

HENRICI DE GANDAVO

OPERA OMNIA

XXVIII

SUMMA, art. XXXV-XL

I ARTICULUS XXXV

DE POTENTIA DIVINA IN GENERALI

Viso quomodo debet poni in Deo ratio intelligibilis tamquam obiecti cognitionis intellectivae, sequitur quomodo debet poni in eo ratio intellectus tamquam potentiae qua agit suam operationem intellectivam. Et occasione eius quod intellectus est in Deo quasi potentia | quaedam, circa hoc quaerenda sunt duo: unum de potentia divina in generali; aliud vero in speciali de potentia quae est intellectus.

Et circa primum istorum quaerenda sunt octo. Primum, utrum in Deo sit potentia aliqua. Secundum, utrum in eo sit aliqua potentia passiva. Tertium, utrum sit una tantum vel plures. Quartum, utrum in eo sit potentia activa. Quintum, utrum sit una vel plures. Sextum, utrum potentia Dei activa sit infinita. Septimum, utrum sit differens a substantia et etiam ab actu. Octavum, utrum dicat quid vel ad aliquid.

I QUAESTIO I

UTRUM IN DEO SIT POTENTIA ALIQUA

Circa primum arguitur, quod in Deo non sit aliqua potentia.

Primo sic. «Potentia et actus», secundum PHILOSOPHUM, IX^o Metaphysicae, «sunt contraria». Nunc autem in contrariis ita est, quod «in quo *inest unum contrariorum naturaliter, ut igni calidum, non inest*

reliquum, neque potest inesse, ut *igni non potest inesse frigidum*», sicut dicit PHILOSOPHUS in Praedicamentis. Sed in Deo naturaliter inest, quod sit actus purus, omnino non admixtus potentiae. Aliter enim non esset omnino simplex, ut habitum est supra. Ergo etc.

Secundo sic. Sicut se habet primum et summe ens in potentia ad actum, sic se habet primum et summe ens in actu ad potentiam. Sed ens primum et summe in 1 potentia, cuiusmodi est prima materia, ex sua natura in se considerata nullum omnino in se habet actum, ut debet ostendi loquendo de prima materia. Ergo primum et summe ens in actu, cuiusmodi est Deus, ut habitum est supra, ex sua natura in se nullam omnino habet potentiam.

Tertio sic. PHILOSOPHUS vult, VIII^o Metaphysicae, quod «*potentia nobili melior est actus*»; multo fortius ergo, et potentia ignobili. Sed solum id quod est nobilius in rebus, Deo attribuendum est, ut habitum est supra. Ergo etc.

Quarto sic. PHILOSOPHUS etiam ibidem: 1 «In eodem numero semper *potentia praecedit actum*». Deus est unus et idem numero, ut habitum est supra. Si ergo est potentia in ipso, praecedit actum. Sed actus eius, in quo omnes divini actus fundantur, est esse. Aliquid ergo in Deo, ut potentia, praecederet esse. Hoc autem est impossibile, quia esse in quolibet est intentio prima et primus conceptus, ut habitum est supra. Ergo etc.

I Quinto sic. PHILOSOPHUS dicit, VIII^o Metaphysicae: «*Nullum aeternorum est in potentia*»; ubi dicit COMMENTATOR, «*Potentia enim non est nisi in generabilibus et corruptibilibus*». Deus autem est summe aeternus, et omnino ingenerabilis et incorruptibilis, ut habitum est supra. Ergo etc.

Contra, Iob, XXXV^o, «*Deus potentes non abicit, cum et ipse potens sit*». Et Ecclesiastici III^o, «*Magna est potentia Dei solius*». Sed non est potentia | alicuius, neque aliquis est potens, nisi in eo sit potentia, ergo etc.

I <SOLUTIO>

Secundum quod supra determinatum est circa modum cognoscendi Deum et ea quae cognoscenda sunt circa ipsum, in cognoscendo Deum et alia circa ipsum quae ei sunt attribuenda, maxime oportet procedere via remotionis, quia etiam via causalitatis et eminentiae fundantur | supra viam remotionis. Removendo enim a Deo omne quod causatum est ab eo in creaturis sub ratione illa qua est in creaturis, propter eius imperfectionem, e contrario tamquam causae et supereminenti attribuitur quidquid perfectionis invenitur in eis, sed modo supereminentiori, ut determinatum est supra. Via igitur remotionis a Deo eius quod est oppositum potentiae, oportet videre quo modo necesse habemus ponere, quod in Deo sit potentia.

¶ Est igitur sciendum quod potentiae privative opponitur impotentia sive carentia potentiae, contradictorie vero non potentia, sive negatio potentiae. Impotentiam autem, sive privationem aut carentiam alicuius potentiae, impossibile est ponere in Deo, quia «*privatio* et carentia non est nisi eius quod natum est habere, et *non* habitum pro *tempore* pro quo natum est *habere*», secundum PHILOSOPHUM, in Praedicamentis et V^o et IX^o Metaphysicae. Quod est magnae imperfectionis. Et ideo nihil privative ponendum est Deo inesse, unde nec infinitus poterit dici privative, ut infra videbitur. Aut ergo oportebit nos ponere potentiam aliquam Deo inesse, aut quod potentia omnino non est nata esse in Deo, sicut neque impotentia, veluti lapidi neque visio nata est inesse neque ¶ caecitas, et quod sic negatio potentiae simpliciter vere Deo attribuat, ut, sicut ¶ lapis dicitur non videns, Deus dicatur non potens. Etenim, licet non de quolibet privatio vel habitus sed solum de proprio subiecto pro tempore in quo alterum eorum natum est inesse, de quolibet tamen sive enti sive non enti, affirmatio vel negatio cuiuscumque, et non simul de eodem. ¶ Deus ergo, si non dicendus est esse potens habendo in se potentiam, vere dicendus est esse non ¶ potens, negando ab eo omnem rationem potentiae, quod omnino absurdum est et inconveniens dicere, ac contra rationem.

¶ Quod declarari habet ex divinis actibus, tam ex illis qui sunt ut forma et habitus quam ex illis qui sunt ut agere et operari. His enim modis dicitur actus, ut habitum est supra, quoniam «*potentiae cognoscuntur per*

actus», secundum PHILOSOPHUM, II^o De Anima, et, ut dicit COMMENTATOR super IX^{um} Metaphysicae, «*possibile non intelligitur nisi respectu actus, quoniam actus et potentia sunt relativa*». Si enim Deus est sapiens, bonus, et si sapit et si intelligit, generat et generatur, et cetera huiusmodi quae in ipso sunt vel quae in se ipso vel extra se agit, et nullam omnino habet in se potentiam, tunc est bonus et sapiens non habendo potentiam ut sit talis, et similiter intelligit non habendo potentiam ut intelligat, et sic de ceteris huiusmodi. Quod omnino est impossibile, quoniam, ut dicit PHILOSOPHUS, IX^o Metaphysicae, «*qui dicit quod illud quod non habet potentiam ut sit, est aut erit, mentitur, quoniam non habere potentiam significat hoc*», vel secundum COMMENTATOREM, «*cum dicimus aliquid non habere potentiam, intendimus hoc, scilicet non habere potentiam ad esse*». Et iterum ibidem dicit PHILOSOPHUS «*Nihil erit ad quod non potest movere, et si moveatur aut movebit, aut erigatur aut erigat | aliud, aut est aut erit, aut non est aut non erit*»; ubi dicit COMMENTATOR: id est, «*illud quod non habet potentiam ad aliquid, non disponetur per id ad quod non potest, verbi gratia, in praedicamento actionis, quoniam quod non potest ambulare, impossibile est quod in aliqua hora ambulet, et omne quod est aliquid, potest ad illud*».

¶ Quia igitur Deo simpliciter attribuuntur actus huiusmodi, scilicet esse, sapere, intelligere, et ceteri qui sunt tamquam dispositiones divinae substantiae, secundum quod habitum est supra et infra amplius dicitur, necesse est ponere respectu omnium eorum potentiam in Deo. Et ideo absolute dicendum quod in Deo est potentia, quod claret nobis ex hoc quod multa agit. Non enim agit, nisi quod potens est agere. Nam quod non potest agere, impossibile est agere, et quod impossibile est agere, necesse est non agere. Et similiter de intelligere et intelligi, generare et generari, ¶ et de ceteris huiusmodi.

¶ <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod «potentia et actus sunt contraria, et esse actum naturaliter Deo convenit», ¶ dicendum quod duplex est potentia: quaedam distincta re vel intentione ab ipso actu, quaedam vero ratione solum.

