi vult, quod in tertio modo relativorum relatio est in substantia alterius extremi tantum, sicut in ratione intellectus, & non in ratione intellecti, vel intelligibilis: *relatio*, inquit, *non est in substantia intellecti, sicut est in substantia intellectus*: igitur, &c. Ibi etiam illud verbum Philosophi, *idem his diceretur*, exponit sic: intellectus non referretur ad intelligentem; sed ad intellectum: quia si ita esset, tunc intellectus constitueretur per intelligentem, & videtur esse e converso. Ex quo sequeretur, quod illud quod constituitur per aliud, constituitur illud: sicut ipse arguit, quod intellectus, si diceretur ad intelligentem, constitueretur per ipsum: ita intelligi, quod constituitur per intelligibile, ad quod dicitur, non autem constitueretur per illud, si esset in se aliquid absolutum.

Circa secundum in isto articulo distinguo de operatione, & est distinctio multivulsi in actu cognoscendi; potest tamen poni forte in actu appetendi. Alqua ergo cognitio per se existens, sicut quæ attingit obiectum in sua propria existentia actuali. Exemplum de visione coloris, & communitur in sensatione sensus exterioris. Alqua etiam est cog-

gnitio obiecti, non ut existens in se, sed vel obiectum non existit: vel saltem illa cognitio non est eius, ut actualiter existens. Exemplum, ut imaginatio coloris: quia consistit imaginari rem, quando non existit, sicut quando existit. Coniunctim distinctio probari potest in cognitione intellectiva. Hoc probatur primo, quia patet, quod aliqua potest esse intellectio non existens; aliqua etiam potest esse obiecti existentis, ut existens: quia talem habebit Beatus de obiecto beatifico, alioquin posset aliquis esse beatus in obiecto, esto per impossibile, ipsi non esset existens, de quo dicitur habere clarum visionem, sive faciem; propter hoc, quod adus eius cognoscendus tendit in illud, ut in se præsens in propria existentia actuali. Secundo probatur idem, quia quicquid est perfectionis in cognitione, magis potest competere cognitioni intellectivæ, quam sensitivæ: nunc autem posse attingere obiectum in se realis perfectionis est, ubi non vilesceret potentia attingentis propter imperfectionem obiecti: ergo intellectus potest habere adum, quod sic attingat obiectum in sua reali existentia, saltem illud obiectum, quod est nobilissimum tali intellectui, vel æque nobile. Et sic concedatur de intellectu nostro, ipsum, scilicet posse habere talem actum cognoscens, quo attingat rem, ut existentem in se, pari ratione potest hoc concedi de quocunque obiecto; quia intellectus noster est potentia respectu cuiuscunque intelligibilis. Contra istam distinctionem arguitur primo per hoc, quod intellectus noster in cognoscendo abstracte ab hic; & nunc, & pari ratione ab omni conditione existentis ut existentis: igitur non competit sibi aliquid per se intelligere, ut existens.

Præterea. Si sint duæ tales intellectiones possibiles intellectui nostro, tunc pari ratione eisdem obiecti poterunt esse duæ tales. Quarto tunc quomodo distinguerentur, non numero tantum, quia duo accidentia eiusdem speciei non possunt esse in eodem subiecto simul, nec specie: quia sive actus cognoscens accipiat speciem, a potentia, sive ab obiecto, cum hic, sit eadem potentia, & idem obiectum, non poterit, poni differentia speciei.

Ad primum illorum dici potest, quod distinctio; quæ ponitur communitur inter cognitionem intellectivam, & sensitivam ex parte obiecti, puta, quod intelligimus universale; sentimus singulare, & quædamque distinctio alia illi correspondens, non debet intelligi tanquam inter potentias disparatas ex æquo, sicut est distinctio visus in videndo colores: ab auditu in audiendo sonos, sed debet intelligi distinctio intellectus a sensu, sicut potentia superioris cognitive ab aliqua cognitiva subordinata sibi, & per consequens, quod potentia superior potest cognoscere aliquid obiectum, vel sub aliqua ratione, quod obiectum, vel sub qua ratione potentia inferior non potest cognoscere, non tamen e converso, quod inferior potest aliquid obiectum, vel sub aliqua ratione cognoscere, quin superior possit etiam perfectionis modo obiectum illud cognoscere, & sub eadem ratione cognoscibilitatis ex parte obiecti, & sic potest concedi, quod intellectus potest cognoscere obiectum non ut hic, & nunc: quia sub ratione quiddam abstracta: sensus

autem non potest sic cognoscere obiectum: quia est virtus limitata ad cognoscendum ipsum sub ratione existentis: sed non propter hoc intellectus determinatur ad cognoscendum obiectum sub modo opposito: quia indifferens est ad cognoscendam ipsam ubi utroque modo. Ad secundum concedi potest, quod sit duo conditiones eisdem obiecti simul, sic quod non distinguatur obiectum ab objecto, sicut essentia ab existentia: quia licet inter ista sit aliqua distinctio obiecti, tamen non sufficienter ad propolium: quia etiam ipsa existentia potest cognosci cognitione abstractiva. Sicut enim essentiam, sic existentiam possum intelligere, licet non se reali extra intellectum. Dicitur igitur cognitiones distinguere, & hoc secundum speciem propter rationes formales motivas hinc, inde: quia cognitione intuitiva res in propria existentia est per se motiva obiective, in cognitione autem abstractiva est per se motivum aliquid, in quo res habet esse cognoscibile: sive sit causa virtualiter continens rem, ut cognoscibilem, sive sit esse status, puta species, vel similitudo repræsentativa continens ipsum, cuius est similitudo.

Ista distinctio actus cognoscendi supposita potest dici, quod primus, scilicet, qui est rei existentis in se necessario habet antecam relationem realem, & actualem ad ipsum obiectum: & ratio est, quia non potest esse talis cognitio, nisi cognoscens habeat actualiter ad obiectum talem habitudinem, que necessario requiritur extremis in actu, & realiter distincta, & que etiam naturam extremorum necessatio consequitur. In specialiter autem videtur esse duplex relatio actualis in isto actu ad obiectum. Una potest dici relatio mensurati, vel verius mensurabilis ad mensuram, ad quem unit, & ista relatio mediis existentis specialiori nomine potest dici relatio attingentis alterius, ut termini, vel tendentia in alterum, ut in terminum. Ista autem distinctio duarum relationum, scilicet mensurabilis ad mensuram, & attingentis ad terminum, satis videtur esse manifesta, quia utraque ab altera separari potest: sicut in essentia, superior habet rationem mensurati respectu inferioris: nec tamen semper inferior habet respectu superioris rationem attingentis, de qua loquimur: actus etiam voluntatis, vel intellectus totaliter causant obiectum videtur habere relationem tendentis respectu eius, ut termini intellectiois, vel volitionis, sive ista relatio sit realis, sive tantum rationis; non tamen talis intellectio, vel volitio habet respectu talis obiecti relationem mensurabilis, sed magis relationem mensurati. De prima relatione scilicet mensurabilis loquitur Aristoteles *1<sup>a</sup> Metaph* quod illa proprie pertinet ad tertium modum relativitatis. Ubi sciendum est, quod aliquid mensurari habet intellectum de eius quantitate determinata per aliud certificantem, ita quod mensurari importat respectum ad intellectum, cui sit certitudo: & ad mensuram, per quam fit certitudo. Prima non est realis: sicut nec scibilis ad scientiam. Secunda est casuali non in esse, sed in cognosci ad causam in cognosci, & hæc est relatio realis, quantum est ex parte dependentis casuali ad causam, que dependentia est ratione extremorum, & non tantum per actum intellectus comparans hoc

ad

ad illud; tamen quia illa habitudo dependentia, non quidem ipsius cognitionis ad causam cognitivam, que bene est realis; sed dependentia obiecti, ut cogniti, ad obiectum, ut per quod cognoscitur, est inter extrema, non ut habentia esse reale, sed tantum ut habentia esse cognitum; ideo ista habitudo non est simpliciter realis, nec tamen est ita pure relatio rationis, sicut est illa, que est universalis ad singulare: vel ista, que est contradictoria ad contradictorium: quia Aristoteles non dicit relationem in tertio modo esse mensurati ad mensuram, sed esse mensurabilis, hoc est aptari mensurari ad mensuram, hoc est, aptam tam tam mensurari. Quod sic potest intelligi: sicut enim ex dictis patet, mensurati actualiter est actualiter tendere in cognosci, ita mensurabile dicitur aptitudinalis, vel potentialem dependentiam in cognosci, vel dicit dependentiam in cognoscibilitate. Unumquodque autem se habet ad cognoscibilitatem, sicut se habet ad entitatem; igitur per mensurabile intelligitur illud ibitratum, ratione cuius hoc est mensurabile, & illud est entitas casualis, vel participata, ut sic in tertio modo relativitatis, per hoc, quod est aliquid dicit, ut mensurabile ad mensuram, intelligitur dici tanquam dependens in entitate ad illud, a quo participat entitatem, ut sit relatio simpliciter realis ex parte mensurabilis in tertio hoc modo; quia illud intelligitur ens per participationem, vel imitationem respectu alterius. Uterius ad propolium, cum aliquid possit multipliciter participare perfectionem ab alio, actus cognoscendi sic participative se habet respectu obiecti, sicut similitudo respectu cuius est. Non dico similitudo per communicationem eiusdem forme, sicut est albi ad album, sed similitudo per imitationem, sicut est ideari ad ideam. Secundus actus cognoscendi, qui scilicet non est necessario existentis, ut existentis, non necessario habet relationem actualem ad obiectum, quia relatio realis actualis requirit per se terminum realem, & actualem; tamen iste secundus actus potest poni habere ad obiectum relationem realem potentialem, & hoc primam, de qua in precedenti membro dictum est, scilicet mensurabilis, vel dependentia; non autem secundam, scilicet unionis, vel attingentis. Potest etiam ista cognitio habere ad obiectum relationem rationis actualem, sed istam necessario requirit ad hoc, quod sit ipius obiecti. Sicut ergo hic quatuor declaranda. Primum, quod cognitio abstractiva habet relationem realem potentialem, & aptitudinalem, scilicet mensurabilis ad obiectum, etiam non existentem. Hoc probatur, quia illud, quod habet relationem actualem ad terminum existentem, & quantum est ex parte sui semper uniformiter se habet ad illum, habet relationem aptitudinalem ad illum terminum, quando non est existens, operatio est huiusmodi, quia est aliquid mensurabile per obiectum, hoc est, aptum naturam in entitate sua dependere ad obiectum, hoc in speciali tali dependentia, qualis est ejus, quod est similitudo per imitationem, vel participationem ad illud, cuius est similitudo. Hæc omnia quantum est ex parte fundamenti sunt in actu, si terminus est in actu. Secundum scilicet de relatione attingentis ad terminum, qui attingitur, potest dici, quod cognitio abstractiva non convenit talis relatio realis, vel aptitudinalis. Probatur,

quia non convenit fundamentum, quantum est ex parte ejus, nec sibi com-  
peteret in actu, si terminus poneretur in actu, quia terminus non est  
natus per illum actum attingi, ut actu existens. Tertium, scilicet  
relatione rationis in cognitione abstractiva, potest dupliciter intel-  
ligi. Uno modo sic, quando terminus non habet esse reale, sed tantum  
esse in intellectu, tunc ad ipsum non potest esse nisi relatio rationis, quia  
non potest relatio verus habere esse, quam terminus ad quem est: nunc  
objectum, quod terminat cognitionem abstractivam, non oportet ha-  
bere esse, nisi in intellectu: igitur, &c. Alius potest esse intellectus ta-  
lis; actus intelligendi objectum abstractivae potest intelligi actu reflexo:  
cum enim illa intellectus sit similitudo naturalis objecti per objectum  
cognitum, potest illa cognosci reflectendo, & intellectus sic cognos-  
cens istam cognitionem potest comparare ipsam ad objectum: ip-  
sa autem, sic comparata per actum intellectus, referatur relatione ratio-  
nis. Inter istas duas relationes rationis una est differentia. Nam secun-  
da sicut potest esse objecti non existentis, sic potest esse cognitionis  
non existentis, si tamen illa cognitio sit intellecta, & per intellectum  
comparata. Prima autem relatio non potest esse nisi actus existentis, &  
non ut objecti cogniti per aliquem actum reflexum, nec per intellectum  
comparati. Ex hac differentia sequitur alia, scilicet quod secunda  
relatio est rationis, quantum est ex parte utriusque extremi. Prima  
quantum est ex parte objecti, est rationis: quantum autem est ex  
parte actus, est realis: quia videtur sequi naturam actus, & non  
tantum competere illi actui, ut objecto intellecto, vel comparato.  
Contra hoc ens reale non requirit tanquam ad naturam ejus consequens,  
vel concomitans aliquod non reale: igitur actus cognoscendi realis non  
habet relationem rationis consequentem ipsam ex natura sui. Respon-  
detur, per actum cognitionis objectum habet esse cognitum, & ideo po-  
test naturam actus sequi aliqua habitu, quae sit ad objectum, ut ha-  
bens tale esse. Ex hoc patet quæstum, quomodo scilicet relatio rationis  
necessario concomitatur, quia hoc verum est de prima relatione ra-  
tionis: nam sine secunda potest cognitio ipsa esse sicut actus rectus sine  
reflexo consequente, & multo magis potest objectum termina-  
re actum illum absque hoc, quod haberet relationem rationis ad  
actum. Secunda contingenter causatur post actum intellectus re-  
ctæ, igitur non sicut in objecto necessaria ratio terminandi illum  
actum.

