

nis gradus mansiones dici non debeant. Beatitude enim importat rationem premii. Sed mansio nihil significat quod ad premium pertineat. Ergo diversi gradus beatitudinis mansiones dici non debent.

2. Præterea. Mansio locum significare videtur. Sed locus quo Sancti beatificabuntur, non est corporalis, sed spiritualis, scilicet Deus, qui unus est. Ergo non est nisi una mansio; & ita diversi gradus beatitudinis mansiones dici non possunt.

3. Præterea. Sicut in patria erunt homines diversorum meritorum, ita nunc sunt in purgatorio, & in limbo patrum fuerunt. Sed in purgatorio, & limbo non distinguuntur mansiones. Ergo nec in patria mansiones debent distinguui.

Sed contra est quod dicitur Joan. xiv. 2. *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*: quod Augustinus, tract. lxxvi. exponit de variis dignitatibus premiorum.

Præterea. In qualibet civitate est ordinata mansio distinctio. Sed cælestis patria civitati comparatur, ut patet Apoc. xxi. Ergo oportet ibi diversas mansiones distinguere secundum diversos beatitudinis gradus.

QUÆSTIUNCULA IV.

1. Uterius. Videtur quod diversæ mansiones non distinguantur penes diversos gradus charitatis. Quia Matth. xxv. 15. dicitur: *Dedit unicuique secundum propriam virtutem*. Propria autem uniuscuiusque virtus est vis naturalis. Ergo & dona gratiæ, & gloriæ distribuuntur secundum diversos gradus virtutis naturalis.

2. Præterea. In Psalm. lxi. 12. dicitur: *Tu reddes unicuique secundum opera sua*. Sed illud quod redditur, est beatitudinis mensura. Ergo gradus beatitudinis distinguetur secundum diversitatem operum, & non secundum diversitatem charitatis.

3. Præterea. Premium debetur actui, & non habitui: unde fortissimi non coronantur, sed agonizantes, ut patet I. Ethicor. cap. ix. vel xiii. & II. ad Timoth. ii. 5. *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit*. Sed beatitudo est premium. Ergo diversi gradus beatitudinis non erunt secundum diversos gradus charitatis.

Sed contra est, quia quanto aliquis erit Deo magis conjunctus, tanto erit beator. Sed secundum modum charitatis est modus conjunctionis ad Deum. Ergo secundum differentiam charitatis erit & diversitas beatitudinis.

Præterea. Sicut simpliciter sequitur ad simpliciter, ita magis ad magis. Sed habere beatitudinem sequitur ad habere charitatem. Ergo & habere majorem beatitudinem sequitur ad habere majorem charitatem.

SOLUTIO I.

Respondeo dicendum ad primam questionem, quod beatitudinem Sanctorum post resurrectionem augeri extensive quidem manifestum est: quia beatitudo tunc erit non solum in anima, sed etiam in corpore; & etiam ipsius animæ beatitudo augebitur extensive, inquantum anima non solum gaudebit de bono proprio, sed etiam de bono corporis. Potest etiam dici, quod etiam beatitudo animæ ipsius augebitur intensive. Corpus enim hominis dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod est ab anima perceptibile; alio modo secundum quod est (1) in eo aliquid repugnans animæ in suis operibus prout non

(1) Al. in uno. (2) Al. actio in anima.

perfecte corpus per animam perficitur. Secundum autem primam considerationem corporis, conjunctio corporis ad animam addit animæ aliquam perfectionem: quia omnis pars imperfecta est, & completur in suo toto, unde & totum se habet ad partes sicut forma ad materiam: unde & anima perfectior est in esse suo naturali cum est in toto, scilicet in homine conjuncto ex anima & corpore, quam cum est per se separata. Sed unio corporis quantum ad secundam ipsius considerationem impedit animæ perfectionem: & ideo dicitur, quod corpus, quod corrumpitur, aggravat animam: Sap. ix. 15. Si ergo a corpore removeatur omne id per quod (2) actioni animæ resistit, simpliciter anima erit perfectior in corpore tali existens quam per se separata. Quanto autem aliquid est perfectius in esse, tanto potest perfectius operari: unde & operatio animæ conjuncta tali corpori erit perfectior quam operatio animæ separata. Hujusmodi autem corpus est corpus gloriosum, quod omnino subdetur spiritui, ut supra dist. xlv. dictum est. Unde cum beatitudo in operatione consistat, perfectior erit beatitudo animæ post resurrectionem corporis quam ante. Sicut enim anima separata à corpore corruptibili perfectius potest operari quam ei conjuncta; ita postquam conjuncta fuerit corpori glorioso, perfectior erit ejus operatio, quam quando erat separata. Omne autem imperfectum appetit suam perfectionem, & ideo anima separata naturaliter appetit corporis conjunctionem: & propter hunc appetitum ex imperfectione procedentem ejus operatio quæ in Deum fertur, est minus intensa; & hoc est quod dicit Hieronymus, quod ex appetitu corporis retardatur ne tota intentione pergat in illum summum bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod anima conjuncta corpori glorioso magis est Deo similis quam ab eo separata, inquantum conjuncta habet esse perfectius. Quanto enim aliquid est perfectius, tanto est Deo similis, sicut etiam cor, cujus vitæ perfectio in motu consistit, est Deo similis quando movetur, quam quando quiescit, quamvis Deus nunquam moveatur.