Potentia primo modo est in creaturis solum. In qua est duo considerare, habilitatem scilicet ad actum, et imperfectionem secundum quam deficit ab actu, et in qua nata est perfici per actum, iuxta illud quod dicit PHILOSOPHUS in IX^o Metaphysicae: «*Est autem actus, existere rem non ita, sicut dicimus potestate*», ubi dicit antiqua translatio: «*Quod est in actu, est ut sit res ¶ non in dispositione, qua dicitur esse in potentia*». Et hoc commune est tam potentiae activae quam passivae. Quoad primum, potentia relative dicitur ad actum; quoad secundum, privative

propter privationem potentiae adnexam, et ita quodammodo contrarie, extendendo nomen contrarietatis ad privativa. Et ideo, si talis potentia debeat deduci ad actum, oportet quod sit per aliquam transmutationem, qua id quod imperfectum est in ea, ad perfectionem actus perducatur, sive perfectione formae quae dicitur actus respectu potentiae passivae, sive perfectione actionis sive operationis quae dicitur actus respectu potentiae activae. Unde de potentia passiva et suo actu dicit PHILOSOPHUS, IX^o Metaphysicae: «*Non est homo illud in potentia 'ex quo est', sed res quando perficitur sua generatio et non fuerit tale; et definitio eius quod in actu secundum perfectionem, ex illo est quod est in potentia*». Idem in eodem: «*Quia materia est in potentia, non est impossibile ut veniat ad formam, et cum fuerit in actu, tunc erit in forma*». Ubi dicit I COMMENTATOR, «*Materia, dum est in potentia, non est perfecta per formam, et cum pervenerit ad actum, tunc perficitur per formam*». In isto autem actu quo perficitur potentia passiva, fundatur potentia activa, quae perficitur per actum qui est agere sive operari. Est enim primus actus sicut habitus et scientia, secundus non sicut considerare ex habitu. De quo, et perfectione potentiae suae per ipsum, statim subdit PHILOSOPHUS, dicens «*Quemadmodum, quando docentes faciunt addiscentem agentem, vident quod iam venit ad perfectionem, similiter est de natura*». Etiam, ut dicit COMMENTATOR, «*anima non proprie disponitur per scientiam,*

nisi quando fuerit sciens in actu, et maxime | quando fuerit in sui ultima perfectione, scilicet quando utitur scientia». Quia igitur in Deo nulla potest ca-ldere transmutatio aut imperfectio, ut habitum est supra, potentia isto modo, quae scilicet re vel intentione potest distare ab actu, nullo modo potest esse in Deo, ut infra videbitur amplius.

Potentia secundo modo est illa quae est in Deo, a qua, ut est in Deo, amovetur omnis ratio imperfectiois per quam contrariari habet ad actum, | manente solo respectu ad actum, differente etiam sola ratione ab ipso, et in idem re coincidit cum actu, ut infra dicitur. Et sic cum hoc quod est primus actus, sine omni repugnantia contrarietatis | potest ei simul inesse potentia, ut infra dicitur clarius.

| Ad secundum, quod «ens summe in potentia de se nullum habet actum, ergo ens summe in actu nullam habet in se potentiam», dicendum quod verum est de potentia quae perficitur per formam et re vel intentione differt ab actu, qualis est omnis potentia in creaturis. Deus enim, quia non est nisi esse, et ita perfectio summa in forma et agere, nullam omni-ino potest in se habere potentiam perfectibilem per actum. Propter quod necessario praecedat omne illud quod habet aliquam potentiam perfectibilem per actum, ut generabilia quae sunt in potentia ad formam, et corpora caelestia, quae secundum PHILOSOPHUM, non sunt in potentia nisi ad situm et ad qualitatem illuminationis, secundum quod dicit, IX^o Metaphysicae, «*Substantia, et actus, sunt ante potentiam et semper praecedat tempore; ergo praecedat actus qui est, ante illud*

quod semper movetur. Quod alio modo est principium verum. I Aeterna enim secundum substantiam sunt ante illa quae corrumpuntur secundum substantiam, et nihil est aeternum in potentia». Ubi dicit COMMENTATOR, «Alludit hoc ad primum motum et ad primum motorem in quo non est potentia. Et intendebat illud quod declaratum est in *Physicis*, quod omnia mota reducuntur ad primum motorem, in quo non est potentia omnino. Potentia enim non est nisi in generabilibus et corruptibilibus».

Sed quomodo hoc ultimum habet veritatem, exponendum erit loquendo de creaturis. Et sic, loquendo de tali potentia qualem habent materialia, Deus nullam habet in se potentiam, sicut materia ex se nullum habet actum. Loquendo autem de potentia quae coincidit in idem re et intentione cum actu, non est verum, quia, nisi esset talis potentia, non esset talis actus, ut dictum est.

I Ad tertium, quod «solum nobilius Deo est attribuendum, cuiusmodi est actus», dicendum quod verum est. Sed huiusmodi nobilitas actus non excludit potentiam quae non dicit aliquid aliud re vel intentione, I ab actu tamquam perfectibile secundum rem per ipsum, sed solum aliquid secundum perfectum sub actu, differens ab ipso sola ratione. Huiusmodi enim potentia suo nomine dicit solum respectum, quem actus nomine suo non dicit. Respectus autem solus, quicumque sit, nihil perfectioni derogat, quia neque simplicitati, ut infra videbitur.

¶ Ad quartum, quod «in eodem numero semper potentia praecedit actum», dicendum quod verum est, sed diversimode secundum diversitatem potentiae. Ubi enim potentia est perfectibilis per actum, natura vel tempore praecedit actum in eodem, sed necesse est praecedere actum in alio, per quem illud quod est in potentia, in illo deducatur ad actum: verbi gratia, ut in homine qui est in actu, materia est ante secundum tempus, sed necesse est alium hominem in actu esse, qui generet hominem de potentia in actum. Similiter, si aliqua creatura fuisset facta a Deo ab aeterno, prius natura fuit eam possibile ¶ fieri, quam facta, sicut natura non esse praecedit esse eius, ¶ licet non tempore, ut exponendum est loquendo de creaturis. Ubi vero est potentia non perfectibilis ¶ per actum, sed omnino idem re et intentione cum ipso, differens ab ipso sola ratione, tunc non praecedit potentia actum nisi sola ratione, et quoad actum nostrum intelligendi, ut ¶ contingit in potentia et actu circa Deum. Et quomodo hoc est, videbitur inferius.

Ad quintum, patet iam ex praedictis.

¶ QUAESTIO 2

UTRUM IN DEO SIT ALIQUA POTENTIA PASSIVA

Circa secundum arguitur quod in Deo non sit potentia passiva.

Primo sic. Nihil habet in se potentiam ad aliquam dispositionem quae

impossibilis est ei inesse, tum quia quod impossibile est esse, non possibile est esse et necesse est non esse, tum quia frustra esset illa potentia, sicut secundum COMMENTATOREM, super principium IIⁱ Metaphysicae, «frustra esset aliquid factum intelligibile quod a nullo intellectu posset intelligi». Sed dispositio passionis ad quam ordinatur potentia passiva, impossibilis est Deo inesse, dicente AUGUSTINO, V^o, De Trinitate, «*Intelligamus Deum si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum*». Et sequitur: «*sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem*». Ergo etc.

Secundo sic. PHILOSOPHUS dicit, V^o et IX^o Metaphysicae: «*Potentia passiva est in ipso passo principium transmutationis ab alio secundum quod est aliud*», quia, ut ibi super IX^{um} dicit COMMENTATOR, «*Hoc enim recipit transmutationem in se, et nihil patitur ex se*». Sed Deus omnino ab alio transmutari non potest, quia ipse omnino est immutabilis. Ergo in ipso nullo modo potest esse principium transmutationis ab alio, cuius est potentia passiva.

Tertio sic. Secundum PHILOSOPHUM, IX^o Metaphysicae, «*Omnes potentiae habent definitionem primae potentiae et substantiae*»; ubi dicit COMMENTATOR, «*Omnes enim potentiae passivae recipiunt in definitione sua potentiam primae materiae, et similiter in definitione omnis potentiae activae accipitur definitio primae formae, quae est abstracta a materia*». Sicut ergo nihil habet in se potentiam activam nisi a virtute potentiae activae primi agentis, neque potentiam passivam nisi a virtute

potentiae passivae, scilicet primae materiae, illam autem nihil habet nisi habeat in se materiam. Deus autem omnino materia caret, ut habitum est supra. Ergo etc.