Nunc tertio in isto articulo respondendum est ad argumenta facta in  
prima parte hujus articuli, pro quantum videntur minus includere. Ad  
primum, concedo, quod operatio, quæ est ultima perfectio nature  
operantis, necessario habet annexam relationem, puta si loquamur de  
operatione beatifica hominis, vel Angelii, ista necessario est existen-  
tis, ut existentis, quia si sit cognitio, est intuitiva; si sit volitio, est  
necessario concomitans intuitionem; sed cum dicitur, quod ipsa est ul-  
tima perfectio præcise in quantum connectit cum objecto: dico, quod  
ultima perfectio potest intelligi, vel alioquin summa perfectio per se una  
vel perfectio integrata est illa, & omnibus necessario concomitantibus.

Primo modo dico, quod operatio est ultima perfectio, & est simpliciter  
perfectior quocunque concomitante ipsam, citius illa relatione, quam  
formaliter importat connectio; quia si possem habere operationem beati-  
ficam sine illa relatione esset beatus; non autem esset beatus, si haberem re-  
lationem sine operatione. Istud patet de beatitudine Dei, quæ formaliter  
consistit in operatione, secundum illud Philosophi duodecimo Metaphy-  
sice, ubi de eo loquens ait: *Si non intelligat quid est insigne, & ve-  
nerabile, sed se habet quemadmodum si dormiens, sive intelligit,  
& non est hoc, quod sua intelligentia, scilicet actuali intellectu, non  
est utique optima substantia. Et probat consequentiam: per intelligere  
enim ei honorabile inest, & tamen beatitudo ejus non requirit relatio-  
nem rationis inter operationem, & objectum: quia etsi possit intellectus  
ejus comparare actum suum ad objectum, tamen ista comparatio, sive  
relatio rationis non includitur in ipsa operatione, quæ operatio, secun-  
dam se, est beatifica: non enim videtur rationabile, quod magis Deus sit  
beatus formaliter aliqua operatione intellectuale relationem rationis,  
quam beatitudo Angelii includat aliquam talem relationem. Beatitudo  
tamen creata necessario requirit relationem ad objectum, sed talem;  
& hoc, quia non potest habere maiorem unitatem cum objecto, quam  
unitatem relationis. Operatio autem Dei habet cum objecto veram uni-  
tatem, & identitatem, & ideo ibi nulla requiritur relatio ad hoc, ut ipsa  
sola, & absoluta sit plene beatifica. In hoc patet una excellentia beati-  
tudinis divine super creatam, quia illa, ut absoluta, est plene ultimum  
bonum ejus: beatitudo creata non est ultimum, nisi cum relatione annexa.  
Quando igitur dicitur, quod est ultima perfectio, in quantum præ-  
cise connectit cum objecto, & duplicatio ista potest intelligi fieri, vel  
ratione relationis, vel ratione fundamenti proximi. Primo modo negan-  
dum est: quia ipsa ratio ratio relationis non est sibi ratio essendi  
ultimam perfectionem. Secundo modo concedendum est, quod in quan-  
tum connectit, hoc est, in quantum est fundamentum proximum connec-  
tens, sic est perfectio ultima. Per idem patet ad illam confirmationem.  
Beatus est, qui habet, &c. Si enim habere intelligatur ibi importare  
relationem; tunc vel est descriptio per illud, quod necessario concomi-  
tatur operationem beatificam, vel hoc nomen *beatitudo* non importat  
præcise absolutum; sed cum respectu ad objectum. Si autem per se  
habere intelligatur operatio, quæ objectum habet, juxta illud Augu-  
stini 33. quæst. quæst. 35. *habere Deum nihil aliud est, nisi nosse,  
quod habere beatificum non importat per se relationem, sed illa tan-  
tummodo concomitatur.* Contra hoc non est contradictio absolu-  
rum separari a relatione, sicut prius a perfectione, & maxime quando  
non est relatio dependentiæ essentialis: igitur si operatio beatifica sit  
absoluta, potest per potentiam divinam separari a relatione illa, &  
tunc esset beatus, non tamen connexus objecto. Præterea. Perfectio  
generatio est perfectio secundum Philosophum 9. *Metaph.* sed rela-  
tio, si est aliud ab operatione absoluta, est posterior generatio  
igitur &c.*

Potest dici sicut etiam in 4. distincti. 49. *Deus dicitur, quod licet beatitudo non includat essentialiter respectum attingentis ad obiectum, necessario tamen requirit ut sit perfecta, & completa beatitudo, ideo habens operationem illam sine tali relatione, non esset vera, & complete beatus. Quare in 4. dist. 10. qu. finali, & hic supra distinguendo de ultimo perfectione ad illud argumentum.*

Ad secundum illa propositio Philosophi debet intelligi procedendo in eodem ordine: quia si in alio ordine, vel genere fit aliquid posterioris generis, non oportet, quod sit perfectius. Si enim accidens esset perfectius forma substantiali; & tantum ipso modo est relatio posterior absolute: non enim in eodem ordine advenit tanquam proprium c. impletum absolute, sed absolute in se habente proprium perfectionem completam ex illa perfectione, consurgit relatio.

Ad secundum argumentum quod accipitur ex 7. *Physicis*. si diceretur, quod Aristoteles omnia illa dicit non secundum opinionem propriam, sed secundum opinionem Platonis; videtur posse haberi ex Commentatore, ubi in fine commenti, *Aristoteles* (inquit) *intelligit in hoc loco, non quod hoc fit opinio eius, sed intendit declarare vim opinionis huius*. Hac ille. Sententia etiam in se videtur illa, quam imponit Augustinus Platoni in 12. de *Trin.* & Aristoteli primo *Pellicerum*, scilicet quod ad *differere* non sit nisi *removet* sci; aut enim sic *Acquirere cognitionem in principio, non est generatio, neque alteratio, homo enim si sciens, & intelligens, quanto anima eius quiescit, & firmatur, quemadmodum quando surgit a somno*. Et Commentator exponit, & in sua translatione apparet illa eadem sententia, quod non mutatur anima in prima conceptione scientie: sicut nec mutatur, quando post impedimentum formi, vel ebrietatis potest uti scientia, quia prius non potuit uti. Tamen potest aliter dici, quod si Aristoteles illa dixerit secundum propriam opinionem, hoc fuit quod motum, & mutationem non dixit per se esse ad aliquam formam, nisi quae potest propria acquisitione acquiri; & ideo ad nullam formam dixit esse motum, quae tantum acquiritur illa acquisita, sicut est de relatione. Unde vult ibi quod in qualitatibus illis non est alteratio, quae sunt cum quadam alteratione, hoc est cum alteratio fit in aliis *densata enim, aut rarefacta*, &c. Et post, *Sicut sanitas frigidorum, & calidorum conveniuntur quaedam est, & ideo sanitas non est proprius terminus alicuius alterationis, sed aliquid aliis alteratio terminatur ad aliquem gradum calidi, vel frigidi, & tunc ipsum est conveniuntur huius qualitatibus corpori, & sic est sanitas*. Si autem hoc esset manifestum, scilicet quod scientia, vel actu considerate, esset talis relatio, factis potest, quod secundum intentionem Aristotelis ad illam non esset mutatio, vel alteratio, sed probaturum est in primo articulo, quod operatio non est talis relatio, sed pari ratione, vel maiori, nec habitus scientie. Unde videtur aliquid ultra addendum, scilicet quod Aristoteles non concedit alterationem esse ad aliquam qualitatem, nisi quae potest primo acquiri sic quod ipsa non tantum consequatur per accidens ad formam inductam, sicut relatio, sed nec eas inductio necessario sequatur indu-

inductionem alicuius forme prioris. Et tunc illa conclusio eius non est vera, nisi de alteratione immediata primo alterandi in illo ordine; & sic ad scientiam, vel considerationem non est aliqua alteratio immediata primo alterandi in illo ordine: quia primus est tale obiectum extra, sed ab aliquo intra, quia intelligimus, cum volumus, non autem sentimus, cum volumus, *secundum de anima*; quia ad intelligendum habemus obiectum intra, ad sentiendum requiritur obiectum extra. Quod autem intelligatur de tali alteratione, de qua dictum est, probatur; quia primum ante concedit sentia alicui, dicens, & *ipsi sensus alterationis, patiuntur enim*: actio enim ipsorum motus est *per corpus, patiente alicuius sensu*; hic autem negat partem intellectivam alterari, & videtur assignare pro ratione, quia notitia intellectiva accipitur non immediate ab obiecto extra, quod est primum alterans in illo ordine, sed mediante cognitione sensitiva. Unde ad probandum, quod nulla mutatio est ad scientiam, ait: *Ex ea enim, quae est secundum partem experientia universalem accipimus scientiam*. Et sic illud verbum ibidem, *sciens maxime ad aliquid dicitur*, debet intelligi sic, *ad aliquid*, id est, ad obiectum intra, & non immediate ad obiectum extra, quod est primum alterans, & illa conclusio sic particulariter intellecta de alteratione prima sufficit ad propositum suum ibi, quia conclusioem illam, scilicet quod movens, & movens simul sunt, intendit probare inductive in singulis motibus, & specialiter in alterationibus, videtur habere instantiam de illis qualitatibus, quae non immediate inducuntur a primo alterante, quia ibi alteratum est simul fit cum proximo alterante, non tamen cum primo in illo ordine, de quo manifestius est, quod ipsum fit a tercio. Tertio modo potest dici, quod dictam Aristotelis est intelligendam de alteratione, quae est motus: vel si est indivisibilis, est mutatio terminativa, vel continuativa motus, vel sicut, quae est subiecti mobilis, vel mutabilis, & ab aliquo agente naturali. Nullum istorum invenitur in parte intellectiva: quia ipsa est indivisibilis, & ita non susceptiva motus, qui requirit subiectum divisibile. Ipse etiam quia indivisibilis, ideo non est loci alter praesens alicui agenti naturali: quia non replet locum agentis autem Physicum non est activum nisi in partem sibi localiter praesens. Sensus autem per oppositum potest dici alterari, & quia ibi compositum quantum recipit, & quia ab agente naturali, cui est localiter praesens. Itad tertium dictum videtur satis verum, sed non videtur posse haberi ex textu Aristotelis ibi.

Ad tertium potest dici, quod in tertio modo relativorum sic conceditur relationem esse in substantia alterans extrinseci tantum: sicut in duobus primis modis conceditur relationem esse in substantia utriusque extrinseci. Unde dicit ibi Commentator: *relatio est a duobus modis, aut relatio est in substantia utriusque extrinseci, aut in substantia alterans tantum*, nunc autem in duobus primis modis non includit relatio essentialiter in utroque extremo; immo utranque secundam se est absolutam; sed dicitur ibi relatio esse in substantia utriusque extrinseci, ut in fundamenta proximo, sive ratione fundandi, & sic in tertio modo est



nec educativa de potentia passivi: nec inductiva in passum, sed presuppositiva tertium: Omnis autem actio de genere Actionis, vel est productiva termini, vel educativa, vel inductiva, imo eo ipso, quo actio talis ponitur in Divinis puta generatio, vel spiratio, per ipsam aliquis terminus accipit esse, scilicet suppositum genitum, vel spiratum. Tertio sic: agens actio de genere Actionis nunquam est simpliciter perfectius per ipsam, imo ex perfectione sua complete agit communicando alteri perfectionem; & nunc autem operatio est perfectio simpliciter operantis: relinquatur igitur tandem, quod illud absolutum, quod est in operatione sit aliquid de genere Qualitatis. Et sic quæritur in qua specie. Uno modo potest dici, quod differendo per species illius generis, rationabilis videtur ponendum, quod fit in prima specie: quia in nulla alia potest poni. Patet de secunda, & de quarta: de tertia etiam patet, si in illa non sit nisi qualitas sensibilis, sicut videtur haberi in Prædicamentis, & etiam quod videtur inveni. 7. *Phy.* In illa etiam prima specie videtur poni omnes qualitates spirituales, sive sint in esse quieto, sicut sunt habitus: sive in fieri, sicut sunt operationes: nisi forte diceretur, quod operationes pertinent ad tertiam speciem Qualitatis; & quod sint passionis spirituales, & quod Philosophus mentionem ibi fecit expressè de passionibus corporalibus tanquam manifestioribus. Et per illas debent intelligi passionis spirituales: licet autem in anima sit distinguere operationem proprie dictam a passione, cuiusmodi est delectatio, vel tristitia in voluntate (quia operatio tendit quasi in terminum operationis: passio autem, quasi a termino causatur in subjecto, sicut tristitia a tristabili in voluntate) tamen in hoc conveniunt spirituales operatio, & passio: quia utraque est in fieri in subjecto, & pro tanto utraque potest dici passio pertinet ad tertiam speciem. Quæritur autem dicatur circa hoc de prima specie, vel tertia: hoc scilicet videtur probabile, quod operatio fit in genere qualitatis. Contra hoc videtur illud Phil. 9. *Metaphysicæ*, quæritur inquit, non est aliquid aliud opus præter actionem, in istis existit actio, ut visio in vidente, & speculatio in speculante. Hæc illo. Intentio sua est distinguere inter actionem transeuntem, & immanentem: vult igitur ibi, quod aliqua actio sit immanens, sicut exemplificat de visione, & speculatione: tamen constat, quod istæ sunt operationes: igitur operatio est actio, secundum eum. Item Phil. 3. de Anima. *Intelligere quoddam pati est.* Item 10. *Ethicorum*. dicit sic: non imen si non qualitatium est delectatio, propter hoc neque honorum. Neque enim virtutis operationes sunt qualitates, neque felicitas. Hæc ibi. Item 7. *Physicæ*. *scilicet & cognoscens dicuntur ad aliquid ubi.* Com. dignius estimatur esse de ead. Aliquid quam de Qualitate. Præterea. Per rationem absolutam non distinguuntur specificè per aliquid extrinsecum, sed per propriam differentiam intrinsecam sibi, & absolutam: nunc autem operationes distinguuntur specificè per objecta distincta specie: quia operationes circa distincta specie magis distinguuntur, quam operationes, quæ sunt circa objecta eiusdem speciei, illæ autem distinguuntur numero, igitur illæ habent maiorem differentiam, quam numeralem, & in specificam. Præterea.