Ad secundum dicendum, quod virtus quæ de sua natura habet quod sit in materia, magis est potens in materia existens quam à materia separata; quamvis absolute loquendo, virtus à materia separata sit potentior.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in actu intelligendi anima corpore non utatur, tamen perfectio corporis quodammodo ad perfectionem operationis intellectualis cooperabitur, inquantum ex conjunctione corporis gloriosi anima erit in sua natura perfectior, & per consequens in operatione efficacior; & secundum hoc, ipsum bonum corporis cooperabitur quasi instrumentaliter ad operationem illam in qua beatitudo consistit, sicut etiam Philosophus ponit in I. Ethic. cap. x. vel xiv. quod bona exteriora cooperantur instrumentaliter ad felicitatem viæ.

Ad quartum dicendum, quod quamvis finitum infinitum additum non faciat majus, tamen facit plus: quia infinitum, & finitum sunt duo, cum finitum per se acceptum sit unum. Extensio autem gaudii non respicit majus, sed plus: unde extensive augetur gaudium, secundum quod est de Deo, & de gloria corporis respectu gaudii quod erat de Deo. Gloria etiam corporis operabitur ad perfectiorem operationem qua anima in Deum feretur. Quanto enim operatio conveniens fuerit perfectior, tanto delectatio

erit

erit

erit

erit

(1) Al. in uno. (2) Al. actio in anima.

erit major, ut patet ex hoc quod dicitur XI. Ethic. cap. iv. vel vii.

SOLUTIO II.

Ad secundam questionem dicendum, quod cum beatitudo in operatione consistat, gradus beatitudinis est attendendus secundum gradum perfectionis in operando. Perfectio autem operationis in qua felicitas consistit, ex duobus pensatur, scilicet ex parte operantis, & ex parte objecti. Unde Philosophus dicit in X. Ethic. ubi sup. quod perfectissima operatio est quæ est altissimæ potentie nobilissimo habitu perfectæ (quod est ex parte operantis) & respectu nobilissimi objecti. Objectum autem operationis, in qua beatitudo consistit, est omnino unum & idem, scilicet divina essentia, ex cujus visione omnes erunt beati: unde ex hac parte non erit aliquis gradus in beatitudine; sed ex parte operantis operatio beatitudinis non erit eodem modo perfecta: quia secundum quod habitus perficiens ad operationem prædictam, scilicet lumen gloriæ, erit perfectior in uno quam in alio, secundum hoc operatio erit perfectior, & delectatio major; & secundum hoc non in eodem gradu beatitudinis erunt omnes beati.

Ad primum ergo dicendum, quod denarius dicitur unus qui communiter reddetur ex parte objecti ipsius beatitudinis, quia Deus essentiam suam omnibus ostendet; sed unusquisque eam aspiciet secundum modum suum.

Ad secundum dicendum, quod sicut ignis est subtilissimus corporum specie, & tamen unus ignis altero subtilior esse potest; ita beatitudo secundum suam speciem considerata est ultimum omnium desiderabilium humanorum: unde nihil prohibet unum beatitudinem esse perfectiorem beatitudine alterius. Cujuslibet autem beatitudo secundum hoc ultima est, quod appetitus habentis per eam totaliter terminatur, quamvis non sit ultima tamquam existens in ultimo perfectionis gradu.

Ad tertium dicendum, quod in beatis erit perfecta charitas: unde quilibet ibi plus diligit Deum quam seipsum; & ideo magis vult id quod est convenientius Deo, quam id quod esset melius ei; & ideo magis vult divinam justitiam salvari in hoc quod ipse minus habeat, quod est Deo convenientius, quam in hoc quod plus habeat, quod esset sibi melius.