Quarto sic. Cum potentia passiva est qua res habet pati, sicut potentia activa est qua habet agere, et non est passiva nisi respectu activae, nec potentia activa nisi respectu actionis, Deus ergo, si habet potentiam | passivam qua habet aliquid pati, aut ergo ab alio a se, aut a se. Non ab alio, quia «*semper agens nobilius est patienti*», sicut forma materia», ut vult PHILOSOPHUS, II^o De anima, et Deo nihil potest esse nobilius. Non etiam a se, quia dicit PHILOSOPHUS, IX^o Metaphysicae: «*Nihil patitur per se quod est unum et non aliud*»; ubi dicit COMMENTATOR, «*Nihil patitur per se secundum quod est unum, si non est illic aliud ex quo transmutatur*, | *quia si sic, esset in potentia secundum quod est in actu. Et intendebat declarare quod in simplici non est talis potentia omnino, et quod illud in quo est talis potentia, est compositum*». Deus autem est unum — et non est in eo aliud, — omnino simplex et nullo modo compositum, ut habitum est superius. Ergo etc.

Contra. Primo sic. Ut dictum est in quaestione praecedenti, nihil disponitur per aliquid, nisi habeat potentiam ad illud. In Deo cadit dispositio passionis, sicut et actionis. Ipse | enim, sicut intelligit, sic intelligitur, et quantum eum intelligimus, tantum est intelligibilis. Sed unum eorum non convenit ei nisi per potentiam | activam, ut infra patebit; ergo reliquum non convenit ei nisi per potentiam passivam.

Habet enim unum eorum rationem passionis, sicut alterum actionis. Et si sic, ergo etc.

Secundo sic. In Deo non solum est actio ad exterius ex tempore qua transmutat aliquid circa creaturam, sed etiam *I* ad interius ab aeterno, qua aliquid agit, licet sine transmutatione circa suam essentiam, ut inferius patebit. Sed cuilibet actioni, in quantum *I* actio est, respondet passio aliqua, quia sunt relativa. Passio enim non est nisi illatio actionis, et unum relativorum non potest esse sine altero. Si ergo in Deo ab *I* interius est dispositio actionis, similiter erit et passionis. Sed non est passio sine potentia passiva, sicut neque actio sine potentia activa. Ergo etc.

I <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc, quod de ratione potentiae in quantum potentia, est quod dicatur ad actum, ita quod nihil absolutum sit, sed solus respectus fundatus in re super aliquo absoluto, ut infra patebit. Quod autem convenit alicui ex ratione naturae et essentiae suae, convenit et omni contento sub eo, in quantum habet in se huiusmodi naturam. Potentiae ergo passivae in quantum potentia est, convenit quod de ratione sua dicatur ad actum, et hoc secundum modum et rationem qua convenit ei quod sit potentia; ita quod, sicut sub ratione potentiae simpliciter differt ratio potentiae passivae a potentia activa, sic diversimode convenit dici ad actum et ei, et potentiae activae; et cum potentiae activae in quantum activa est, convenit dici ad actum, ipsum agendo, et potentiae passivae

convenit dici ad actum, ipsum recipiendo, ut potentia passiva dicatur esse in aliquo ex eo quod est susceptivum alicuius actus, et hoc ut quo perficiatur; ad quem se habet ut perfectibile in quantum dicitur esse in potentia.

Sed hoc modo se habere per potentiam ad actum contingit intelligi dupliciter. Uno modo, ut potentia et actus circa idem differunt, vel secundum rem vel secundum intentionem, et non sola ratione, quemadmodum contingit in creaturis ubi materia est in potentia passiva ad formam, et vadit ad ipsam per transmutationem et motum; et similiter genus est in potentia ad differentiam, et vadit ad ipsam per compositionem secundum actum et motum rationis. Alio modo, ut potentia et actus differant sola ratione, et nulla transmutatione omnino intelligitur transitus in re a potentia in actum, immo nec omnino transitus, sed fixa permanentia perfectionis potentiae per actum.

Loquendo de potentia passiva primo modo, illam omnino removemus a Deo, quia non est nisi in mobili et transmutabili, nec simplici sed composito, ut convincunt argumenta primo inducta, ut patebit perscrutando ipsa.

Secundo modo non removemus potentiam passivam a Deo, immo talem potentiam passivam necesse habemus in ipso ponere, et respectu actus ut habitus qui est forma, et respectu actus ut agere qui est operari. Cum enim secundum actum ut habitus, dicitur Deus bonus, sapiens, et huiusmodi, necesse est ut dicatur in se habere potentiam passivam ad esse bonum, sapientem et huiusmodi, ut patet ex dictis in praecedenti quaestione et amplius patebit ex dicendis in sequenti. Similiter, cum secundum actum ut agere, immo potius ut fieri, dicitur generari et

spirari, necesse est quod in Deo sit potentia passiva ad posse generari et spirari.

I Quia tamen non est usitatum I sic loqui, ad huius intellectum sciendum quod, cum secundum supra determinata, passio secundum propriam rationem qua praedicamentum est, non dicit nisi quemdam respectum ad actum, ut in quo recipitur transmutatio illata ab agente, et fundatur super motum sine transmutatione quam agit agens in passum, et ab illo habet rationem accidentalitatis suae, — quae quidem transmutatio non pertinet ad naturam passionis nisi secundum dicentes quod motus est in praedicamento passionis, sicut neque ad praedicamentum passionis pertinet dispositio per transmutationem acquisita in passo, ut albedo vel nigredo; ut, ponendo quod passio non sit nisi respectus fundatus in motu, motus non est plus de essentia et natura passionis quam albedo de essentia similitudinis fundatae super ipsam —, nullo tamen modo passio ut est praedicamentum potest esse in aliquo nisi in quo sit motus sicut neque similitudo nisi in eo in quo est albedo, vel aliquid huiusmodi super quod fundatur. Passio enim praedicamentum necessario duo dicit: et respectum, et ipsum in motu fundatum. Secundum ista ergo duo de passione possumus loqui dupliciter, et sic de potentia passiva: uno modo quantum ad rationem respectus praecise, alio modo quantum in motu aut transmutatione aliqua fundatur.

Hoc secundo modo loquendo de passione, determinatum est supra quod passionis praedicamentum nullo modo in Deo cadit. Et ideo similiter dicimus hic, quod neque potentia passiva respondet passioni

ut fundatur in motu sine transmutatione, qua acquiritur dispositio perficiens huiusmodi potentiam | passivam. | Unde etiam secundum PHILOSOPHUM talis potentia passiva non est nisi in natura passivi, quod transmutatur a contrario in contrarium | secundum substantiam, qualitatem aut | quantitatem aut ubi. Quam definit PHILOSOPHUS in V^o et IX^o Metaphysicae, quod est «*principium transmutationis ab alio secundum quod est aliud*», quoniam secundum COMMENTATOREM, «*nihil patitur ex se*», passione respondententi tali potentiae passivae, nisi transmutatione versionis in nihilum; quam secundum veritatem et fidem catholicam omnis creatura ex se deficiendo pateretur, nisi manu divina in esse conservaretur; de qua nihil ad praesens.

Si autem consideremus passionem praecise quantum ad rationem respectus, hoc modo dictum est supra quod ratio praedicamenti passionis cadit in Deo sub ratione communi relationis abstractae a respectibus 7 praedicamentorum respectivorum, sicut dictum est supra.

Et secundum hoc bene conveniens est ponere potentiam passivam in Deo respondentem tali passioni quae est respectus ad id ad quod habet terminari talis passio, et per illud | habet perfici. Et sic generari dicitur passio, quemadmodum generare actio, et posse generari potentia passiva, sicut posse generare potentia activa, et hoc sine omni transmutatione et imperfectione. Et est talis potentia id ipsum re quod suus actus, non vadens ad ipsum per aliquam transmutationem, sed aeternaliter existens id quod ipse. Unde huiusmodi potentia passiva

nullo modo est principium transmutationis, neque a se ipso neque ab alio a se.

Et secundum hunc modum potentiae passivae dicitur potentia passiva esse in mathematicis, in V^o et IX^o Metaphysicae, a PHILOSOPHO. Verbi gratia, ut dicit COMMENTATOR super IX^{um}, «*in geometria dicitur quod diameter potest duo quadrata l duorum laterum, sed exitus eius de potentia ad actum non per transmutationem*». Et super V^{um} dicit «*Quae dicuntur potentia in geometria, non vere dicuntur, sed transumptive; illa autem quae dicuntur potentia in rei veritate, sunt res mobiles*». Unde, habendo respectum ad hunc modum potentiae usitatum in mobilibus et transmutabilibus, non vere sed transumptive potest dici esse potentia passiva in Deo, quoniam ad rationem respectus solum nihil prohibet uniformiter poni in Deo potentiam passivam, sicut activam, licet non sit ita usitatum.