Operatio habet propriam perfectionem, & nobilitatem ab objecto, ut videtur suis manifestum. Et probatur per illud 10. *Ethicorum*. 4. secundum unumquodque optima est operatio optime dispositi ad potentissimum eorum: quæ sunt sub ipsa, hoc est circa objectum optimum talis operationis.

Ad ista, Ad primum, operatio habet duas condiciones, in quibus convenit cum actione. Prima est, quod semper est in fieri: non dico successivo, quia operatio est indivisibilis, sed sic in fieri, quod in continua dependentia ad causam eandem, & secundum idem, sicut dependentia rei conservata ad causam conservantem: de qua dictum est prius in quadam questione habita de materia. Secunda conditio est, quod operatio transit in objectum, sicut in terminum: licet non accipiat esse per ipsam: quia presuppositum in suo esse; & propter illas duas condiciones potest operatio dici actio, sicut propter illas significatur grammatice per verbum activum; & propter easdem dicitur operatio actus secundum. & ita ista distinctio actionis fit intellecta in transeuntem, & immanentem non est generis in species sed vocis in significationem. Nam actio transeuntem est vera actio de genere Actionis, actio immanens est qualitas: sed æquivoce dicitur actio propter condiciones prædictas.

Alio modo potest actio de genere Actionis dividi in actionem immanentem, & transeuntem sicut superius in inferiora. Nam non solum adferuntur inducta per notum in passum aliud ab agente, est actio de genere Actionis, sed etiam ad formam inductam per mutationem in ipso agente. Illa cum forma absoluta, cum sit nova, est terminus alicuius actionis proprie dictæ, per quam accipit esse: quando igitur, forma terminans actionem est extra ipsam agentem: tunc actio illa transit: quando vero forma illa est in ipso agente: tunc actio est immanens. Distinctio istorum duorum modorum intelligitur actionem immanentem, patet: quia illud, quod secundum primum intellectum dicitur actio immanens; hic dicitur terminus actionis immanens, secundum alium intellectum; & quod in alio secundo intellectu dicitur actio, communiter intelligitur per hoc, quod est elicere: quando dicitur, quod potentia elicit operationem, & per hoc, quod est dicere, quando dicitur, quod memoria, sive suppositum per memoriam dicitur Verbum; & per spirare, quando dicitur, quod per voluntatem fitis quis amorem. Iste secundum intellectum de ista distinctione actionis immanens, & transeuntem, licet fit verus; non tamen est de intentione Philosophi, sic primum, ut patet ex eo, quod dicit 9. *Metaphysicæ*. non est aliud opus præter actionem: opus vocat operatum, præter autem illam actionem, quæ inducitur, vel educitur operatio, est aliud opus, hoc est, terminus operantis, puta ipsa operatio: & sequitur ibi: in istis ex istis actio, ut visio in vidente, ubi satis exprimit, quod visionem vocat actionem immanentem, non autem aliquam aliam, cuius visio fit terminus. Ad secundum potest dici, quod sicut esse alium est habere albedinem tanquam formam: sic sentire, vel esse sentientem, est habere sensationem sicut formam. Unde si objectum, vel Deus causet effective sensationem, non dicitur sentire: sed ipse sensus in quo subjective, recipitur sensatio. Bis



igitur sentire recipere, vel habere sensationem, & sic intelligere receptum intellectionem: quia licet intellectus, secundum aliquam operationem causare in se intellectionem: tamen non diceretur intelligens in hoc, quod causat, sed bene denominatur aliquo modo a verbo significante talem actionem, vel causationem: utpote si esset impositum tale verbum, intelligens quod igitur dicitur, intelligere est pati, non probat quod fit per se de genere passionis: sed quod formaliter denominatur per hoc, quod recipitur in aliquo subiectivo: ut sit sensus: intelligere est recipere intellectionem, & recipere est quoddam pati. Ad aliud 10. Ethic. dici potest uno modo quod operationes virtutis dicuntur actiones elicitive operationum proprie dictarum, & illae actiones bonae sunt: quia generatio boni est bona, illae autem operationes actiones non sunt qualitates, sed proprie sunt de genere Actionis. Iste intellectus videtur posse haberi a Commentatore, qui ad probationem illius: *neque virtutis operationes qualitates sunt*, dicit sic, *si quidem operatio unio est operatio, motio autem non est qualitas*, Hoc ille. Operativa motio potest dici motio ad operationem. Est obiectum per hoc, quod dicit, *neque felicitas*, potest dici, quod sicut nomen operationis lumitur hic minus proprie pro actione terminata ad operationem proprie dictam, sic felicitas potest improprie sumi pro actione terminata ad ipsam, & sufficit Aristoteli accipere operationes virtutis, & felicitatem, pro illis, pro quibus sufficienter potest insicere contra hanc propositionem, *omne bonum est qualitas*, contra quam intendit facere instantiam.

Alier potest dici ad illam auctoritatem, quod intendit ibi tantum de qualitatibus in esse quieto, cum dicit, *neque virtutis operationes qualitates sunt*, quod apparet per hoc, quod negat ibi istam consequentiam, *delectatio non est qualitas*, igitur non est bona, & probatur, quod non sequitur per illam instantiam, *neque enim virtutis*, Sec. Antecedens enim in ista consequentia non est verum, nisi de qualitate permanenti, nam delectatio vere est qualitas, sed in fieri, igitur sufficit sibi instare de illis: quae hoc modo non sunt qualitates, sicut nec delectatio est qualitas, scilicet non in fieri. Quod autem delectatio vere sit qualitas, probatur ex dictis ibidem, nam intendit probare, quod delectatio non est motio, *omnium*, inquit, *motuorum proprie videtur esse velocius, & tractatius, vel in se, vel in comparatione ad aliud*. Delectatio autem nullum horum exhibet, transponere in delectationem velocius vel tardus est: non autem est velocius delectari, vult dicere, quod delectatio non est velox, & ideo non est motus, sed contingit velocius transponi, vel transmutari ad eam, igitur potest esse terminus transmutationis velocius: igitur potest esse terminus motus, sed secundum Philosophum 5. Physic. motus non potest esse per se ad actionem & passionem, igitur ipsa delectatio non est actio, nec passio, & tunc discutendo per genere, relinquunt tandem, quod est qualitas. Illi igitur, qui fecerunt istam consequentiam, supposuerunt tanquam verum, *omne bonum est qualitas habens esse quietum*, delectatio non est talis, igitur, &c. Et ad istam instantiam tactam in enthymemate, respondet, Philosophus per instantiam de operatione virtutis. Quod autem non omnis oper-

ratio sit actio proprie dicta, probatur per illud ibidem, c. 5. *Appetere, inquit, delectationem, existimabit qui usque omnes*: quod probat subdens: *Quoniam & vivere omnes appetunt: & vita autem operatio quaedam est*: haec ibi: quomodo vita, vel vivere potest dici actio de genere Actionis. Ad aliud de 7. Physic. litera Philosophi, secundum eas, quae dicta sunt in secundo articulo, intelligenda est sic: quia scientia necessario annexa est relativo ad obiectum intrinsecum: & ita non est a primo aliterante immediate: nec per consequens ad ipsam est prima alteratio: sed illud, quod Commentator addit exponendo, *quod dignitas est*, quod fit de c. ad Aliquid, *quom de Qualitate*: potest habere alium intellectum: de quo dicitur respondendo ad argumentum principale. Ad primam rationem diceretur, quod actus distinguuntur per obiecta, quantum ad manifestationem: quia manifestior est distinctio obiectuorum, quam actuum: & ex illa tanquam ex manifestiori immotescit illa. Et confirmatur hoc: quia *secundo de anima*, sicut vult Philol., quod actus distinguuntur per obiecta: imo magis, quod obiecta sunt pravia ipsis actibus, propter quod oportet prius tractare de distinctione obiectuorum, quam actuum: ita etiam vult quod potentia distinguuntur per actus: hoc autem non est essentialiter, quia actus est essentialiter posterior potentia: & posterior non est per se ratio distinguendi prius: igitur nec ibi illud aliud, scilicet de obiectis in comparatione ad actus, debet intelligi de distinctione essentiali. Aliter potest dici, quod a quo aliquid habet unitatem, ab eo habet unitatem, & per consequens distinctionem: causatur igitur sicut habet unitatem a quocunque dependens ab illo, a quo dependet essentialiter, & maxime verum est hoc, quando dependet ab aliquo tanquam a causa propria, sive termino proprio suae dependentiae: quia quando communiter terminatur dependentiam ejus, & alterius, non ita accipitur unitas ejus, & distinctio, secundum unitatem, & distinctionem talis termini dependentiae: nunc autem actus dependet ab obiecto tanquam a termino proprio suae dependentiae. Concedi igitur potest quod actus distinguuntur per obiecta, sicut per aliqua extrinseca, a quibus actus dependet dependentia essentiali, & propria: non tamen distinguuntur per illa sicut per formalia distinctiva: nec etiam, quod sit ad propositum, sicut per terminos relationis inclusa in actibus. Et cum dicitur, quod absoluta distinguuntur per intrinseca: Verum est tanquam per formalia distinctiva. Si autem acciperetur, quod non distinguuntur per extrinseca, conandum esset, sic intelligendo sicut per coaequativas, & per se terminos relationis: quia absolutum non requirit extrinseca, ut per se correlativum, nec per se terminum relationis possint tamen absoluta distingui per aliqua extrinseca, sicut causata per causas proprias, sive per illa, ad quae habent propria a dependentiam in entitate, & unitate, & talia a quo obiecta respectu operationum: Ad aliam rationem patet per eadem: quia actus, etsi non sit essentialiter relativus, cum tamen fit per se medium unius potentiam tali obiecto: dicitur perfectior ex maiori perfectione obiecti, sed istam perfectionem non habet ab illo tanquam a principio intrinseco, sed sicut a causa extrinseca, vel saltem ab aliquo

extrinſeco, quod terminat dependentiam eius eſſentialem.

De quarto principali dici poſſet, quod illa qualitas, quæ, vel eſt operatio, vel includitur in operatione, non habet relationem ad ſubjectum in ſe eſſentialem, quam alia qualitates: & ideo ſi ponatur alia non eſſe eſſentialiter relata ad ſubjectum; de quo non eſt modo quaſtio, nec illa ponatur eſſentialiter relata ad ſubjectum. Quod ſi dicatur illam eſſe in fieri, & per hoc eſſentialiter dependere a ſubjecto, quam alia, quæ ſunt in *ſeſto eſſe*, vel in *quieſco eſſe*. Reſpondeo: illud non variat dependentiam ad ſubjectum, ſed tantum variat modum eſſendi ipſius forme in ſe, vel faltem in comparatione ad cauſam dantem *eſſe*.