SOLUTIO III.

Ad tertiam questionem dicendum, quod quia motus localis prior est omnium aliorum motuum, ideo secundum Philosophum, VIII. Phys. text. lv. & deinceps, nomen motus, & distantia, & omnium hujusmodi derivatum est à motu locali ad omnes alios motus. Finis autem motus localis est locus, ad quem cum aliquo pervenerit, ibi manet quiescens, & in eo conservatur: & ideo in quolibet motu ipsam quietationem in fine motus dicimus collocationem, vel mansionem: & ideo cum nomen motus derivetur usque ad actum appetitus, & voluntatis, ipsa assecutio finis appetitivi motus dicitur mansio, vel collocatio in fine: & ideo diversi modi consequendi finem ultimum diverse mansiones dicuntur, ut sic unitas domus respondeat unitati beatitudinis, quæ est ex parte objecti, & pluralitas mansionum respondeat differentiæ quæ in beatitudine invenitur ex parte beatorum. Sicut etiam videmus in rebus naturalibus quod est idem locus sursum, ad quem tendunt omnia levia; sed unum-

quodque pertingit propinquius secundum quod est levius; & ita habent diversas mansiones secundum differentias levitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod mansio importat rationem finis, ut ex dictis patet; & sic per consequens importat rationem premii, quod est finis meriti.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit unus locus spiritualis, tamen diverse sunt gradus appropinquandi ad locum illum, & secundum hoc consequuntur diverse mansiones.

Ad tertium dicendum, quod illi qui fuerunt in limbo, vel nunc sunt in purgatorio, nondum pervenerunt ad suam finem: & ideo in purgatorio, vel in limbo non distinguuntur mansiones, sed solum in paradiso, & in inferno, ubi est finis bonorum, & malorum.

Ad quartam questionem dicendum, quod principium distinctivum mansionum, si vis gradum beatitudinis est duplex, scilicet propinquum, & remotum. Propinquum est diversa dispositio quæ erit in beatis, ex qua contingit diversitas perfectionis apud eos in operatione beatitudinis post principium remotum est meritum quod tale beatitudinem consequuntur. Primo autem modo distinguuntur mansiones secundum charitatem patriæ, quæ quanto maius erit perfectio, tanto reddet eam capaciter divinam claritatem, secundum cujus augmentum augebitur perfectio divinæ visionis. Secundo vero modo distinguuntur secundum charitatem viæ. Actus enim in nostro non habent quod sit meritum ex ipsa substantiali actus, sed solum ex habitu virtutis quo informatur. Vis autem merendi est in omnibus virtutibus ex charitate, quæ habet ipsum finem pro objecto, & ideo diversitas in merendo tota reverteritur ad diversitatem charitatis; & sic charitas viæ distinguet mansiones per modum meriti.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus ibi non solum accipitur pro naturali capacitate, sed pro naturali capacitate simul cum contraria ad habendam gratiam: & tunc virtus hoc modo accepta erit quasi materialis dispositio ad mensuram gratiæ, & gloriæ percipiendæ; sed charitas est formaliter completens meritum ad gloriam: & ideo distinctio gradus in gloria accipitur penes gradus charitatis potius quam penes gradus virtutis prædictæ.

Ad secundum dicendum, quod opera non habent quod eis retributio gloriæ reddatur, nisi inquantum sunt charitate informata: & ideo secundum diversos charitatis gradus erunt diversi gradus in gloria.

Ad tertium dicendum, quod quamvis habitus charitatis, vel cujuslibet virtutis non sit meritum cui debeat premium; est tamen principium, & tota ratio merendi in actu; & ideo secundum ejus diversitatem premia distinguuntur; quamvis ex ipso generaliter possit aliquis gradus in merendo considerari non respectu premii essentialis, quod est gaudium de Deo, sed respectu alicujus accidentalis premii, quod est gaudium de aliquo bono creato.

Ad quartam questionem dicendum, quod quæritur de visione Dei: & circa hoc quaeruntur septem.

Primo. Utrum Sancti videbunt Deum per essentiam.

Secundo. Utrum possint Deum videre oculo corporali.

Ter-

Ter-

Ter-

Ter-

Ter-

Ter-

Ter-

Ter-

Ter-

Tertio. Utrum videndo Deum comprehendant ipsum.

Quarto. Utrum videndum Deum per essentiam alter altero perfectius videatur.