I Quod autem illum modum passionis necesse est ponere in Deo, manifeste ex hoc apparet, quod in Deo necesse est ponere actionem non solum I in respectu ad extra, in quod agit ipsum transmutando, sed etiam in respectu ad intra sine omni transmutatione. Nunc autem non est ponere actionem sine passione sibi respondente, quia correlativa sunt. Sicut igitur omni actioni, qualiscumque sit, respondet potentia activa, sic omni passioni, qualiscumque sit, respondet I potentia passiva. Sicut enim, ut dictum est supra, nulla actio provenit I ex eo quod non habet potentiam ad illam, — verbi gratia, quod habet potentiam ad sedendum, illud possibile est ut sedeat, et quando sedet non agit actionem ad quam

non habet potentiam —, sic nulla passio fit in illo quod non habet potentiam ad illam. Nec debet absurdum videri, quod nomen passionis et potentiae passivae, sane intelligendo, ponantur in Deo, quia non omnis passio et potentia passiva dicuntur modo motus, secundum quod usitata sunt ista vocabula. Immo passio, ut ex ratione sui praedicamenti dicitur purum respectum ad agens in quantum huiusmodi, rationem motus non importat etiam in creaturis, licet in eis fundatur super motum; quare et multo fortius in Deo, in quo fundatur super divinam essentiam, quae habet rationem activi et passivi sine omni ratione motus et transmutationis, ut infra patebit. Et consimiliter est de potentia passiva. Unde dicit PHILOSOPHUS, IX^o Metaphysicae: *«potentia et actus dicuntur multipliciter, magis quam illa quae dicuntur secundum modum motus tantum»*.

I <AD ARGUMENTA>

Per haec patet ad primum in oppositum, quod «secundum AUGUSTINUM, «passio non potest esse in Deo», quare nec potentia passiva». Dicendum quod verum est de potentia modo transmutationis. De tali enim passione loquitur AUGUSTINUS, ut innuit littera sua. Loquendo autem de passione ut dicit solum collationem ad agens, bene convenit ponere passionem in Deo secundum rei veritatem, — immo necesse est, ut visum est iam et amplius videbitur infra, — et similiter potentiam passivam ei respondentem, licet forte usus vocabulorum hoc abhorret, quia

semper in defectum et debilitatem naturae contrariam sonare videtur. Secundum quod de passione dicit PHILOSOPHUS in Topicis, «*Omnis passio magis facta abicit a substantia*». Idem in V^o Metaphysicae: «*Magis dicuntur passiones transmutationes nocentes et magis contristantes. Actiones autem magis delectabilia, et contristabilia dicuntur passiones*». Ubi dicit COMMENTATOR: «*Hoc nomen passio magis dicitur in istis quae sunt nociva, contristativa aut detestativa*». Unde, ut dictum est supra, in passionibus naturalibus corruptivis potentia passiva quasi impotentia quaedam est, quia ex infirmitate et debilitate quadam procedit. Et, ut dicitur, I^o Caeli et mundi: «*omnis mollificatio rei est propter debilitatem. Debilitas autem est accidens extra naturam rei*». E contrario autem actio et potentia activa dispositio est quaedam secundum naturam et fortitudo, ut habitum est supra. Et potentia dicitur id quo res nata est non pati, secundum quod dicitur V^o Metaphysicae: «*Dicitur potentia in omnibus | rebus quibus res non patiuntur omnino neque transmutantur, aut quibus motus rerum non erunt ad peiora*». Et secundum hoc in Praedicamentis dicitur «*potentia naturalis, quae est ad facile agendum aliquid et difficile patiendum, et naturalis impotentia, quae est ad facile patiendum et non ad agendum*». Secundum quod dicit ARISTOTELES in suis Praedica-

mentis, «*Molle et durum cum dicitur, durum, quidem ostendit naturalem potentiam, | quod firmitate suae naturae corruptionem sui non facile mittat, molle, in quo est natura infirmior ad contraria repellenda*». Unde secundum ipsum ibidem, «*impotentia est quaedam diminuta potentia*».

| Ad secundum, quod «*potentia passiva est principium transmutationis, recipiens in se transmutationem, et Deus est intransmutabilis*», dicendum secundum praedicta, quod illud verum est, non de quacumque potentia passiva, sed solum de illa quam viderunt philosophi in rebus naturalibus et corruptibilibus, quae est principium transmutationis a contrario in contrarium; non autem de illa quae est a contradictorio in contradictorium in qualibet creatura, neque etiam de | illa quae est in substantiis spiritualibus a contrario in contrarium, quarum neutram viderunt, ut alibi habet declarari. Multo minus ergo habet intelligi definitio illa de potentia passiva quam in Deo posui, quae nec a se nec ab alio est principium transmutationis, sed magis alicuius respectus et relationis, ut infra videbitur.

| Per idem patet ad tertium, quod «*omnes potentiae passivae recipiunt in definitione potentiam primae materiae*.» Dicendum quod illud solum veritatem habet de illa potentia passiva quam viderunt philosophi, quae est principium transmutationis naturalis per naturalem contrarietatem ab alio, secundum quod est aliud, et de nulla alia. Illa enim non habet esse

nisi in eo in quo est materia, quoniam «oportet *imaginari materiam in re mota*», ut dicitur, II^o Metaphysicae.

In quo etiam bene est I alia, quae est principium transmutationis a contradictorio in contradictorium per se ipsum. Unde de I potentia quae est in separatis a materia, sive a contrario in contrarium, sive a contradictorio in contradictorium, et maxime de illa quae est in Deo, nullo modo intelligi potest.

I Ad quartum, quod «Deus est unum in quo non est aliud, et ideo non patitur a se nec ab alio, quia nihil est eo nobilius; nulla ergo potentia passiva est in eo», dicendum quod absolute verum est, quia nullo modo patitur ab alio a se, et ideo nullo modo habet in se potentiam passivam respectu potentiae activae ad patiendum aliquid ab alio, quia I talis passio non esset nisi per transmutationem suam; cuius non est susceptibilis, quia est primus motor, I ut habitum est supra. Quod ergo patitur, hoc est a se ipso, et habet in se potentiam passivam respectu potentiae activae sui in se ipsum.

Et quod arguitur quod «nihil unum patitur a se secundum quod unum, sed si patitur, hoc est secundum quod aliud, et ita est compositum,» dicendum quod in eodem uno possunt intelligi aliud et aliud differentia re absoluta, vel differentia ratione solum, vel re respectiva. Primo modo oportet differre ea quae patiuntur a se per transmutationem naturalem a contrario in contrarium, in quibus agens ut agens debet esse in actu,

et patiens ut patiens in potentia, non in actu. «*Potentia enim*», ut dicit COMMENTATOR, «*est non esse, et actus est esse*». Et talia tamquam contraria non possunt esse simul in eodem omnino simplici re absoluta. Agens enim in I principio est contrarium, in fine vero simile, et tunc cessat actio. Differunt autem secundo modo agens et patiens in Deo, quorum diversitas nullam compositionem facit omnino, ut iam videbitur.

I QUAESTIO 3

UTRUM IN DEO SIT UNA POTENTIA PASSIVA TANTUM, VEL PLURES

Circa tertium arguitur, quod in Deo sit tantum una potentia passiva.

Primo I sic. Cum potentia et actus sibi invicem respondeant, ubi non potest esse nisi unus actus, neque I ibi una potentia. In Deo autem non est nec potest esse nisi unus actus, quia ipse non est nisi purus actus et singularitas quaedam in natura essentiae suae, ut habitum est supra. Ergo etc.

Secundo sic. Magis differt potentia passiva ab actu quam una potentia ab alia, quia alia semper est ratio actus ut actus, et potentiae ut est potentia. Diversarum autem potentialium ut potentiae sunt semper una et eadem ratio est. Sed in Deo potentia et actus sola ratione differunt, et

non re. Ergo in Deo una potentia ab alia nec ratione differt, sed tales omnino sunt una et eadem potentia, et nullo modo diversae. Ergo etc.

In contrarium est, quoniam in Deo est potentia intelligendi, generandi et spirandi. Sed potentia intelligendi est potentia quaedam passiva, quia secundum PHILOSOPHUM «*intelligere pati quoddam est*». Potentia similiter generandi ut generetur, et spirandi ut spiretur, non sunt nisi potentiae quaedam passivae, quia generari et spirari, ut passiones quaedam, sunt in Deo principiatae ab actionibus generandi et spirandi active, ut amplius infra exponetur. Ergo etc.

| <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc quod, licet omnia quae sunt et considerantur in Deo, id ipsum sunt in re naturae et essentiae, differunt tamen ratione quadam et respectu, sicut videbitur infra loquendo de differentia attributorum et de definitione personarum; et per hoc quod sic differunt, diversis et propriis vocabulis exprimuntur penes proprias rationes et respectus a quibus fit nominum impositio, licet eadem sit res cui fit impositio in omnibus divinis nominibus. Quandocumque ergo fit quaestio de aliquo vel aliquibus quae reperiuntur in Deo propriis vocabulis expressa, intelligenda est habendo respectum ad propriam rationem eius a quo fit nominum impositio, non autem ad identitatem rei.