Ad argumentum principale dici poſſet, quod ſi aliqua vox imponeretur ad præſiſe ſignificandum entitatem abſolutam, quæ eſt operatio, vel in operatione, & per ſe in genere. Qualitates: ſignificantur illius vocis poſſet intelligi non co-intelligendo obiectum in ratione terminis; ſed communiter voces impoſite ad ſignificandum operationem; & important relationem, vel principaliter, vel connotando: & ratio eſt, quia operatio communiter intelligitur ſub reſpectu reſpondente ad obiectum, & ſub modo, quo intelligitur, ſub ſe communiter ſignificatur. Exemplum ſpecies intelligibilis eſt qualitas abſoluta; quod ſcilicet oportet eos concedere, qui ponunt ſpeciem eſſe formalem rationem intelligendi, ſcilicet per ſe principia vani actus, & tamen communiter vocatur ſimilitudo obiecti non quod illa ſit relatio, quam per ſe impoſitæ hoc nomen *ſimilitudo*; ſed quia ipſa ex natura ſua eſt quedam forma imitativa, & repræſentativa obiecti; ideo dicitur ſimilitudo talis, ſcilicet per imitationem, & etiam cum ſignificatur per hoc nomen *ſpecies*, adhuc non ſignificatur ſub ratione abſolutæ præſiſe, ſed includendo illam relationem, ſub qua communiter intelligitur. Unde etiam ſpecies dicitur alieuius obiecti ſpecies. Conſimiliter eſt de vocibus ſignificantibus operationem. Et ſi arguas: aliqua operatio, præ illa, que non eſt obiecti, ut exiſtens, non habet ad obiectum niſi relationem potentialem: nunc autem oportet co-intelligere obiectum tanquam terminum actualis relationis: quia qui intelligit actum cognofcendi, oportet ut co-intelligat obiectum non tantum ut cognofcibile, ſed ut actu cognitum: igitur *cognofcere* impoſtat relationem actualem. Reſpondeo, relatio, que, quantum eſt ex parte fundamenti, eſt actualis, & propter non entitatem termini, eſt poſſibilis: ipſa denotatur ſcilicet per fundam. naturam, vel ſubjectum, quaſi actualiter inſeſt. Exemplum: conceditur, quod anima ſeparata non eſt tantum inſeſtabilis ad corpus, ſed quod inclinatur ad corpus, & tamen non eſt ibi actualis inclinatio, quia terminus non eſt in actu: ſed pro tanto actualiter denotatur, quia quantum eſt ex parte anime, actualiter inſeſt. Conſimiliter dicitur, quod ſcientia præctica dirigit, licet non ſit actualis directio ſecundum eam: quia quando nulla alia potentia ad intellectus operatur, nec dirigitur ſecundum eam. Conſimiliter dicitur, quod albedo eſt menſura omnium colorum: & ſic de primo in quolibet genere reſpectu poſteriorum: licet quandoque non ſit actualis menſuratio propter defectum termini. Conſimiliter poſſet dici hic, quod qualitas relatio operationis ad obiectum ſemper, quantum eſt ex parte eius, incl-

inſeſt actu, ideo ſub ratione eius, quaſi actualiter inherentiſ; operatio intelligitur: & ſic ſignificatur: & ſic obiectum co-intelligitur, in terminis actuslem dependentiam. Illud, quod dictum eſt, verum eſt, ſi co-intelligeretur ſemper obiectum ſub ratione menſura: quia relatio menſurabilis eſt ibi præſentialis, ut prius dictum eſt: nunc autem intelligendo operationem, oportet co-intelligere obiectum, tanquam illud, quod attingitur per operationem. Verius igitur videtur eſſe dicendum, quod oportet obiectum co-intelligi tali actu, ut terminum attingentia unioſi in actu, quam ut terminum dependentiam, vel menſurabilis: illa autem attingentia eſt relatio rationis in actu abſtractiſ: ſed quia ſub ratione illius relationis attingitur talis communiter intelligitur, & hoc attingentia actualis: licet illa non ſit actualis realis, ſed actualis relationis rationis; & ideo communiter operatio ſignificatur ſub tali relatione actuali, & oportet obiectum co-intelligi, ut terminum talem relationem actualem. Hinc patet, quod illud Ariſtoteleſis, *nihil prohibet idem in pluribus generibus enunſiari*, non eſt verum de aliquo per ſe unoſ; ſed de aliquo unoſ per accidens: quod etiam quandoque uno nomine ſignificatur: ſicut forte hoc nomen *ſcientia*; ſed non propter hoc eſt unum propriæ, quod eſt unum ſecundum definitiõnem, ſecundum illud 7. Met. c. 2. *Definitio vere eſt, non ſi nomen rationi idem ſignificet, omnes enim rationes eſſent terminis; hoc eſt definitiõnem*, & probando conſequentiã, ſubdit *Ergo enim nomen, quod cuiſlibet rationi idem, quare & illis definitiõnem erit*. Et ex hoc poſſet intelligi dictum Avete. 7. Phil. *Dignus eſt, inquit, quod ſit de e. ad aliquid, quam de Qualitate*; quod forte verum eſt quantum ad illud, quod formaliter eſt in ſignificato nominis impoſiti ambebus, vel illi toti per accidens: quod eſt abſolutum ſub reſpectu. Ex hoc etiam forte poſſet intelligi illud 7. Metaph. quod aliqua dicuntur ad aliquid ſecundum genus, ut *medicina*, inquit, *eorum eſt, quæ ad aliquid, quia ipſius generis ſcientia videtur eſſe eorum, quæ ad aliquid*, nomen forte ſpeciei impoſitur præſiſe ad ſignificandum qualitatem, & propter hoc non dicitur ad proprium correlativum. Nomen autem generis non impoſitur præſiſe ad ſignificandum genus, ſive qualitatem, ſed ad ſignificandum ipſam ſub reſpectu.

#### QUÆSTIO XIV.

*Virtus anima ſua naturali perfectioni relicta poſſit cognofcere Trinitatem perſonarum in Divinis.*

Conſequenter quaeritur de his, que pertinent ſpecialiter ad creaturam habentem virtutem intellectualem. Et primo de his, que ſunt communia homini, & Angelo. Deinde de his, que ſunt homini propria. Communia ſunt iſta, intellectus, & voluntas. De intellectu fuerunt quaſita duo; unum de obiecto, aliud de cauſa activæ actus intelligendi. I. ſicut; Utrum anima ſua naturali perfectioni relicta poſſit cognofcere Trinitatem perſonarum in Divinis. Et idem poſſet quaeri de Angelo. Videtur quod ſic: quia qui poſſet cognofcere aliquem actum cognofcendi, poſſet etiam cognofcere obiectum, ut eſt obiectum illius actus: nunc autem anima, vel Angelus, ex ſua perfectione naturali poſſet cognofcere actum beatitudinis.

altrius animæ, vel Angelî: & obiectum illius actus est Deus trinus: igitur, &c. Probatio maioris; actus est naturalis similitudo obiecti: actus enim per se tendit in obiectum: igitur qui cognoscit illum actum propter utramque conditionem prædictam, sequitur, quod cognoscat obiectum. Probatio minoris; potentia non impeditur, sed sua naturali perfectione relicta, potest cognoscere quodeunque contentum sub suo obiecto, primo, sive adequato, alioquin non esset sibi adequatum: sed obiectum adequatum commune tamen Angelî intellectus, quam nostri, est ens in communi, vel saltem ens limitatum; actus autem beatificus creaturæ continetur sub isto obiecto primo. Contra: obiectum supernaturale non potest creatura cognoscere ex perfectione sua naturali: quia tunc non esset sibi supernaturale: nunc autem Trinitas est obiectum supernaturale, imo obiectum beatificum: igitur, &c.

Ad intellectum questionis aliqua præmittantur. Primo, de perfectione naturali animæ, vel Angelî. Anima humana, etsi in quocunque statu, siue scilicet nature instituta, siue destituta, siue restituta, habeat eandem perfectionem naturalem, intelligendo de illa, quam ex necessitate nature requirit: tamen ad perfectionem naturalem supremam in solo tertio statu attingit; in quo non tantum habebit supernaturalem perfectionem gloriæ, sed etiam perfectionem supernam ipsius nature. Possit igitur intelligi questio vel de illa perfectione naturali, que semper habetur: vel de illa suprema: & tunc in primo intellectu bene proprie dicitur anima relicta, &c. sed in isto secundo intellectu, magis proprie quaeritur hoc modo: An anima ad perfectionem naturalem supremam reduci, ex illa perfectione possit se cognoscere Trinitatem. Secundo, præmitto, quod animam posse cognoscere aliquod obiectum, uno modo potest intelligi ipsam posse recipere illam cognitionem: alio modo ipsam posse attingere in illam cognitionem: & hoc, vel ex se sola, vel saltem ex concursu causarum, que nate sunt concurrere naturaliter ad illum effectum. Ithom membrorum secundum iniet primum: sed non e converso: quia ad primum sufficit sua capacitas: quomodo lapis per oppositum non potest cognoscere, quia repugnat sibi recipere illum actum. Ad secundum autem requiritur, quod tali capacitati correspondet aliqua causa activa naturaliter: quia vero difficultas est principaliter in secundo membro questionis, ideo de primo breviter expediendo possit concedi, quod si intellectus possibilis ex propria potentia receptiva cuiuscunque intellectionis, ita quod licet requiratur aliquid prævium intellectioni: non tamen tanquam potentia receptiva, vel ratio recipiendi, sicut superficies tantum ratio recipiendi colorem: tunc quodeunque ens, quod habet in natura sua intellectum possibilem, potest ex natura sua cognoscere quodeunque cognoscibile, hoc est recipere cognitionem ejus, quantum est ex parte sui. Tertio, præmitto, quod cognitio intellectiva, de qua est questio, potest intelligi perfecta, aut imperfecta: & intelligo ad propositum, non de perfectione intensiva, sed de perfectione ex parte obiecti: quod scilicet illa intelligatur perfecta; qua attingitur obiectum sub perfecta ratione

suz

sua cognoscibilitatis: hoc est, per se propria, & distincta: & per oppositum, imperfecta dicitur illa, qua attingitur tantum per accidens, vel tantum in aliquo conceptu communi, vel confuso. Item, cognitio distincta vel est mediata, vel immediata. Dico immediatam, quando obiectum non mediante aliquo alio obiecto intelligitur: per quod, vel in quo intelligitur: ita quod hic excluditur medium cognitum, non autem medium, quod esset per excelsitatio cognoscendi, vel intelligendi. Ex his sequitur, quod ad solutionem questionis tria sunt videnda. Primo, de cognitione imperfecta: secundo, de cognitione perfecta immediata. Et tertio, de cognitione mediata, & in quodlibet istorum, ad quam potest anima, vel Angelus attingere ex perfectione naturali uno modo, vel alio intellectu.

De primo, Intellectus secundum Philosophum *sermo de Anima*, habet duplicem operationem, scilicet intelligentiam simplicium: & intelligentiam compositorum, scilicet componere, & dividere intellecta; & prima potest esse sine secunda, & non sic e converso, &c. Primo igitur videndum est de prima cognitione. Dico, quod animæ ex perfectione naturali; etiam quam habet in isto statu, qui est inter tres status infimus, potest habere intellectionem imperfectam istorum terminorum, *Deus, & trinus*: non autem perfectam: potest enim ex cognitione hujus entis abstractendo, cognoscere eus secundum se, & sic de bono; & hoc isto modo, quem tangit Augustinus S. de Trin. cap. 3. *Bonum hoc, & bonum illud, tolle hoc, & illud, & vide ipsum bonum, si potes. Ita Deum videbis*, & ibidem inferius, satis patet, quomodo non solum potest cognosci Deus in isto quasi confuso conceptu boni: sed in conceptu quodammodo proprio; si intelligitur bonum per essentiam, vel bonum simplicium. Unde ait inferius. *Si poteris sine illi, qua participative bona sunt perspicere ipsum bonum, cuius participatione sunt bona, perspexeris Deum*. Consimiliter per hoc verum potest intelligi ipsum verum, & secundum Augustinum ibidem cap. 2. *Deus veritas est, cum dicitur veritas, mane si potes in intellectione veritatis, & si intelligat veritatem, non tantum in communi, sed per essentiam, jam habes conceptum qua datur modo proprium Deo*. Breviter dico, quod quodeunque transcendens per abstractionem a creatura cogitatur, potest in sua indifferencia intelligi: & tunc concipitur Deus quasi confuso, sicut animali intellectu, homo intelligitur. Sed si tale transcendens in communi intelligitur sub ratione alicujus specialioris perfectionis, puta summum, vel primum, vel infinitum: jam habetur conceptus sic Deo proprius, quod nulli alii convenit. Consimiliter abstractendo a numero proprie accepto, qui scilicet est quantitas discreta, rationem proprie discretionis, haberi potest conceptus ejus, quod est Trinitas, & ad istum modum acquirere cognitionem simplicem istorum terminorum, *Deus, & trinus*, sufficit natura animæ, etiam in hoc statu. Quod probatur primo; quia fidelis, & infidelis contradicentes sibi de hac propositione: *Deus est trinus, & unus*: non tantum contradicent sibi de nominibus; sed de conceptibus: quod non esset, nisi uterque in intellectu suo haberet conceptum terminorum. Hoc secundo probatur; quia