Quinto. Utrum videntes divinam essentiam necesse sit omnia videre, quae Deus videt.

Sexto. Utrum ad videndum Deum per essentiam aliqua creatura ex partibus naturalibus possit pertinere.

Septimo. Utrum in statu vitae possit aliquis Deum per essentiam videre.

ARTICULUS I.

Utrum intellectus humanus possit pervenire ad videndum Deum per essentiam.

I. P. quest. xii. art. 2. III. cont. Gent. cap. v. & xvii. de ver. quest. viii. art. 12. & quodl. vii. artic. 1.

Primum sic proceditur. Videtur quod intellectus humanus non possit pervenire ad videndum Deum per essentiam.

Quia Joan. 1. 18. Deum nemo vidit unquam: & exponit Chrysostomus hom. xiv. in Joan. quod nec ipsae caelestes essentiae (ipsa dico Cherubim, & Seraphim) ipsum ut est, unquam videre poterunt. Sed hominibus non promittitur nisi aequalitas Angelorum: Matth. xxii. 30. Erunt sicut Angeli Dei in caelo. Ergo nec Sancti in patria Deum per essentiam videbunt.

Præterea. Dionysius sic argumentatur in 1. de div. Nom. Cognitio non est nisi existentium. Omne autem existens finitum est, cum sit in aliquo genere determinatum: & sic Deus, cum sit infinitus, est super omnia existentia. Ergo eius non est cognitio, sed est super cognitionem.

Præterea. Dionysius in 1. c. de mystica Theologia ostendit quod perfectissimus modus quo intellectus noster Deo conjungi potest, est in quantum conjungitur ei ut ignoto. Sed illud quod est visum per essentiam, non est ignotum. Ergo impossibile est ut intellectus noster per essentiam Deum videat.

Præterea. Dionysius in epistola 111. ad Cajum monachum dicit, quod superposita Dei tenebrae, quas abundantiam lucis appellat, cooperiuntur omni lumini, & absconduntur omni cognitioni: & si aliquis videns Deum, intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquod eorum quae sunt eius. Ergo nullus intellectus creatus poterit Deum videre per essentiam.

Præterea. Sicut dicit Dionysius in epist. v. ad Dorotheum, invisibilis quidem Deus est existens propter excedentem claritatem. Sed claritas eius sicut excedit intellectum hominis in via, ita excedit intellectum hominis in patria. Ergo sicut est invisibilis in via, ita erit invisibilis in patria.

Præterea. Cum intelligibile sit perfectio intellectus, oportet esse proportionem aliquam inter intellectum & intelligibile, visibile & visum. Sed non est accipere proportionem aliquam inter intellectum nostrum & essentiam divinam, cum in infinitum distent. Ergo intellectus noster non potest pertinere ad essentiam divinam videndam.

Præterea. Plus distat Deus ab intellectu nostro quam intelligibile creatum a sensu. Sed sensus nullo modo potest pertinere ad creaturam spiritualem videndam. Ergo nec intellectus noster potest pertinere ad videndam divinam essentiam.

(1) Al. deest Deum.

8. Præterea. Quodcumque intellectus aliquid intelligit in actu, oportet quod informetur per similitudinem intellecti, quae est principium intellectualis operationis in tale obiectum determinatae, sicut calor est principium calefactionis. Si ergo intellectus Deum intelligat, oportet quod fiat per aliquam similitudinem informantem ipsum intellectum. Hoc autem non potest esse ipsa divina essentia: quia formae, & formati oportet esse unum esse; divina autem essentia ab intellectu nostro distat secundum essentiam, & esse. Oportet ergo quod forma qua informatur intellectus noster intelligendo Deum, sit aliqua similitudo impressa à Deo in intellectum nostrum. Sed similitudo illa, cum sit aliquid creatum, non potest ducere in Dei cognitionem, nisi sicut effectus in causam. Ergo impossibile est ut intellectus noster Deum videat nisi per effectum ipsius. Sed visio Dei quae est per effectus, non est visio Dei per essentiam. Ergo intellectus noster non poterit Deum per essentiam videre.