Nunc autem de ratione potentiae et actus ita est, secundum quod dicit PHILOSOPHUS, IX^o Metaphysicae, quod «oportet | *considerare* | ea *secun-*

dum convenientiam et proportionem quandam, sicut est proportio aedificatoris ad aedificatum, et non quaerere in eis definitionem simpliciter sic in absolutis». Unde dicit ibi COMMENTATOR «Non oportet quaerere definitionem in omnibus rebus eodem modo. Definitiones enim rerum non relativarum debent esse alio modo a definitionibus rerum relativarum, cum significatio definitionis debet esse aequalis significationi nominis».

Secundum hoc ergo, cum quaeritur hic de diversitate vel pluralitate potentialium passivarum, quae sunt relativae ad suos actus, et utrumque eorum accipitur in definitione alterius, nihil ad quaestionem de natura rei; in qua omnia quae in Deo sunt, idem sunt, et sic omnis potentia in Deo una potentia est. Sed referenda est quaestio ad potentiam passivam sub ratione qua potentia passiva est, scilicet ratione sui respectus, a quo fit huius nominis impositio, et non alterius in divinis. Unde, cum ratio respectus importatus nomine potentiae sit ad actum, idcirco potentia passiva debet distingui et diversificari ex diversitate actuum ad quos sunt, et cognoscenda est diversitas et definitio passivarum potentialium. Nunc autem ita est, quod in rebus naturalibus potentia passiva respicit duplicem actum quo perficitur, ut iam dictum est supra, unum qui est ipse motus et transmutatio, cuius est per se et primo principium susceptivum, alium qui est ipsa dispositio acquisita per motum, ut forma substantialis vel accidentalis qualitatis aut quantitatis aut situs in ubi. Et consimili modo, licet in Deo non sit motus aut transmutatio in qua fundetur actio et passio, quae tamen sunt in ipso secundum rationem

respectus et collationis, verae actiones et passiones essentielles et personales sunt. | Sunt enim verae actiones essentielles in Deo: intelligibilis in intellectum, voluntatis ad volitum. Sunt etiam verae actiones personales: generare et spirare, de quibus erit sermo in-lferius. E contra sunt verae passiones | in Deo, secundum modum praeexpositum, — licet non bene sonat nomen passionis in Deo —: essentielles, ut intelligere, personales, ut | generari et spirari; quae magis proprie quam aliae passiones in Deo esse dicuntur. Unde et potentia intelligendi, et generandi, et spirandi, minime translative dicitur potentia passiva in Deo.

| Sunt praeterea ut verae formae in Deo: virtus, bonitas, sapientia et huiusmodi, quibus singulis respondet in Deo potentia saltem ratione differens ab ipsa. Non enim inest alicui aliqua dispositio, cui non inest potentia ad ipsam. Non enim est iustus, sapiens, bonus et cetera huiusmodi, nisi qui potens est esse ista. Quibus quia tamquam actu qui est forma, perficitur potentia huiusmodi. Ideo quaelibet illarum potentia passiva dici debet, | etsi nomen potentiae passivae non nisi metaphorice suscipiant in Deo. Et ista potentia summe dicitur metaphorice passiva, et largissime extenso nomine. Quo modo et Deus, quia est esse, potest esse essentia, et potest talis potentia replicari supra se ipsam in infinitum, dicendo quod Deus potest esse essentia et habet potentiam ut possit esse essentia, et hoc in infinitum, quia huiusmodi potentia est secundum rationem nostram intelligendi tantum, ad modum quo actus rationis et intelligendi possunt super se replicari in infinitum, ut qui intelligit se, potest intelligere se in infinitum et similiter se posse intelligere.

| Praeterea in divinis personis ipsa essentia quodam modo est in potentia passiva ad personales proprietates. Secundum rationem enim

intelligendi nostram, ut infra patebit, persona est proprietate personali in ipsa divina essentia subsistens; quod non esset, nisi ipsa essentia quodam modo esset in potentia passiva ad ipsas personales proprietates. Quorum duae per actiones personales quasi habentur in ipsa divina essentia, habita in personis per easdem actiones quibus et personae ipsae producuntur | de ipsa divina essentia quodam modo, ut est filiatio in Filio et spiratio passiva in Spiritu Sancto, licet paternitas habet esse in patris essentia sine productione propter suam paternitatem. Et sic etiam ipsae personae productionis, Filius et Spiritus Sanctus, dicuntur habere potentiam passivam: Filius scilicet ut generetur, Spiritus autem Sanctus ut spiretur; et hoc per ipsam divinam essentiam, quam habet in se, tamquam ens quodam modo in potentia ad proprietates personales ipsarum, et similiter ad Filii generationem et Spiritus Sancti spirationem de ipsa, secundum quod inferius suo loco amplius pertractabitur.

| Dicendum igitur, quod secundum praedeterminatum modum ponendi potentiam passivam in Deo, ponendae sunt plures potentiae passivae in Deo, et | solummodo differentes ratione a suis actibus, ut infra patebit. Et ideo, sicut diversi sunt ad invicem actus in Deo, | quibus huiusmodi potentiae perficiuntur, similiter et ipsae potentiae ab invicem; et quot sunt actus numero, sive sunt actus ut forma sive actus ut agere, tot sunt passionis. Unde, sicut differunt ab invicem in Deo essentia, sapientia, bonitas, et cetera huiusmodi attributa, et similiter intelligere, generari et

spirari, paternitas, filiatio et spiratio, consimiliter et potentiae passivae quibus Deus potest habere essentiam et esse: bonitas, sapientia, et huiusmodi, et intelligere, generari, et spirari; et quibus divina essentia potest esse receptiva per identitatem essentiae secundum diversitatem rationis: paternitatem, filiationem, et passivam spirationem; et similiter de ipsis nominibus et omnibus divinis relationibus. Et sicut est ordo originis vel rationis intelligendi inter actus, secundum quod inferius determinabitur, similiter et inter ipsas potentias passivas per-fectas secundum actus.

I <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod «in Deo solum unus est actus, ut divina forma et essentia», dicendum quod verum est secundum rem, in quo omnes actus divini coincidunt. Omnia enim haec, sapientia, bonitas, intelligere, velle, generari, spirari, et cetera huiusmodi, nihil sunt re nisi ipsa divina essentia. Differunt tamen ab ipsa ratione, et secundum eundem modum omnes huiusmodi in unum secundum rationem coincidunt. Sicut enim esse sapientiam, bonitatem, et huiusmodi, est esse divinam essentiam re, differens sola ratione, sic potentia qua Deus potest esse sapientia, bonitas et huiusmodi, est ipsa potentia qua potest esse Deus, differens sola ratione.

I Per idem ad secundum dicendum, quod «re vera in Deo potentia et actus sola ratione differunt», et «minus differt potentia sub ratione qua

potentia est, ab alia potentia, quam a suo actu». Dico, «ratione qua potentia est», non ratione qua est actu perfectibilis. Non tamen idem est re et ratione potentia cum potentia, sed minor differentia secundum rationem bene potest esse inter eas. Differentia enim secundum rationem in Deo potest esse secundum magis et minus. Minus enim secundum rationem differunt | in Deo veritas | et sapientia, quia ambo respiciunt intellectum, quam sapientia et bonitas, quia alterum respicit intellectum, et alterum voluntatem.

I QUAESTIO 4

UTRUM IN EO SIT POTENTIA ACTIVA.

Circa quartum arguitur, quod in Deo non sit aliqua potentia activa, quoniam potentia activa est principium productivum actionis medium inter substantiam et operationem. Est enim in naturalibus potentia activa principium transmutandi aliud secundum quod aliud est. Sed in Deo nihil potest esse principium actionis suae, quia eius actio est ipsa eius substantia, ut | infra patebit, et quia substantia ipsa nullum habet in Deo principium, quia omnino principiata non est. Et propter | idem | non potest aliquid esse medium inter substantiam et eius operationem, quia Deus ipse agit per suam essentiam immediate; aliter ipsa de se non | sufficeret sibi. Ergo etc.