fides,

fides quæ distinguit illam ab illo, cum non sit habitus inclinans ad affectum credendum ex noticia terminorum, non est ratio notandi terminos, sed præsupponit eorum notitiam. Tertio potest idem ostendi, quia ablatio exitus ab hoc ente, & summi ab hoc summo in sensibilibus est naturalis, & illa duo sibi conjuncta non habent repugnantiam; propter quod ratio ista, *ens in unum*, non est ratio in se falsa, sicut loquitur Philosophus 5. *Metaphysicæ. cap. de Falso*, quod illa ratio est in se falsa, cuius partes includunt repugnantiam, & illa non potest concipi aliquo actu simpliciter intellectus; & per oppositum ista, *ens in unum*, potest uno actu concipi; quia alterum istotum non repugnat alteri. Restat ulterius videre, qualiter animæ habent notitiam de prædictis terminis; scilicet *Dei*, & *trinitatis*, ostendit ex natura sua cognoscere veritatem huius propositionis, *Deus est trinitas*. Et cum possit intelligi de comprehensione haberi notitia credulitatis, vel scientiæ, & hoc vel scientiæ propter quid, vel quia; videndum est, quæ istarum possit haberi de illo complexo, *Deus est trinitas*. Dico, quod istarum possit haberi de illo credulitatis, scilicet æquæque, potest haberi etiam modo ex naturalibus. Hoc probatur, quia secundum Augustinum 11. de Civit. cap. 3. *Et quæ remota sunt a nostris sensibus, quoniam nostro testimonio scire non possumus, de his aliis testis requirimus, esseque credimus, a quorum sensibus remota esse, vel falsæ, non credimus*. & Idem 15. de Trinit. cap. 12. *Alibi, ut scire nos negamus, quæ testimonio didicimus aliorum; alioquin nescimus esse oceanum; nescimus esse terras, atque urbes, quæ celeberrima fama commendat*. Ex his, & similibus affectio naturalibus habemus, quod credere possumus testimonio aliorum; etiam tamen scimus, ut illud credere deatur apud eum scire; igitur magis possumus, & magis debemus credere testi magis veraci, & adhuc magis communiter, quam personæ singulari; nunc autem Ecclesia Catholica est communitas maxime vera, quia illa maxime veritatem commendat, & mendaciam reprehendit; igitur eius testimonio certissime credi potest. Et præcipue in illis, in quibus illa plus damnat mendaciam, puta de his, quæ sunt fidei, & morum. Potest igitur viarum ex natura sua, auditu, & intellectu communis doctrinæ Ecclesiæ firma credulitate assentire his, quæ ipsa docet de fide, & moribus. Inter quæ principale est de Trinitate in Divinis. De ista credulitate acquisita videtur accipi illud ad Roman. 10. *Fides ex auditu*, scilicet sanæ doctrinæ Christi, de qua subdit, *Auditis autem per verbum Christi*. De illa etiam potest accipi illud Augustini contra epistolam fundamenti, *Be Ege*, inquit, *Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ Catholica autoritas compelleret*. Sed ultra istam fidem acquiritur habemus fidem intuitivam, & ad illam habendam, licet possit homo ex naturalibus se disponere, non tamen ex natura intrinseca; nec etiam concurrentibus quibuscumque causis naturaliter motis, intellectus ad eam potest attingere: quia illam solus Deus intuidit, qui non est causa naturaliter motiva alicuius intellectus casualis. Comparando fidem infusam, & fidem acquisitam ad actum credendi; in hoc conveniunt, quod quando infusa est animæ, actus unus, & idem credendi elicatur secundum inclinatio-

tionem utriusque: quia quantum fundum formæ, quæ naturaliter inclinatur ad actum in eodem operante, utraque quantum est de se, necessario, & semper inclinatur ad actum: & ideo quando concipitur actus elicatur, elicatur secundum inclinationem utriusque. Et per hoc, quod est actum credendi in initio fidei illi, intelligatur actum elicere secundum inclinationem eius, tunc concedendum est, quod actus credendi in initio utriusque fidei.

Est tamen differentia una quantum ad hoc, quod est actum elicere, ista scilicet quod ex fide acquisita, etiam si sola infusa, potest elicere actum credendi, sicut credimus; certis articulis testimonio fide digno assentens, ad quos tamen non inclinatur aliqua fides infusa. Hæretici enim in uno articulo dissentit, aliis articulis credendo, non ex fide infusa; cum illa non possit stare cum hæresi in quocunque articulo, sed ex fide solam infusam potest quis elicere actum credendi; & hoc de lege communi: licet Deus fidei infusæ assistendo, possit movere intellectum ad assentiendum actualiter illi, ad quod fides illa inclinatur; sed tunc forte non ex sola inclinatione fidei istius elicetur actus iste; sed ex motione divina, & multo magis de lege communi ex sola fide infusa non potest haberi actus credendi. Hoc patet de puero baptizato; quia si posset nutrire in deserto, vel inter infideles, & nullam haberet doctrinam de credendis, nunquam actum rectum credendi elicere. Et ratio est, quia fides infusa inclinatur ad credendum ea, quæ non habent evidentiam ex terminis, nec includunt aliquam evidentiam conditionis terminorum; si termini sint apprehensi ex sensibus. Contra, nec fides acquisita includit talem evidentiam. Responsum quære alibi.

*Respondeo, sicut haberi potest in 5. disticti. 23. & 24. Videm infusam nobis inesse, est tantum creditum, ideo nullo modo evidentiam facit. Acquisitam experimur nobis inesse: quia mediante obiecta creditilia sunt per autem præsentia, & sic aliquo modo evidentia: licet proprie neutra sit ex obiecto evidens. Per infusam sine acquisita non potest quis exire in actum, ut patet statim superius: evidentiam habet acquisita ex testimonio revelantis, sive predicantis.*

Alia differentia est, quantum ad hoc, quod est actum in initio fidei: quia fides infusa non potest inclinare ad aliquod falsum, inclinatur autem virtute luminis divini, cuius est participatio; & ita notitia ad illud, quod est conforme illi luminis divino: actus igitur credendi inquantum innititur illi fidei, non potest tendere in aliquod falsum. Sed fides acquisita communiter innititur affectioni alicuius testis, qui posset deferre, & ideo illa fides non tribuit actui credendi, inquantum sibi innititur, quod non possit sibi subesse falsum: cuius frequenter tamen non sibi subesse falsum: quando scilicet testis, cuius testimonio innititur in testificando illud se verum. Et dixi, *communiter*, quia Deo immediate revelanti, possit quis credere credulitate acquisita: aliud non sit verum revelati a Deo, quam actum credendi, vel noscendi causari immediate a Deo in eo; cui sit revelatio. Et quandoqueque ad idem inclinatur fides infusa, & acquisita, tunc necessario acquisita non subest falsum: non quod hoc necessitas sit ex ipsa fide acquisita, sed ex infusa concurrente cum ipsa ad eundem actum. Innititur igitur actus credendi fidei infusæ inquantum regula certæ; &

omnino infallibili, & qua actus habeat, quod non possit esse falsus: sed inhibetur acquirere tanquam regula minus certa: quia non per illam repugnat actui, quod esset falsus, vel circa talem objectam. Contra istam differentiam potest argui sic, quando ad eundem actum concurrit regula infallibilis, licet cum regula infallibilis, ille actus non est infallibilis. Probatur per simile, quia ex duobus præmissis, quarum una est necessitaria, & alia contingens, non sequitur conclusio necessaria. Et ratio est, quia quod dependet ex pluribus, non potest esse perfectionis conditionis quocumque illorum: nunc autem quicumque actus credendi ad hoc quod elicatur, dependet a deo acquirere movente: igitur si illa sit fallibilis, nunquam actus elicitus erit ex principio tali, quin sibi ipse foret falsum. Respondet, ad quodcumque inclinatur lumen fidei infuse, illud est determinate verum, si autem ad idem inclinatur simul aliud, quod quantum est de se, posset inclinare in falsum, non ab illo alio, ut tale; sed ab isto lumine haberetur, quod in illo actu non sit deceptio. Tertia differentia potest poni, quæ convenit cum prima, quæ scilicet est, quod non percipio me inclinari in actum per fidem infusam, sive secundum illam elicere actum; sed tantum percipio me assentire secundum fidem acquisitam, vel ejus principium, scilicet testimonium, cui credo: quia si perciperem me habere actum secundum fidem infusam, & cum hoc scirem, quod secundum fidem infusam non potest haberi actus nisi determinate verus: perciperem, quod actus meus non posset esse falsus, quia ex hoc sequitur, quod perciperem, quod obiectum actus non posset esse falsum, & tunc scirem illud, id est infallibiliter cognoscerem, illud esse verum, quod nullus experitur in se, ut credo, quantumcumque aliquis habeat utramque fidem, & secundum utramque assentiat; tantummodo igitur credimus in universalibus, quod tendens in aliquod complexum secundum inclinationem fidei infuse, in hoc non potest errare: quis autem; & quando secundum eam tendit, nec ipsemet tendens scit, nec alius, nec aliquis eertitudinaliter experitur. Contra hoc 13. de Trinitate, cap. 1. *Non sic videtur fides in corde, in quo est ab eo cuius est, sed eam tenet certissima scientia, etiamque conscientia; & post; Illud quod credere iubemur, videre non possumus; ipsam tamen fidem quando est in nobis, videmus in nobis.* Respondet, intelligit sic fidem videri; quomodo concedit animam semper se noscere: non quod semper sit actus elicitus: sed quia semper est perfecta præsentia obiecti actu intelligibilis. Unde subdit ibi, *verum ubi semper præsentis est fides* Seco ita quod generaliter illud, ad quod habet animam potentiam accidentaliter propinquam volendi, hoc Augustinus dicit eam noscere. Aliter diceretur, quod accipit scire pro actu credendi, de qua ibidem patrum post dicit: *Aliquando rebus falsis accommodatur fides hoc est, aliquis actus credendi.*

De scientia autem quia, dico, quod non potest aliquis modo ex naturalibus attingere ad sic intelligendum Trinitatem in Divinis: quia non potest scire illud de causa per effectum demonstratione quia; quod circumscripto remanet in causa quicquid est necessarium ad causandum; sed circumscripta, per impossibile, Trinitate, haberetur quod-

quid

quid necessarium est in Deo ad causandum creaturam: quia & principium formale causandi perfectum, & completum, & suppositum habens illud principium formale perfectum, patet in quidam questione præhabita de hoc mota: videtur autem ad causationem fuisse esse suppositum perfectum habens principium formale perfectum. De scientia vero *proprietate quid*, dico, quod non potest anima modo ex naturalibus attingere ad sciendum *proprietate quid*. Deum esse trinum, quia notitia ejus, quod est propriissima subjecti non contingit virtualiter primo, & evidenter, nisi in per se, & proprio conceptu subjecti vel in ipso subjecto sic concepto esse trinum, est huiusmodi respectu Dei: igitur non potest sciri *proprietate quid* de Deo, nisi habito tali conceptu Dei: sed talis non habetur pro statu isto de lege communi. Sicut patet in prima conclusione, quia fuit de simplici notitia terminatum. Probatio majoris: quia tale proprium, aut sciretur de subjecto proprio, & per se concepto, & tunc patet veritas illius majoris: aut sciretur de subjecto concepto in universalibus, vel distincte, & de ipso sic concepto non potest sciri *proprietate quid* nisi per se conceptum illius proprium & distinctum. Exemplum, esse primam figuram non potest sciri *proprietate quid* de aliqua figura in communi, nisi per medium proprium, scilicet per rationem circuli: nec mirum, quia prædicatum proprium ad hoc, quod sciat *proprietate quid*, requirit medium proprium. De isto sciri *proprietate quid*, verè essent duæ primæ conclusiones: quæ postea sunt supra in questione de omnipotentia: sed non sunt hic ad propositum, quia hic tantum quaeritur de notitia possibili modo hic haberi ex naturalibus.