9. Præterea. Divina essentia magis distat ab intellectu nostro quam quicumque Angelus, vel intelligentia. Sed, sicut dicit Avicenna in sua Metaph. tract. 111. cap. viii. intelligentiam esse in intellectu nostro non est essentiam intelligentiae esse in intellectu: quia sic scientia quam de intelligentiis habemus, esset substantia, & non accidens. Sed hoc est impressionem intelligentiae esse in nostro intellectu. Ergo & Deus non est in intellectu nostro ut intelligatur à nobis, nisi in quantum impressio eius est in intellectu. Sed illa impressio non potest ducere in cognitionem divinam essentiae: quia cum in infinitum distet à divina essentia, degenerat in aliam speciem multo amplius quam si species albi degeneraret in speciem nigri. Ergo si ille in cuius visu species albi degenerat in speciem nigri, propter indispositionem organi non dicitur videre album; ita nec intellectus noster, qui solum per hujus impressionem Deum intelligit, eum per essentiam videre poterit.

10. Præterea. In rebus separatis à materia idem est intelligens, & quod intelligitur, ut patet in III. de Anima, text. xxxvi. Sed Deus est maxime à materia separatus. Cum ergo intellectus qui est creatus, non possit ad hoc pertinere ut fiat essentia increata, non poterit esse quod intellectus Deum per essentiam videat.

11. Præterea. Omne illud quod videtur per essentiam, de eo scitur quid est. Sed de Deo intellectus non potest videre quid est, sed solum quid non est, sicut dicit Dionysius, & Damascenus. Ergo intellectus (1) Deum per essentiam videre non poterit.

12. Præterea. Omne infinitum, in quantum infinitum, est ignotum. Sed Deus est modis omnibus infinitus. Ergo est omnino ignotus: ergo per essentiam ab intellectu creato videri non poterit.

13. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de videndo Deum, vel epist. cxii. ad Paulinum, Deus est natura invisibilis. Sed ea quae insunt in Deo per naturam, non possunt aliter se habere. Ergo non potest esse quod per essentiam videatur.

14. Præterea. Omne quod alio modo est, & alio modo videtur, non videtur secundum id quod est. Sed Deus alio modo est, & alio modo videtur à Sanctis in patria: est enim per modum suum; sed videbitur à Sanctis secundum modum eorum. Ergo non videbitur à Sanctis secundum id quod est: & sic non videbitur per essentiam.

15. Præterea. Illud quod per medium videtur, non videtur per essentiam. Sed Deus per medium videbitur in patria, quod est lumen gloriae, ut patet in Psalm. xxxv. 10. In lumine tuo vidimus lumen. Ergo non videbitur per essentiam.

16. Præterea. Deus in patria videbitur facie ad faciem, ut dicitur I. Corinth. xiiii. Sed hominem quem videmus facie ad faciem, videmus per similitudinem. Ergo Deus in patria videbitur per similitudinem, & sic non per essentiam.

Sed contra est quod dicitur I. Corinth. xiiii. 12. Videmus nunc in speculo, & in aenigmate; tunc autem facie ad faciem. Sed illud quod videtur facie ad faciem, videtur per essentiam. Ergo Deus per essentiam videbitur à Sanctis in patria.

Præterea. I. Joan. 111. 2. Cum apparuerit, similes ei erimus, & videbimus eum sicut est. Ergo videbimus Deum per essentiam.

Præterea. I. Corinth. xv. super illud, Cum tradiderit regnum Deo, & Patri, dicit Glossa: „Ubi (scilicet in patria) essentia Patris, & Filii, & Spiritus Sancti videbitur; quod solum mundis cordibus dabitur; quae est summa beatitudo.“ Ergo beati Deum per essentiam videbunt.

Præterea. Joan. xiv. 21. dicitur: Si quis diligit me, diligitur à Patre meo; & ego diligam illum, & manifestabo ei meipsum. Sed illud quod manifestatur, essentialiter videtur. Ergo Deus à Sanctis in patria essentialiter videbitur.

Præterea. Exod. xxxiii. super illud, Non videbit me homo, & vivet, Gregorius, Lib. XVIII. Moral. cap. xxxvi. vel xxviii. improbat opinionem illorum qui dicebant, quod in illa regione beatitudinis Deus in claritate sua conspici potest, sed in natura videri non potest: quia aliud non est ejus claritas, & ejus natura. Sed natura est ejus essentia. Ergo videbitur per suam essentiam.

Præterea. Sanctorum desiderium non potest omnino frustrari. Sed Sanctorum desiderium commune est ut Deum per essentiam videant, ut patet Exod. xxxiii. 18. Ostende mihi (2) faciem tuam: & Joan. xiv. 8. Ostende nobis Patrem, & sufficit nobis. Ergo Sancti Deum per essentiam videbunt.

SOLUTIO.