Secundo sic. Ut iam dictum est, potentia activa est principium transmutationis in aliud, secundum quod aliud est. Sed Deus, quia nihil praesupponit in quod agit, producit ex nihilo. Ergo etc.

In contrarium est, quod nihil agit aliquid, quod non potest agere, ut habitum est supra. Deus multa agit. Ergo illa potest

agere. Illud autem quo res potest agere, est potentia activa in eo. Ergo etc.

I <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc, quod, sicut potentia simpliciter cognoscitur inesse Deo ex respectu I ad actum simpliciter qui reperitur in Deo, et potentia passiva ex respectu ad actum ad quem est, sic I potentia activa cognoscenda est inesse Deo ex respectu ad actum ad quem est.

Ad cuius intellectum sciendum quod, cum secundum superius determinata duplex sit actus in re, primus, qui appellatur forma, comprehendendo motum et transmutationem sive passionem in re sub forma, ut habitum est supra, et secundus, qui appellatur operatio egrediens a forma, secundum hoc duplex in re distinguitur potentia.

Una passiva, cui respondet actus primus, scilicet forma, ut perfectio, quae secundum quod est alia re ab ipsa forma et praecedens eam tempore, in eodem deficiens est et imperfectum quid. Et ideo omne quod in se habet huiusmodi potentiam, patitur et transmutatur ab alio, per quod ad actum deducitur tamquam deficiens et imperfectum. Et hoc modo, ut dictum est iam, non in Deo, sed in solis creaturis invenitur potentia passiva; sed alia ratione invenitur in Deo, scilicet absque omni ratione defectus et imperfectionis, ut dictum est.

Altera vero dicitur potentia activa, cui respondet actus secundus, qui est operatio egrediens a forma, qua res est aliquid existens in actu primo.

Unde, quanto aliquid magis perfectum est secundum formam et essentiam in actu primo, tanto magis convenit ei operari et agere in actu secundo et esse principium acti-ivum. Id autem quo aliquid est principium activum, potentia appellatur. Deus I autem, ut habitum est supra, purus actus est simplicissimus et, ut ostendetur inferius, universaliter perfectus ab omni defectu et imperfectione. Ideo in Deo simpliciter ponendum est esse potentiam activam.

I Ad cuius ampliorem intellectum sciendum quod, licet sint duo modi potentiarum distincti in naturalibus, active scilicet et passive, tamen secundum veritatem rei et famositatem vocabuli, illa quae est activa, verius est et dicitur potentia, quam illa quae est passiva, ita quod, quanto aliquid magis elongatur a natura passionis per receptionem alicuius transmutationis in se, et a natura potentiae passivae, quae secundum PHILOSOPHUM, «est *principium transmutationis passivi*», et secundum COMMENTATOREM, «*recipit transmutationem in se*», tanto magis accedit ad naturam actionis egredientis a se et ita ad naturam potentiae activae. Unde, etsi aliquid secundum se non sit natum agere in aliud, si tamen natum est fortiter resistere passioni receptae ab alio, dicitur potens, secundum quod durum dicitur potens quia habet in se naturalem potentiam, qua impulsui alterius resistit. Unde dicit AVICENNA, VIII^o Metaphysicae: «*In quantum non patitur aliquid nisi parum, vocatur potentia, quamvis nihil agat*». Potentia etiam passiva, qua aliquid de

facili passionem illatam ab altero in se recipit et minime resistit, etsi secundum nomen dicitur potentia, secundum rem verius dicitur impotentia, secundum quod dicit PHILOSOPHUS in Praedicamentis, «quod *molle* aliquid dicitur, eo quod habet naturalem impotentiam», qua de facili pulsui alterius cedit. Et tamen hoc non facit nisi quia potest cedere: si enim I non posset cedere, non cederet, iuxta superius determinata. Hinc etiam dicit PHILOSOPHUS, V^o Metaphysicae, «quod *potentia* dicitur in omnibus quibus res non patiuntur omnino, neque transmutantur». Et in eis quae in sua actione transmutantur, dicitur semper potens magis illud quod transmutatur in melius quam quod in peius, «sicut dicuntur potentes homines qui possunt in bonitate sermonis, et illi qui sermocinantur non secundum quod oportet, non dicuntur potentes».

I Illud ergo quod ex sua perfectione et actualitate omnino natum est agere et nullo modo ab alio passionem transmutationis recipere vel impedimentum in sua actione quoquo modo, et quod semper natum est agere id quod melius est, secundum quod possibilis est, et numquam id quod est deterius, illi verissime potentia activa convenit. «In quantum enim non patitur», sicut dicit AVICENNA in IV^o Metaphysicae, «signum est intentionis quam vocamus potentiam»; et e contra illi quod remotissimum est ab eo in gradu naturae et essentiae, verissime convenit potentia passiva. Ille autem solummodo Deus est, quia est purus I actus et purum esse I omnium in se continens perfectiones, I ut infra dicetur; ista autem est prima materia, quae est pura potentia, et nihil in

actu eorum quae sunt, quantum est de se omnium imperfectiones in se continens, in quantum secundum PHILOSOPHUM, XII^o Metaphysicae, «formae omnes quae sunt *in primo motore in actu*, | sunt *in prima materia in potentia*». Propter quod dicit PHILOSOPHUS, IX^o Metaphysicae, quod «*omnes potentiae habent in se definitiones primae materiae et substantiae primae*», quia omnes potentiae activae causandi aliquid in alio sunt attributae eidem potentiae, quae est | principium activum omnium et prima forma absoluta ab omni materia; ita quod quidquid potest agere, potest per virtutem et influentiam | illius, et omnes potentiae passivae recipiendi in se transmutationem naturalem ab alio, sunt attributae eidem formae quae est principium receptivum omnium, et est prima materia, absoluta ab omni forma.

| Verissime igitur in Deo est potentia activa, quia nulli omnino potentiae ut potentiae passivae quae est transmutationis principium, est admixta, sicut est potentia activa cuiuslibet creaturae. Quae frequenter impeditae sunt in suis actionibus, et non nisi per motum aut transmutationem disponuntur ut sint in tali statu, in quo natae sunt agere; ut in solo Deo potentia activa sit pura, et ideo proprie dicatur potestas, cum in creatura qualibet dicatur solum possibilitas quaedam: potestas enim puram respicit actionem, possibilitas vero aliqualem passionem. Unde hoc nomen 'potentia' primo fuit impositum ad significandum potestatem hominum, secundum quod in hominibus dicebantur potentes, qui potestatem super alios habebant faciendi quod voluerunt; et hinc translatum fuit ad principium activum in rebus naturalibus, et postmodum ad principium passivum.

I <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod «in Deo non potest esse actionis principium, neque medium inter substantiam et actionem, quia sua substantia est sua actio», dicunt aliqui quod secundum PHILOSOPHUM, IX^o Metaphysicae, «*actio omnis est operatio* quaedam, et *operatio est complementum* et finis sive perfectio operantis». Et hoc dupliciter, quia dicitur operatio et ipsa operantis actio et aliquid proveniens ex ipsa actione, ut habetur I^o Ethicorum. Unde ibidem super IX^{um} Metaphysicae, dicit COMMENTATOR: «*Omnia entia conveniunt in hoc, quod complementum et perfectio eorum est in operatione propria qua utitur unaquaeque, et in qua non convenit cum alia re*». Sed quaedam sunt quorum finis est operatio, quae est agere tantum, ut in visu inspectio sive consideratio, in quo non est aliquid aliud operatum ab ipsa inspectione omnino. «*Omnia enim*», ut dicit PHILOSOPHUS ibi, «*quae non habent aliam | operationem praeter | actum, actus est in eis ut consideratio in considerante et vita in anima*». Et quaedam sunt quorum finis est aliquid actum, ut in aedificativa arte domus, quae est aliquid aliud ab actione aedificandi. Dicunt ergo, quod in rebus creatis potentia activa non solum | respicit tamquam principium ipsam operationem, sed etiam effectum ex actione derelictum; in Deo vero solum respicit effectum et non actionem, ut in Deo salvetur ratio potentiae activae solummodo quantum ad hoc, quod est principium effectus, non

autem quantum ad hoc, quod est principium actionis, quae est divina essentia, ut procedit obiectum.

I Quod non potest stare, quoniam nihil est effectus nisi fiat ab agente; nihil autem fit nisi actione agentis. Procul dubio ergo, tam in Deo quam in creaturis, semper potentia activa actionis principium est. Dico, ratione qua actio est. Actio enim sub ratione qua actio est, semper requirit aliquod principium elicativum eius.

Est igitur dicendum ad obiectum, quod in actione divina est considerare duo: et ipsam rem subiectam cui nomen imponitur, et ipsam propriam rationem actionis, a qua nomen imponitur.