De sciendo principali licet notitia per se, & propria, & immediata possit distingui in intuitivam, & abstractivam: de qua distinctione prius est habitum, tamen de utraque videtur ista conclusio tunc tenenda, quod anima non potest attingere ad notitiam Dei propriam, & immediatam ex perfectione sua naturali: etiam pro quocumque statu naturæ: concurrentibus etiam quibuscumque causis naturaliter motivis ipsius anime ad cognoscendum: & idem diceretur de Anselmo. Et ratio est: quia omnis talis intellectio, scilicet per se, & propria, & immediata requirit ipsum obiectum sub propria ratione obiecti præsentis, & hoc vel in propria existentia, puta licet intuitiva: vel in aliqua perfectione representante ipsum sub propria, & per se ratione cognoscibilis, si fuerit abstractiva: Deus autem sub propria ratione divinitatis non est præsentis alicui intellectui creato, nisi mere voluntarie. De presentia reali patet per illud Ambrosii super Lucam, *In ejus potestate scitis est videri, ejus natura non est videri, si vult videri, si non vult non videtur, optimo dicit, quod ejus natura non est videri, supple autem, et cetera, quia ejus natura non est causa naturaliter activa hujus visionis: nec etiam aliqua natura creata, quæ est naturaliter activa, potest esse causa hujus visionis, vel perfectæ presentie obiecti: quia non potest continere in se perfectæ essentiam illam secundam entitatem suam: igitur nec secundum suam intelligibilitatem. Per idem etiam patet, quod nihil creatum potest esse causa ejus presentie etiam abstractivæ apud intellectum, quia non potest emitti aliquid, quod sit representativum*

proprium, & per se divinitatis sub propria ratione cognoscibilis: quia tale representativum non potest causari, nisi vel ab ipsonem cognoscibilis: vel ab aliquo perfecte continente ipsum sub ratione suae cognoscibilitatis. Et igitur Deus possit cognosci per aliquod representativum: illud tamen non potest causari nisi immediate ab ipso Deo illud voluntarie causante. Contra istud, quidquid per se continetur sub primo obiecto naturali alicuius potentiae, ad illud potentia potest naturaliter attingere: alioquin obiectum primum non esset adaequatum potentiae, sed transcendens in ratione obiecti, nunc autem ens, quod est primum obiectum naturale intellectus, verissime convenit ipsi Deo, igitur, &c. Diceretur quod obiectum primum naturale potest dupliciter intelligi: Uno modo, ad quod potentia inclinatur. Alio modo ad quod potentia potest naturaliter attingere, scilicet ex concessu causatum naturalem: ens in sua communitate, sive sit univocacionis, sive analogie; non tunc modo, etsi ponatur obiectum adaequatum cuiuscunque intellectus creati, loquendo de obiecto adaequato primo modo; non tamen de obiecto adaequato secundo modo: imo hic pro quocunque statu, cuiuscunque intellectus creati praesente, ens limitatum est obiectum adaequatum, quia praesente illud potest attingi virtute causae naturaliter motiva intellectus. Sed nec ens adhuc in tanta communitate acceptum est obiectum naturale intellectus humani, ut videntur aliqui dicere: sed specialiter quidditas rei materialis. Ad quod ponitur talis ratio; potentia enim proportionatur obiecto: triplex autem ponitur potentia comunitiva, quaedam omnino separata a materia, & in essendo, & in cognoscendo, ut intellectus substantiae separatae: alia conjuncta materiae, & in essendo, & in operando, ut potentia organica, sicut sensus: tertia quae est formae habentis esse in materia: sed ipsa non utitur materia, sive organo materiali in operando, talis est intellectus motus. Ibi triplici potentiae correspondet triplex obiectum proportionatur, primae quidditates separatae omnino a materia: secundae singulare omnino materiale; tertiae igitur correspondet quidditas rei materialis: quae licet sit in materia, tamen non cognoscitur ut in materia singulari. Sed contra arguitur, quia si illud intelligeretur de proprio obiecto intellectus humani, ut est talis potentia, sequeretur quod intellectus Beati haberet quidditatem rei materialis pro obiecto adaequato: vel si non, non maneret eadem potentia quae modo, quotum, utrumque esse factum. Nec valet dicere, quod elevatur per lumen glorie. Nullus enim habitus elevatur potentiam potest habere obiectum, quod transcendit primum obiectum potentiae, quia tunc ille habitus non esset illius potentiae; sed vel esset in se potentia, vel faceret potentiam esse aliam ab ista, sicut haberet aliud obiectum primum. Dico igitur, quod obiectum naturale, hoc est naturaliter attingibile adaequatum intellectui nostro, est pro statu isto licet quidditas rei materialis: vel forte adhuc specialiter quidditas rei sensibilis, intelligendo, non de sensibili proprie solutus, sed etiam de incluso essentialiter, vel virtualiter in sensibili: tamen obiectum adaequatum intellectui nostro ex natura potentiae non est aliud specialiter obiectum intellectus Angelici, quia quicquid potest intel-

telligi ab uno, & ab alio, & hoc saltem concedere debet Theologus, qui ponit illum statum non esse naturalem, nec istam impotentiam intelligendi, respectu multorum intelligibilium, esse naturalem sed paradoxum. Juxta illud 16. de Trinitate, 27. Certa, inquit, de qua tibi interdivinus lux illa monstravit, illa, scilicet aeterna, de qua tibi locutus est. Et subdit: Quae igitur causa est, cur actus fixa lacem ipsam videre non possit? nisi utique infirmitas: & qui eam sibi fecit? nisi iniquitas. Et de hoc supra ibidem. O tu anima mea, ubi te sentis esse? Ubi facis? Sequitur: Agnosce recte te esse in hoc stabulo, quo Samaritanus ille produxit illum, quem reperit multis a latronibus inhiis vulneribus semioquas retidum. Tamen Philosophus, qui statum illum dicitur simpliciter naturalem homini, nec alium expertus erat, nec ratione cogente conclusit, diceret forte illud esse obiectum adaequatum intellectus humani simpliciter ex natura talis potentiae, quod percipit sibi esse adaequatum pro statu isto. Contra ista arguitur, quod ens non tantum limitatur, sed limitatum sit obiectum naturaliter motivum intellectus creati, & ita ens ut est indifferens ad utrumque, erit obiectum adaequatum naturale, scilicet per actionem causae naturaliter agentis attingibile. Et arguitur primo hoc. Eisdem obiecti primi accepti secundum suam totam indifferentiam ad potentiam, quae primo respicit acceptam secundum suam totam indifferentiam, est idem modus se habendi in movendo, scilicet naturaliter, vel non naturaliter; nunc autem ens limitatum movet naturaliter aliquem intellectum. Alia est minor ista, igitur simili modo movet quilibet intellectum. Alia est minor ista, aliquid ens movet naturaliter intellectum causatum. Et sequitur: Igitur quodlibet simili modo movebit. Major ista probatur, primo incedendo de potentis, & obiectis earum primis, & per se obiectis contentis sub illis primis. Probatur secundo, quia obiectum proprium secundum totam suam indifferentiam est adaequatum obiectum, & respicit potentiam suam secundum totum genus suum, ut proprium extremum: aliquid igitur est modus proprius secundum quem hoc extremum respicit illud. Ille igitur idem modus servabitur inter quocunque extrema particulariter contenta sub istis primis extremis: quia particularia extrema, & se respiciunt secundum hoc, quod includunt prima extrema, & ita se respiciunt eodem modo, quo ista prima. Praeterea: Omnis actus praecedens actum voluntatis est mere naturalis: nunc autem actus essentiae divinae etiam ut est obiectum movens intellectum creatum, praecedit actum voluntatis igitur, &c. Probatio minoris, quia essentia, ut essentia, est obiectum beatificum: non autem essentia ut voluntas, vel ut volens; igitur movere ad actum beatificum convenit essentiae ratione, quae essentia est: & per consequens illa erit prior actione voluntatis. Confirmatur, quia si per impossibile Deus non esset volens, essentia sua naturaliter moveret intellectum ad videndam ipsam: igitur & modo suavitur movere, cum non movet inquantum volens, sicut nec est primum obiectum inquantum volens. Praeterea. Obiectum omne dignitatem notitiam actualem sui, & ista dignitas est naturalis, propter quod

genium dicitur proles secundum Augustinum *9. de Trin. cap. ult.* igitur ista visio essentia in intellectu beati naturaliter gignitur ab illa essentia. Præterea. Si voluntas necessario concurret cum essentia in ratione principii motivi ad actum beatificum intellectus creati: quæto, quis est ordo essentia, & voluntatis in movendo? voluntas enim non potest dici ratio motiva prima, & essentia secunda quasi virtute ejus movens. Quod si igitur daretur conversio, scilicet quod essentia sit prima ratio motiva, sed prima ratio motiva in movendo tenet suum proprium modum movendi. Non enim determinatur ad movendum illud, quod secundum est, sed determinat ipsum ad movendum: sicut videmus, quod activum naturaliter quantum est de se, necessario agit: in illa tamen actione, in qua subjacet voluntati, non necessario agit: sed potest contingenter agere, & non agere, non quidem ex se: sed propter contingentiam in voluntate ad agendum. Similiter, si voluntas in agendo subjaceret principio, naturaliter actio determinaretur ab illo ad determinate agendum.

Hic intelligendum est, quod motio omnino prima in entibus est necessario naturalis: quia omni motui voluntatis est alia præsupposita. Et si aliqua motio in entibus est non naturalis: maxime motio voluntatis est non naturalis. Item, aliqua motio potest intelligi esse ad terminum simpliciter infinitum, aliqua autem ad terminum finitum, vel ad infinitum includentem finitum: & illa, quæ est ad terminum infinitum simpliciter, est prior: quia non potest infinitum præexigere finitum. Sicut igitur loqui possumus, licet improprie accipiendo motionem extensive, assignari potest ordo motionum in entibus: & sic loquendo, omnino primum mobile motione naturali, extensive loquendo, est intellectus divinus, & ideo primum motuum motione naturali est essentia divina, ut est primum obiectum intellectus sui: igitur omnino prima motio est naturalis motio intellectus divini a suo obiecto: & cum naturale movens moveat mobile in quantum potest, illud autem obiectum potest movere ad intellectionem actualem sui, & hoc intelligentia ingenita illius personæ: in qua primo est essentia: & ad actualem notitiam sui genitam: ad utramque naturaliter movebit, licet ordine quodam: quia quod est aliquid principium operandi operationes immanentes, & producendi productum distinctum: quodammodo est prius principium operandi. Si dicas, quod productio immanet in divinis sicut operatio. Respondet, productio non immanet quantum ad terminum, operatio autem omnino immanet. Similiter essentia est naturale movens ad intelligendum quodcumque intelligibile simplex, sed non nisi prius illa essentia sit in omnibus suis suppositis, non quidem quod sine hoc esset defectus principii activi: sed ex parte termini requiritur ordo. Sic igitur completa est actio mere naturalis, & ad terminum omnino primum, scilicet infinitum, ubi motio omnino prima est elicere, vel quasi elicere intellectionem in intelligentia proxima, & hinc proxima est gignere Verbum. Hanc sequitur actio, quæ nata est esse ad terminum omnino primum, præ ad essentiam primam communicandam, quæ licet non sit naturalis,

procedit tamen

tamen

tamen est omnino necessaria. Et hæc est motio voluntatis: & hæc quasi est duplex, scilicet ad amare simplex, & etiam ad amorem procedentem, & hæc duplex motio voluntatis correspondet duplici motui naturali, quæ dicta est esse in intellectu ad intelligere, & dicere. Contra actio naturalis in eodem præcedit actionem non naturalem: nunc autem, per te, actione naturali intellectu divinus intelligit creatibile: igitur ista actio præcedit omnem actionem voluntatis: & ita spirationem Spiritus sancti. Respondet, maior est veritas loquendo in eodem ordine ex parte termini, hic autem est alius ordo ex parte termini, & secundus: & ideo naturalis in suo ordine sequitur non naturalem in alio ordine: & prima enim distinctio ordinum attenditur ex parte terminorum: & secunda ex parte principiorum, quantum ad modum principii. Contra: ordo principiorum est prior ordine terminorum, sicut & principium termino: nam per principium terminus producitur, vel communicatur. Respondet, antecedens verum est de termino totali, qui simpliciter capit esse; non autem de termino formali, qui solummodo capit esse secundum quid. Completo autem toto isto processu originis respectu primi termini, scilicet essentia divina communicanda: sequitur ordo alius respectu termini secundi essentia, scilicet creatibilis: & quidem essentia ipsa divina in isto secundo ordine movet primo ad intellectionem simplicem omnis intelligibilis: & hæc intelligentia, ut jam est in tribus suppositis, non autem movet ad distinctam notitiam veritatis cuiuscuque complexionis, quia si moveret determinate ad cognitionem alteram partem in futuris contingentibus: cum naturale movens necessario moveat, sequitur quod intellectus divinus necessario intelligeret hanc partem contradictionis fore veram, & ita vel posset errare: vel oppositum non posset evenire, & tunc non esset contingens, sed necessarium illud, quod ponitur esse contingens. Si queratur, cum idem videatur esse ordo cuiuscunque intelligibilis ad primum intelligibile, quare primum non æque necessario movet ad cognitionem cuiuscunque. Respondet, naturaliter movet: & per consequens necessario ad cognitionem cuiuscunque; quod est possibile naturaliter, & necessario cognosci: huiusmodi est quodcumque obiectum simplex, & etiam quodcumque complexum verum necessarium, non autem tale est aliquod complexum de existentia contingentis: quia non est naturæ esse determinatum ad veritatem. Et si queratur, quare non necessario movet ad talem cognitionem de complexo habendam, qualis posset haberi de eo? Respondet, aut moveret ad cognoscendum sub distinctione hoc fore, vel non fore, & hæc cognitio non est determinata de altera parte: aut si moveret determinate ad cognoscendum alteram partem, illam necessario esset determinata. Completo igitur toto ordine motionis necessaria, sequitur motio contingens: illa non potest esse per principium naturale motionis, quia illius non est nisi necessario movere: igitur oportet illius motionis principium ponere voluntatem. Et sic huiusmodi motio contingens ordinata, primo ad intrinsecam quia nisi ipsa voluntas determinaret in se ad volendum alteram partem,

nonquam determinabit aliquid ad extra. Primum igitur determinat se ad volendum hoc fore determinate : secundo, ex hoc intellectus videns istam determinationem voluntatis intelligibilem, novit hoc esse futurum ; & converso igitur est in motione necessaria, & contingente, quia in necessaria primum principium est naturale, & ideo primo naturaliter determinatur ad propriam actionem. In contingente autem primum principium est liberum, cujus actionem in primo ordine sequitur naturalis. Completa vero motione contingente ad intra, sequitur motio ad extra. Illa igitur tota est contingens, & per consequens immediate ipsius voluntatis, ut principii. Nullum igitur intellectum creatum movet essentia ut essentia tanquam motivum per modum nature, sed omnem intellectionem illius essentia, quam non causat aliquid creatum, causat immediate voluntas divina. Per hoc patet ad argumenta jam facta in contrarium. Major enim primi argumenti debet se intelligi, quamcumque potentiam immediate mobilem a tali objecto ipsum objectum uniformiter movet.