Respondeo dicendum, quod sicut secundum fidem ponimus finem ultimum humanae vitae esse visionem Dei; ita Philosophi posuerunt ultimam hominis felicitatem esse intelligere substantias separatas à materia secundum esse: & ideo circa hanc questionem eadem difficultas, & diversitas invenitur apud Philosophos, & apud Theologos.

Quidam enim Philosophi posuerunt quod intellectus noster possibilis nunquam potest ad hoc pervenire ut intelligat substantias separatas, sicut Alpharabius in fine suae Ethicae, quamvis contrarium dixerit in Lib. de intellectu, ut Commentator refert in III. de Anima, com. xxxvi. Et similiter quidam Theologi posuerunt, quod intellectus humanus nunquam potest ad hoc pervenire quod Deum per essentiam videat. Et utrosque ad hoc movet distantia inter intellectum nostrum & essentiam divinam, vel alias substantias separatas. Cum enim intellectus in actu sit quodammodo unum cum intelligibili in actu, videtur difficile quod intellectus creatus aliquo modo fiat essentia increata: unde & Chrysostomus dicit, homil.

(2) Vulgata: gloriam.

xxxii. in Gen. Quomodo enim creabile videt increabile? Et major difficultas in hoc est illis qui ponunt intellectum possibilem esse generabilem, & corruptibilem, utpote virtutem à corpore dependentem non solum respectu visionis divinae, sed respectu visionis quarumcumque substantiarum separatarum. Sed hæc positio omnino stare non potest. Primo quia repugnat auctoritati Scripturæ canonicae, ut Augustinus dicit in Libro de videndo Deum, sive epistola cxii. cap. v. Secundo, quia cum intelligere sit maxime propria operatio hominis, oportet quod secundum eam assignetur sibi sua beatitudo, cum hæc operatio in ipso perfecta fuerit. Cum autem perfectio intelligentis in quantum hujusmodi, sit ipsum intelligibile, si in perfectissima operatione intellectus homo non perveniat ad videndam essentiam divinam, sed aliquid aliud, oportebit dicere quod aliquid aliud sit beatificans ipsum hominem quam Deus: & cum ultima perfectio cujuslibet sit in conjunctione ad suum principium, sequitur ut aliquid aliud sit principium effectivum hominis quam Deus; quod est absurdum secundum nos, & similiter est absurdum apud Philosophos, qui ponunt animas nostras à substantiis separatis emanare, ut in fine eas possimus intelligere. Unde oportet ponere secundum nos, quod intellectus noster quandoque perveniat ad videndam essentiam divinam, & secundum Philosophos quod perveniat ad videndam essentiam substantiarum separatarum. Quomodo autem possit hoc accidere, restat investigandum.

Quidam enim dixerunt, ut Alpharabius, & Avempace, quod ex hoc ipso quod intellectus nos er intelligit quaecumque intelligibilia, pertingit ad videndam essentiam substantie separatae: & ad hoc ostendendum procedunt duobus modis. Quorum primus est, quod sicut materia specie non diversificatur in diversis individuis, nisi secundum quod conjungitur principiis individuantiibus; ita forma intellecta hominis non diversificatur apud me, & te, nisi secundum quod conjungitur diversis formis imaginabilibus: & ideo quando intellectus separat formam intellectam à formis imaginationis, remanet quidditas intellecta, quae est una & eadem apud diversos intelligentes, & hujusmodi est quidditas substantie separatae. Et ideo quando intellectus noster pervenit ad summam abstractionem quidditatis intelligibilis cujuscumque, intelligit per hoc quidditatem substantie separatae, quae est ei similis. Secundus modus est, quia intellectus noster natus est abstrahere quidditatem ab omnibus intelligibilibus habentibus quidditatem. Si ergo quidditas quam abstrahit ab hoc singulari habente quidditatem, sit quidditas non habens quidditatem, intelligendo eam, intelliget quidditatem substantie separatae, quae est talis dispositionis, eo quod substantie separatae sunt quidditates subsistentes non habentes quidditates: quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut Avicenna dicit, in Metaphys. tractat. 111. capit. viii. Si autem quidditas abstracta ab hoc particulari sensibili sit quidditas habens quidditatem, ergo illam quidditatem intellectus natus est abstrahere: & ita cum non sit abire in infinitum, erit devenire ad quidditatem non habentem quidditatem, per quam intelligitur quidditas separata. Sed iste modus non videtur esse sufficiens. Primo, quia quidditas substantie materialis quam intellectus abstrahit, non est unius rationis cum quidditatibus separatarum substantiarum: & ita per hoc quod intel-