Primo modo quidquid in Deo est, substantia sive essentia divina est; quae est omnium eorum, quae in Deo considerantur, fundamentum, sive sint attributa, sive notiones, sive relationes, sive actiones. Et sic actio Dei est omnino ipsa divina essentia, indifferens ab ea. Et sic actio Dei principium non habet, nec medium inter ipsam et substantiam, quia est ipsa substantia non principiata. Sed secundum hanc considerationem actio I non habet rationem actionis, sed substantiae, et secundum substantiam dicitur.

Secundo modo alia est ratio substantiae in Deo et alia actionis. Actio enim, ut actio est, I semper dicitur secundum relationem, non secundum substantiam, et rationem relationis importat ad principium elicativum. Omnis enim actio, ut actio est, est aliquid elicativum ab aliquo ut a principio. Ista autem relatio, etsi sit rationis tantum, — actio enim in Deo non nisi ratione et relatione secundum rationem, non autem secundum rem, sive fuerit essentialis sive personalis, differt a divina substantia, ut infra I videbitur —, tamen ita est de ratione actionis, quod nullo modo

fit ratio substantiae. Et ideo, licet sint idem re in Deo actio et eius substantia, tamen actionis, ut actio est, potest aliquid esse principium, licet non substantiae ut substantia est. Et iterum, si illud principium secundum rem sit ipsa substantia, quia Deus agit per suam essentiam, tamen non est substantia sub ratione | qua est substantia, sed solum sub ratione qua est potentia, et hoc propter eandem rationem: quia substantia de ratione substantiae quid absolutum dicit, et nullo modo ut ad aliud se habens. Et ita non importat de se sola rationem principii eliciti actus determinati, quia principium ut principium non dicitur secundum substantiam, sed solum secundum relationem, et relationem importat ad aliud, ut ad principiatum. «*Principium enim*», ut dicit PHILOSOPHUS in principio Physicae, «*cuiusdam aut quorundam est*»; ubi dicit COMMENTATOR: «*si enim est principium, est illud cuius est principium*». Potentia autem, | ut potentia, rationem huiusmodi principii importat. Nihil enim elicit aliquam actionem nisi potens est elicere eam. Unde dicit AVICENNA, IV^o Metaphysicae: «*Intellectus in essentia, ad amplius, quod est principium actionis ab ipsa, hoc est, quod vocatur potentia*». Et quia omnis potentia, in quantum potentia, fundatur in aliquo ut respectus ad aliud, sicut infra videbitur, ideo potentia activa in Deo, quia secundum propriam rationem consideratur ut fundata in substantia et ut principium elicitivum actus a substantia, necessario secundum rationem intelligendi rationem medii habet inter actionem et

substantiam, quamquam ipsa actio idem re sit cum substantia et ipsa substantia secundum rem est elicativum actionis.

¶ Ad secundum, quod «Deus non est principium transmutationis», dicendum quod illa definitio potentiae activae non est generalis ad quamlibet potentiam activam, sed solum ad illam quae est agentis in subiectam materiam, quae est in potentia passiva ad alicuius transmutationis susceptionem.¶ Non enim est proprie transmutatio nisi circa aliquod subiectum praeexistens a termino in terminum variatio, per abiectionem scilicet unius et acquisitionem alterius. Unde dicit PHILOSOPHUS, IX^o Metaphysicae: «*Illud autem quod possibile est ut sit, additio, et diminutio, et transmutatio*»; COMMENTATOR: «id est, in quo possunt esse haec tria. *Necessarium est enim ut aliquid dividatur a sua natura, et necesse est ut aliquid addatur ei, et additio et diminutio non erunt sine transmutatione*». Et non posuerunt philosophi aliquam potentiam ad actionem omnino, nisi per transmutationem talem. Quam ponebant primo in corporibus caelestibus ad situm factam a suo motore, et per illum in inferioribus ad formam, ita ut motor primus aut etiam ipse Deus, non posset aliquid transmutare in his inferioribus nisi mediante motu caelestium corporum. Sed hoc non oportet, immo dicendum quod vera potentia activa est in Deo sine omni transmutatione et sine modo transmutationis, tam in suis actibus interioribus essentialibus quam personalibus, et etiam sine transmutatione reali in actu creationis, et cum transmutatione reali in rebus creatis ab ipso immediate transmutatis vel possibilibus transmutari. Quamquam enim agit median-^{ti}tibus aliis causis, omnia tamen immediate agit, et etiam potest agere sine aliis causis quidquid ¶ agit mediantibus illis, ut patebit loquendo de creaturis.

I QUAESTIO 5

UTRUM IN DEO SIT POTENTIA ACTIVA UNA VEL PLURES.

Circa quintum arguitur, quod in Deo non sunt plures potentiae activae.

Primo sic. Quoniam secundum AUGUSTINUM, De Trinitate, «in Deo sunt idem posse et esse». Sed esse in Deo non est nisi unum et idem, quia in ipso omnia divina attributa tamquam in simplicissimo uniuntur. Ergo etc.

I Secundo sic. In XV^a propositione De causis dicitur quod, «quanto *virtus* est magis *unita*, tanto magis *est infinita*». Sed Dei virtus sive potentia activa est summe infinita, ut iam patebit. «*Virtus enim*», secundum PHILOSOPHUM, «*est ultimum de potentia*». Ergo maxime debet esse unita et minime multiplicata, quod non potest esse nisi sit tantum unita. Ergo etc.

Contra. Potentiae distinguuntur secundum actus. Sed Deo convenit diversitas actuum. Agit enim actus essentiales et in se, ut intelligere, velle, et respectu creaturae, ut creare, gubernare; similiter et agit actus personales, ut generare, spirare, qui in Deo dicuntur esse diversi. Ergo etc.

I <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc secundum supra dicta de definitione et diversitate potentialium passivarum ex respectu ad actus ad quos sunt, quod

distinctio et diversitas potentiarum activarum consimiliter debet sumi ex respectu ad actus ad quos sunt, qui non sunt actus ut habitus, sed | actus ut agere egrediens ab habitu. Id enim quod actus est respectu potentiae passivae, potentia est respectu agere: agere enim formae proprium est in quantum huiusmodi. Quamquam ergo potentia in Deo, considerata secundum id quod est in radice sua prima, cuiusmodi est ipsa divina essentia, sit | una tantum, sicut est ipsa essentia, debent tamen dici potentiae activae diversae esse in Deo propter diversitatem actionum ad | quas sunt; quae sunt velle et intelligere, et illae quae sequuntur ad istas. Quorum diversitas patebit inferius, loquendo de divinis actionibus.

Patet ergo quod multum peccant dicentes quod potentia activa in Deo simpliciter est una, et absolute, | quia | ipsa divina essentia, in qua omnis divina potentia radicatur, est unum et idem principium omnium divinorum actuum, quoquo modo plures, in quantum scilicet respicit plures actus ad quos refertur, et magis et verius convenit rei, quod ei convenit ex se et in se absolute, quam quod ex ordine et comparatione ad aliud. Quod non est verum omnino, nisi in illis quae de ratione sui nominis dicunt quid absolutum. Illis enim quae de ratione sui nominis non dicunt nisi quid respectivum, quia ratio respectus est eis essentialior quam ratio absoluti, verius et magis contingit quod convenit eis ex comparatione et respectu suo ad aliud quam ex ratione sua absoluta. Et de numero talium est omnis potentia, ut dictum est supra.

I <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod «in Deo idem sunt esse et posse, et non est in eo nisi idem esse», dicendum, secundum quod inferius amplius declarabitur, quod esse est prima actio divina, I quae dicitur operatio manens in ipso agente, ut visio in vidente et vivere in vivente. In qua consistit eius summa perfectio, continens omnium rerum perfectiones. Quae includit in se omnem aliam actionem divinam, et a qua procedit, I sive sit operatio manens intra, ut sunt intelligere, velle, sive actio in aliud transiens, vel infra suam substantiam, ut sunt generare, spirare, vel extra suam substantiam, ut sunt creare, gubernare, et in qua omnis huiusmodi operatio posterior secundum rationem nostram intelligendi reducitur, ut omnis actio divina sit ipsum esse divinum. Quare, cum in Deo idem sit omnino re, potentia et actio, et ideo posse esse in eo idem est re quod suum esse, — iuxta id etiam quod dicit PHILOSOPHUS de omnibus perpetuis in III^o Physicorum: «*Contingere ab esse nihil differt in perpetuis*» —, in quantum igitur omne posse reducitur ad posse esse in Deo, sicut omnis divina actio ad esse eius, omne posse in Deo unum et idem est sicut sua essentia, et hoc vel secundum rem, qua est ipsum esse quod est ipsa divina essentia, vel in ratione respectus I unius, in quantum omnium posse divinorum respectuum reducuntur ad posse esse Dei, quod habet ad eius esse. Nihilominus tamen diversa posse bene possunt esse in Deo secundum diver-
sos

respectus suos quos habet ad diversos actus sibi correspondentes, reductos ad actum essendi Dei, de quibus infra videbitur.