Nunc autem quantum ad primum minorem, essentia divina est motiva immediate sui intellectus, sed non intellectus creati : quia intellectus divinus est primum mobile omnino. Et ideo primo movetur a prima forma motiva ; & nihil aliud est immediate mobile a prima forma motiva : quia non potest immediate movere, nisi primo modo motionis : & nihil aliud naturam est sic moveri. Si igitur concludas, quod essentia divina eodem modo movet omnem intellectum : concedatur : quem immediate movet ; sed ille est solus intellectus divinus : ut patet ex dictis. Alia autem minor, scilicet quod objectum creatum naturaliter movet, vera est de intellectu, quem immediate movet : falsa autem esset, si aliquem intellectum movere mediante acta voluntatis, quia illum non naturaliter movet, sicut si voluntas mea possit libere causare intellectionem essentia mea in te. Sed isto modo forte non est de aliqua essentia, & voluntate creati : quia quolibet essentia est immediate motiva intellectus creati, & ideo motione naturali ; nulla autem voluntas creati est motiva ad intellectionem perfectam alicujus essentia, ut essentia est : quia nec perfecte eam continet eminenter, vel unitive, & qualitercumque sit de objecto creato movere intellectum naturaliter patet prius, quod est eadem ratio de essentia divina : quia ipsa non est immediate motiva alicujus intellectus, nisi primi. Ad aliud dico, quod movere ad actum beatificum non est proprius actus illius essentia divinae : neque, est prius actu voluntatis : imo est proprie actus illius voluntatis. Essentia enim ac quodammodo prior voluntate, licet sit objectum primum, & immediatum illius voluntatis in ratione terminantis, tamen non est objectum immediatum in ratione moventis, sed tantum movens remotum, pro quanto movet intellectum divinum ad visionem precedentem illud *velle*, quo movetur intellectus Michaelis ad visionem. Et per hoc patet ad confirmationem ibi positam ; quia si illa essentia non esset formaliter volens, nihil omnino posset causare ad extra, quia nihil posset causare nisi naturaliter, & quodcumque

ex-

extrinsecum, cum sit formaliter possibile, non posset esse necessario, nisi contingenter. Ad tertium dici potest, quod essentia non habet rationem motivi ad visionem sui in intellectu creato, nisi inquantum presupponitur ipsam movisse intellectum divinum ad visionem, quae presupponitur ipsi *velle* divino, motivo intellectus creati : non igitur se habent essentia, & voluntas, ut movens superius, & inferior, proprie loquendo, sic intelligendo, quod utramque attingat ipsum motum ; sed tantum voluntas attingit intellectum creatum : tamen presupponit motionem intellectus divini ab ipsa essentia, hinc qua ipsa voluntas non haberet illud *velle*, quo movet. Si arguatur contra hoc, quia voluntas, ut voluntas, non potest movere nisi ad videndum voluntatem, ut voluntas est : non autem ad videndum essentiam, ut essentiam ; nunc autem videre voluntatem, ut voluntas est, & non essentiam, ut essentia est, non est videre objectum beatificum. Probatio minoris, quia idem est objectum beatificum intellectus creati, & intellectus divini : intellectus autem divinus non beatificatur in videndo voluntatem, ut voluntas est : quia voluntas non est primum objectum intellectus sui : & non beatificatur nisi attingendo primum objectum. Probatio majoris, quia cum voluntas sit quasi posterior ipsa natura : quia proprietates non potest esse principium causandi perfectam visionem essentia, ut essentia, est, quae quodammodo est prior, & perfectior, juxta illud Damasceni *2. Totum, inquit, in seipso comprehendens habet esse, velut quoddam pelagus substantiae infinitum, &c.* Ad illud dico, quod quia voluntas est perfecte idem cum essentia : ideo potest esse principium motuum ad videndum essentiam, ut essentia est : neganda est igitur illa major ; verum quidem est, quod ibi affirmatur, scilicet quod voluntas potest esse principium motuum ad videndum voluntatem, ut voluntas est : falsum autem est, quod ibi negatur, scilicet quod non potest esse principium ad videndum essentiam, ut essentia est. Ad probationem majoris respondeo, quod prioritas illa est quasi prioritas fundamenti : sed illud fundamentum non solum est perfecte idem cum illo, quod intelligitur fundari in eo ; sed etiam illud habet perfectionem formalem formaliter inhieram. Propter quod perfecte, identice, & unitive continet perfectionem fundamenti, & propter istam rationem potest voluntas esse principium communicandi essentiam : quia ipsa est identice omnino ejusdem perfectionis cum essentia. Ad aliud posse dici, quod Augustinus loquitur ibi de noticia, quae est verbum. Unde cum dixisset : *Nascitur proles ipsa Trinitatis notitia, subdit in hunc capitulum. Quaedam imago Trinitatis ipsa mens, & notitia eius, quae est proles eius, ac de seipsa verbum eius, & amor terrensus.* Haec ille. Non igitur quodcumque notitia actualis objecti est verbum eius, sed illa sola, quae de ipso nascitur tanquam proles : hoc est, non tantum est naturalis similitudo eius, sed naturaliter generatur ab ipso nascendo : notitia igitur actualis, quae producitur immediate per voluntatem non est verbum objecti : quia est sic similitudo naturalis objecti : non tamen est naturaliter genita. Et propter istud posset dici, quod beatus non habet verbum de Deo, quia est illa visio sic imago divina



vine essentia ipsam naturaliter representans, non tamen est imago naturalis naturaliter ab ipsa procedens, sed illius essentie est tantum unicum verbum, & hoc in solo intellectu increato, in quo solo potest esse notitia ipsius objecti naturaliter genita. Aliiter posset dici ad illud 9. de Trinit. cum dicit August. quod *omnis res quam cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui*, quod vel intelligitur de re, quam naturaliter cognoscimus, hoc est, ex causis naturaliter motivis intellectus nostri. Illa quidem in seipsa, vel in causis suis congenerat: hoc est naturali fecunditate. & necessitate causat in nobis tanquam naturalem similitudinem notitiam sui: & sic verbum non gignitur, nisi de memoria: nunc autem objectum, quod sit cognitum per actum voluntatis, non oportet præesse in memoria: vel saltem non agit, ut præsentens in memoria. Sic igitur modo dicto salvatur proprie ratio verbi. Vel si hoc, quod ait *omnis res*, extendatur etiam ad essentiam divinam, tunc illud, quod sequitur, scilicet *congenerat notitiam sui*, debet intelligi vel formaliter pro objecto naturaliter motivo, vel æquivalenter pro objecto increato: quia ipsum vel per se, vel per aliquid sibi idem, causat in nobis notitiam sui: que æquivaleret in perficiendo intellectum, ac si esset proles naturaliter genita: quia est similitudo naturaliter duccens in objectum: sicut si esset ad objecto naturaliter expressa. Nunc videtur sequi, quod essentia non est representativa sui Michaeli prius natura, quam visio ejus causatur in Michaeli: igitur multo magis non est representativa aliusque alterius, sed tam ipsa, quam alia contingunt representantur per actum voluntatis: ita quod ipsum representantur non est procedens quomodoocumque ipsam intellectionem objecti, quod dicitur representari. Sed si queratur hic representatio quomodo prior actuali intellectione, illa tanquam modo invenitur in memoria: & in memoria divina nihil proprie est, nisi objectum, quod quatuor tribuit actum primum, sive immediatum ad se, scilicet, scilicet intellectione actuali: illud autem sic æquum est presentia completa primi objecti, scilicet essentie divine. Contra: quomodo igitur beatus videt objectum secundarium in ipsa essentia, si non est aliquo modo sibi representatum, & non representatur sibi in voluntate, quia voluntas non est speculum in quo videatur, licet per voluntatem manifestetur? Respondetur lapsus videtur in essentia divina, non ut in speculo, in quo rellucet, ut objectum præsens: sed ipsa essentia se solum, & soli suo intellectui se representat ante actum intelligendi: sed lapsus videtur in essentia divina ut objectum secundarium in primo objecto, non quidem motivo ad intellectionem secundam: sicut movet intellectum proprium, & sicut intellectum nostrum movet principium ad conclusionem: sed ordinis primi objecti, & secundum terminantis quodam alio scilicet voluntate, movente ad illa duo objecta ordine quodam actum intellectus terminantia.

De tertio principali dico, quod anima ex naturalibus in quocunque statu, vel Angelus non potest cognoscere essentiam divinam sub ratione propria mediate: sic intelligendo, quod per objectum cognitum mediantem vel in objecto cognito medio cognoscatur ratio ejus: quia nihil potest per

se distincte intelligi hoc modo mediate: nisi in illo medio continetur essentialiter, vel virtualiter. & hoc perfecte, scilicet secundum totam rationem cognoscibilitatis suæ: essentia divina in nullo alio sic continetur: igitur, &c. Minor probatur, quia nihil aliud a divinitate continet eam perfecte sub ratione entis: igitur nec sub ratione cognoscibilitatis. Major probatur, quia objectum quodcumque, si movet ad aliquam notitiam, tunc secundum ultimam virtutis motivæ movet ad propriam, & perfectam notitiam sui: igitur nec potest movere ad notitiam simpliciter perfectiorem illa, nec per consequens ad notitiam propriam perfectioris objecti. Contra istud insinuat, primo contra rationem sic sulicet, quod causa virtualiter continet illud, cuius est causa: ita quod ad hoc, quod sit causa, non oportet, quod continet illud, cuius non est causa: nunc autem quidquid movetur ad distinctam, & perfectam notitiam essentie divine, non propter hoc oportet, quod esset causa illius essentie, sed tantum causa illius notitie: igitur licet non continet illam essentiam, ut probatur, si tamen continet illam notitiam: ut puta, quod sit perfecta ea, sicut substantia est perfectior accidente, hoc sulicet ad hoc, quod movet intellectum ad aliam notitiam: & videtur autem quod illa notitia possit eminenter contineri in substantia Angeli, vel anime, cum illa substantia sit multo perfectior, quam notitia: & multo immediatior ipsi objecto in ordine essentiali.

Præterea. Insinuat contra conclusionem illam probatam. Præmo sic: Per illud, quod est imago propria aliusque objecti, videtur posse distincte cognosci illud, cuius est imago: sic enim sensus vitas distincte cognoscit objectum in speculo, nunc autem non solum Angelus, sed etiam anima est imago Dei, secundum Augustinum 14. Trin. cap. 8. uterque autem potest distincte cognoscere seipsum: etiam ex naturalibus, sicut de ipsa anima, de qua minus videtur, vult Augustinus 14. de Trin. c. ult. *Quantum semper se nosse, semperque seipsum velle comprehendatur. Simul etiam semper sui meminisse, semperque seipsum intelligere, & amare comprehendetur: quævis non semper se cogitare discerit, &c.* Et eodem lib. 14. cap. 4. vel 6. *Diximus mentem noscere semetipsam: nihil enim tam novum meum, quam illud, quod sibi pressio est: nec menti magis quidquam præstare est, quam ipsa sui: & de hoc ibidem multum c. 6. & 7.* Insinuat ad idem per hoc, quod intellectus creatus beatus potest naturaliter cognoscere suam actum beatitudinem: igitur per istam potest naturaliter cognoscere objectum. Consequenter ista probatur: cum, quia actus est naturalis similitudo objecti: imo videtur esse expressior similitudo, quam esse species intelligibilis ipsius objecti, si ponetur: igitur objectum distincte potest cognosci per ipsum, ut per naturalem similitudinem sui: tum, quia non videtur, quod actus possit cognosci, ut est huius objecti, nisi cognoscatur hoc objectum sub ea ratione, sub qua ipse est actus.

Ad ista. Ad primum dico, quod nihil sufficienter continet continentiam virtuali ipsam notitiam, nisi continet objectum cognoscibile, tanquam proprium representativum ejus, scilicet formale, vel ejus representativum virtuale: species autem propria objecti, et si in respectu ejus diminuta in

entitate, tamen continet ipsum primo modo, tanquam, scilicet representatum per ipsam formaliter: sed quando non est representativum formale objecti, oportet, quod virtualiter contineat tale representativum proprium; & quando est representativum, sicut objectum cognitum, tunc oportet, quod contineat illud objectum, quod per ipsum debet cognosci. Ad duo alia argumenta, negatur forte, quod anima, vel Angelus ex naturalibus possit cognoscere seipsum, & etiam actum suum beatificum. Sed quia utrumque videtur contineri sub proprio objecto intellectus huius, & illius, & hoc suo primo naturaliter attingibili, scilicet sub ente limitato, & ideo dici potest alter, quod tam anima, quam Angelus licet possit naturaliter noscere se quantum ad illud absolutum, quod ipsum est notitia sui; non tamen potest naturaliter noscere se, inquantum est imago Dei, sive se esse imaginem Dei; quia non potest naturaliter cognosci relatio; nisi naturaliter possit cognosci utrumque extremum. Pro illa responsione videtur esse illud Augustini 19. de Trin. 24. vel 70. *Qui vident, inquit, suam mentem: & in ea Trinitatem ipsam scilicet memoriam, intelligentiam, & voluntatem; nec tamen credunt ea, quae intelligunt esse imaginem Dei, speculum quidem vident, sed usque adeo non vident per speculum, id est, imaginem Dei; ut scilicet ipsum speculum, quod vident, sciant esse speculum, id est imaginem.*

Contra istam responsionem dupliciter argui potest. Primo sic; relatio imaginis, vel est idem cum essentia anime, vel Angeli, vel saltem necessario consequens naturam ejus: igitur per ipsam cognitam potest ipsa relatio cognosci. Antecedens probatur sic; quia relatio dependet a essentiali, vel est idem natura dependenti, vel necessario consequitur; quia si contingente adveniret natura, natura posset esse sine illa dependentia, & ita non essentialiter dependeret; relatio autem imaginis videtur esse relatio dependentis imitatus ad illud, quod imitatur.

Secundo sic. Potentia potest naturaliter cognoscere quodcumque contentum sub suo primo objecto naturali: nunc autem sub ente limitato, quod est primum objectum naturale intellectus creati, continetur illa relatio imaginis: quia ipsa non est infinita, cum sit in fundamento finito. Ad primum: relatio non potest cognosci nisi cognoscatur utrumque extremum: quando igitur fundamentum non includit terminum in ratione cognoscibilitatis, ipsum non est causa sufficiens ad cognoscendum relationem: ita est hic. Et cum arguitur, quod necessario consequitur fundamentum. Ex hoc non sequitur, quod per ipsum possit perficere cognosci, nisi esset entitas absoluta, ad cuius cognitionem non requiritur aliud cognosci in ratione termini. Contra hoc, quod includit aliud in entitate, & in cognoscibilitate: fundamentum autem illud includit in entitate relationem ipsam, si necessario consequatur ipsum; igitur & includit ipsam in cognoscibilitate. Respondeo, non includit eam in entitate, ut totalis causa ejus, sed ut proxima causa: supposita tamen alia causa, scilicet termino; & ita ipsum fundamentum illam aliam causam supponit. Consimiliter concedo, quod includit eam in cognoscibilitate, & supponit illa causa ejus in cognoscibilitate, & hoc, si simpliciter

dicit

dicit, simpliciter: si alicui, alicui; sed illi cognoscenti, scilicet Angelo, vel anime, & hoc naturaliter, sive ex causis naturaliter cognoscibilibus, non presupponitur objectum, sive terminus naturaliter cognoscibilis; & ideo fundamentum licet fit huic naturaliter cognoscibile: non sequitur relationem huic esse naturaliter cognoscibilem. Ad secundum, ens limitatum & ad se, vel si etiam est limitatum, & ad alterum, tamen limitatum est naturale objectum intellectus creati; sed entitas limitata in se, quae est essentialiter ad alterum illimitatum, non est naturaliter intelligibilis ab intellectu creato, licet nec terminus, sine quo nec ipsa intelligi potest. Licet istae responsiones probabiliter videantur salvare, quod absoluta entitas anime, vel actus beatifici possit naturaliter intelligi ab anime, licet non naturaliter possit intelligi ab ea relatio ad terminum; nec per consequens oporteat, Deum intelligi in ratione termini illius relationis; tamen rationes illae de anime, & de actu videtur habere aliam difficultatem: unam communem; quia per illud, quod est naturalis imago objecti potest ipsum objectum cognosci, licet per hoc, quod est imago non cognoscatur relatio imaginis. Exemplum: per speciem albi in dentis videtur album, licet non cognoscatur relatio illius speciei ad dentem videtur album. Cognoscitur autem relatio illius speciei ad dentem videtur album. Et ratio est: quia illa relatio fundata in specie sensibili, vel intelligibili non est formalis ratio cognoscendi objectum; sed illa forma, in qua fundatur relatio; igitur in proposito, licet non naturaliter intelligatur relatio anime, vel actus beatifici ad Deum: tamen quia est tale fundamentum, quod ex se est similitudo objecti, per ipsum poterit cognosci objectum. Videtur etiam stare ratio prius facta de actu; quia actus videtur esse formalis similitudo objecti, & actualior, quam species intelligibilis, si ponatur: igitur et per speciem possit objectum distincte intelligi, vel cognosci, magis vel aequè poterit intelligi per actum. Videtur etiam stare aliud, quod sursum ibi tactum: quia quod actus intelligatur, ut est objectus, & non intelligatur objectum suo illa ratione, sub qua terminatur actum videtur esse contrarium: nunc autem ex naturalibus anime, quae bona est, potest cognoscere ex natura sua actum beatificum, ut est beatificus: per consequens, ut est objectus beatifici; quia etiam non habet actum illum ex natura sua; tamen super illum actum jam existentem potest reflexi, & hoc virtute sua naturali. Quod probat, primo per illud 15. de Trinitate 1. ubi dicitur. *Qui dicit scio me vivere: unum aliquid se scire dicit, proinde, si dicit, scio me vivere, duo sunt. Et loquitur: sic potest addere tertium, & quartum, & innumera alia, si sufficit, potest, inquam, ex virtute naturali, si tamen sufficiat ad continuandum istos actus reflexos.* Hoc probatur secundo; quia si ad actum reflexionis requiritur aliud quod super naturale; pari ratione ad novum actum, novum super naturale; & tunc sicut in infinitum potest procedi in actibus reflexionis, sic in infinitum requiritur aliud, & aliud super naturale, quod reflexatur. Confirmatur: quia actus tertius habere se ad secundum, sicut reflexus ad tertium: si igitur posito actu tertio, non potest anima reflexi super illum, nisi virtute aliam super-

pau.

naturalis ad hoc elevantis; pari ratione nec per tertium reflecti potest super secundum, nisi per aliud supernaturale.

Hoc probatur tertio; quia intellectus actum, quem habet potest percipere; & experiri; & hoc secundum propriam perfectionem illius actus; & ex natura ipsius potentia; sicut quando video ex virtute potentia naturalis, percipio me videre, & possem illud ex ratione virtutis vivae percipere; si esset reflexiva; sicut intellectus.

Ad ista aliquid esse medium cognoscendi; vel in cognoscendo potest intelligi dupliciter. Uno modo; quod in medium cognitum, sic quod per ipsum cogitatum cognoscatur aliud; sicut cognoscitur conclusio per principium. Alio modo; quod non sit medium cognitum, sed ratio cognoscendi solum; sicut species sensibilis in sensu est ratio sentiendi. Primo modo nihil potest esse medium cognoscendi objectum aliud; nisi contineat in se cognoscibilitatem illius objecti, secundum quam illud cognoscitur per illud; quia si istud excedat illud in cognoscibilitate, tunc illud qualitercumque perfecte cognitum dehiat ab isto cogito in cognoscibilitate. Secundo modo bene potest aliquid esse medium cognoscendi aliud; licet cognoscibilitas sua propria deiciat a cognoscibilitate illius, dum tamen sit natum ducere in illud, ut cognoscibile. Per hoc patet ad primum; quia licet anima fit imago Dei; tamen non est nata esse medium cognoscendi Deum; secundo modo, sed tantum primo modo; ut haberi potest ex auctoritate Augustini prius adducta. Qui videt suam mentem, &c. Medium autem cognoscendi, secundo modo respectu illius mediis ut cogitit, est aliquod proprium formale representativum ipsius actus. Et per illud cognoscitur anima sub propria ratione tanquam perfectissimum representabile per illud; & per consequens per illud non potest intelligi Deus sub ratione sui intelligibilitatis, sed tantum in aliquo diminuto intelligibili imitane, & participante intelligibilitatem eius.

Exemplum huius apparet in sensu; quando enim species coloris videtur, sicut quando radius transit per vitrum rubrum, rubor apparet in pariete opposito; & ille rubor ita visus non est ratio videndi ruborem in vitro; sub propria ratione, sed tantummodo diminute, vel forte nullo modo; nisi per collationem huius ruboris ad illum, tanquam similes; quando autem species sensibilis est ratio sentiendi objectum sub propria ratione sua, ipsa non est percepta per sensum, sicut apparet manifeste in visione recta; ubi nihil videtur in medio inter colorem; & oculum; & tamen est ibi species coloris multiplicata.

Sed contra; licet hoc sit ibi in visione tamen reflexa videtur, quod ipsa species videtur, quia hoc quod videtur, apparet videri in speculo; & tamen in tali visione reflexa species est ratio sentiendi objectum in ratione sua propria; quia objectum videtur sub propria ratione visibilitatis suae; ergo a simili, in proposito possit Deus videri per medium quasi speculatum; & tamen sub ratione propria objectiva.

Sed hic dicendum; quod Alacen in perspectiva sua lib. 4. cap. 4. ex intentione determinat; quod species non est in speculo subjective; neque est ibi; ut terminant actum videndi. Et breviter ostendit po-

tes?

est unico experimento; quia quod alicubi existens in se videtur ab oculo existente in hoc situ, potest etiam videri ab ipso existente in alio situ; tamen medium sit illuminatum; & non sit opacum interpositum; & sit etiam debita distantia sed oculus, qui in determinato situ existens videret album in speculo, alicubi existens, non videret; quia non sit visio ista, nisi in illo puncto; ad quem pervenire potest radius reflexus; qui semper est in eodem superficie cum radio incidenti; & cum ipso consistit angulum aequalem illi angulo, qui interceptur inter radiam incidentem, & corpus, super quod incidit. Patet etiam proprium per hoc, quod alicuius specula non sunt formaliter perspicua, sicut in crystallo polito, & argenteo polito bene videtur aliquis color tanquam in speculo; & tamen in istis non recipitur species coloris; quia non est nata recipi nisi in perspicuo tanquam ad; ergo hic recipitur in aere propinquo talibus speculis; sed ut ibi non potest terminare visionem; quando etiam recipitur in speculo perspicuo vitro, adhuc ibi non terminatur visio, nisi ad aliquid opacum suppositum; puta plumbum, vel aliud huiusmodi. Dico ergo, quod in visione tali speculati species non est visio; sed tantum ratio videndi objectum illud cuius est species, non tamen per lineam rectam; sed per lineam reflexam. Unde objectum quidem non est presens oculi; per lineam rectam, sed reflexam curvarentem cum recta in puncto ubi est concursus radii visuales cum corpore.

Et per idem ad secundum; quia actus est similiter cognita, & talis non fuit ad cognoscendum illud, cuius est actus, sicut species intelligibilis in tuo intellectu visa; alii intellectum videnti eam non sufficeret ad perfecte cognoscendum objectum, cuius est.

Contra, actus in illo intellectu cui inest, est ratio perfecte attingendi objectum tanquam presens per illum actum; igitur ei, cui ille actus est presentiaiter notus; ille per illum actum notum, poterit attingere illud objectum; quia per illum actum; & in illo habet idem objectum sibi presens. Respondeo; intellectus, cui actus inest, per illum, ut rationem proximam attingendi, attingit objectum; supposita tamen presentia objecti propria; qui autem ille actus est cognitus, non habet illum, ut sibi propriam rationem attingendi, sed ad hoc, quod habere actum, quo formaliter attingeret oportet habere illum actum; & cum hoc propriam presentiam objecti. Ad aliud; cum arguitur, quod anima ex natura sua potest reflecti super actum beatificum, ut beatificus est; hoc potest negari; verum quidem est, quod reflecti potest, sed non nisi virtute illius, virtute cuius habet actum rectum. Nec plus probat auctoritas Augustini, quia non dicit, quod possit semper ex sola natura; sed si habet actum rectum, potest reflecti super illum, vel ex virtute natura, vel ex virtute illius per quod habet actum illum; & non sequitur inconveniens de processu in infinitum; quia idem supernaturale sufficit ad actum rectum; & ad omnes reflexos. Ad illud etiam de sensu patet, quia quod percipio me videre, esto quod hoc non fit per potentiam visivam, tamen non est per potentiam aliquam interioriorem, sed lotte per aliquam superiorem, cuius est cognoscere actum visus.

QJAE.