I Ad secundum, quod «divina virtus sive potentia maxime est infinita, I ergo debet esse maxime unita», dicendum quod verum est in natura et essentia, et sic est ipsa. Omnis enim divina potentia et actio in simplicitatem esse et essentiae eius reducitur, et ab ipsa manat, ut infra videbitur. Sed ex hoc non repugnat multitudini respectuum, immo sequitur ex hoc, quod propter omnes rationes perfectionum omnium plurimos I habeat respectus, ut infra videbitur. Et ideo, cum potentia suo nomine non dicit nisi rationem respectus super divinam essentiam, quam ipsa non importat de se, ut dictum est iam, non obstante virtutis et potentiae infinitate, possunt et debent in Deo esse plures potentiae activae.

I QUAESTIO 6

UTRUM POTENTIA DEI ACTIVA SIT INFINITA

Circa sextum arguitur, quod potentia Dei activa non sit infinita.

Primo sic. «Frustra est potentia quae non potest in illud ad quod ordinatur, ut intelligibile esse aliquid, si non posset esse a quo intelligatur», secundum COMMENTATOREM, super principium IIⁱ Metaphysicae. Potentia activa ordinatur ad actum et effectum. Aut ergo frustra

est, aut potest in effectum sibi proportionalem et correspondentem, qui non est nisi effectus infinitus. In talem autem non potest, quia nullus potest esse talis. Frustra ergo esset huiusmodi potentia in Deo. Sed «*nihil* | est ponere *frustra*», secundum PHILOSOPHUM, I^o Caeli et mundi, Ergo etc.

Secundo sic. Actio agentis virtutis infinitae improporcionabiliter movet actionem agentis virtutis finitae. Agens virtutis finitae movet in tempore corpus. Ergo Deus, si esset virtutis infinitae, posset movere | corpus in non tempore, quia motus in tempore cuilibet motui facto in tempore est comparabilis. Consequens est impossibile, quia non potest esse motus nisi in tempore. Ergo etc.

Tertio sic. Potentia agentis per instrumentum debet esse proportionalis potentiae instrumenti: aliter enim in unica actione non concurrerent. Natura est instrumentum Dei in | actionibus suis circa haec inferiora. Ergo potentia Dei debet esse proportionalis potentiae naturae. Sed potentia activa naturae est finita, et finitum non est proportionabile nisi finito, quia, secundum PHILOSOPHUM, «*finiti ad infinitum nulla est proportio*». Ergo etc.

Quarto sic. Agens potentiae infinitae potest agere immediate | quidquid potest agere alio mediante, quia potentia sua per aliud non

augmentatur. «Deus non I potest agere immediate quae agit circa inferiora mediante caelesti corpore», dicente COMMENTATORE. Quod si non essent corpora caelestia media, impossibile esset quod a principiis aeternis proveniret aliqua actio temporalis. Ergo etc.

Contra est quod dicit HILARIUS, VIII^o De Trinitate: «*Deus est immensae virtutis*». Immensitas autem non est nisi in infinitate. Ergo etc.

I <SOLUTIO>

Dicendum quod, quantumcumque I antiqui philosophantes errabant in natura et substantia primi principii, quod nos Deum appellamus, in hoc tamen omnes concordabant, quod esset infinitum potentia et virtute. Dicentes enim ipsum esse primam materiam, attribuebant ipsi potentiam infinitam passivam, receptibilitate scilicet omnium formarum infinitam, quas casu ponebant transmutari circa materiam: illi enim efficientem causam et finalem non videbant. Dicentes vero Deum esse substantiam corpoream I infinitam, dicebant ipsum habere potentiam infinitam activam, cum in corpore infinito non potest esse nisi virtus infinita. Nos vero, qui primum principium quod Deus est, non ponimus nisi formam simplicem et puram, secundum supra determinata, infinitatem potentiae non debemus ei attribuere nisi quae convenit formae purae.

I Est igitur sciendum I quod, secundum praedeterminata, in Deo considerantur circa ipsam formam divinam quae est ipsa divina

essentia, quaedam ut actus primus et ut perfectio in actu primo, ut sunt divina attributa, sapientia, bonitas, et huiusmodi, et relationes divinae omnes, sicut paternitas, filiatio et huiusmodi, quaedam vero ut actus secundus egrediens a perfecto secundum actum primum, ut sunt intelligere, velle, generare, spirare, creari, gubernari, et huiusmodi. Et respectu utrorumque actuum necesse habemus ponere potentiam in Deo, fundatam in ipsa divina essentia, ut potentiam qua potest esse bona, sapiens, et huiusmodi, et qua potest generare, spirare, et huiusmodi; ita quod potentia respectu | actus primi in Deo dicatur potentia passiva, respectu vero actus secundi dicatur potentia activa, secundum modum praedeterminatum. | Et in utroque genere potentiae oportet modum infinitatis considerare.

Sciendum ergo, cum potentia sit quasi | medium in Deo inter essentiam et actum ad quem est, secundum quod supra dictum est, potentia ergo in Deo tam activa quam passiva potest considerari respectu divinae essentiae, ut scilicet in ipsa fundatur, vel respectu actus, ut ad quem terminatur.

De potentia ergo passiva in Deo dicendum quod, cum non sit aliud in eo cuius est, quam receptibilitas eius ad quod est, receptibilitas autem semper est in eo in quo est, respondens secundum gradum perfectioni quae recipienda est, ut, quanta sit perfectio recipienda, tanta sit et receptibilitas in recipiente. Perfectio autem omnis quae recipitur in ipsa divina essentia ad quam est potentia passiva, in Deo infinita est, sive fuerit absoluta, ut bonitas, sapientia, et huiusmodi, sive respectiva, ut paternitas, filiatio, et huiusmodi. Omnis igitur potentia passiva in Deo

simpliciter infinita est, et hoc vigore recipiendi id quod infinitum est, largo modo loquendo de receptione secundum modum intellectus nostri, quo I intelligit divinas perfectiones divinae essentiae in esse, et secundum hoc ab aeterno quasi receptas esse in ipsa.

I De potentia vero activa dicendum quod, cum fundatur super actum primum et perfectionem formalem eius cuius est, ita quod gradum perfectionis illius in natura et essentia sua sequitur gradus perfectionis in vigore — perfectiorem enim caliditatem sequitur perfectior potentia calefaciendi —, omnis igitur formalis perfectio in Deo super quam fundatur potentia activa, est infinita perfectione, quia re penitus est id ipsum quod divina essentia, ut habitum est supra, et illa omnino est infinita perfectione, ut infra videbitur. Omnis igitur potentia activa in Deo, ut comparatur I ad subiectum cuius est et in quo fundatur, infinita est perfectione, sicut est et ipsa divina essentia, et cetera huiusmodi attributa.

Sed praeter istum modum infinitatis communem cum essentia et aliis attributis eius habet alium modum infinitatis respectu actus secundi ad quem est ut principium eius, et non solum ex respectu ad ipsum actum, sed ex respectu ad ipsum productum per actum, quando ipsum procedit ex actu, quod respicit mediante actu. I Si igitur consideratur potentia Dei activa in respectu ad actum, et mediante actu in respectu ad productum per actum, possumus secundum hoc distinguere duplicem respectum potentiae, unum ad actum, alium ad productum per actum.

Si primo modo, aut I ergo ad actum manentem intra divinam essentiam, aut transeun-tem extra ad creaturas.

Si primo modo, cum actiones omnes illas cuiusmodi sunt intelligere, gubernare, spirare, necesse sit ponere infinitas, cum re sint id ipsum quod divina essentia quae est infinita, ut infra patebit, necesse est

ponere quod potentia Dei ordinata ad huiusmodi actus eliciendos sit infinita perfectione | et vigore, sicut ipsa essentia et alia eius attributa. | Actum enim infinitum perfectione elicere non potest nisi potentia infinita vigore. | Ista enim quattuor, potentia, virtus, intensio, vigor, in eodem differunt in hoc quod activa potentia nominat simpliciter illud quo res potest agere sive actum elicere. Virtus autem nominat potentiam secundum gradum suum ultimum perfectionis suae quam habet in subiecto, sive fuerit remissa sive non. Intensio vero nominat potentiam | secundum gradum aliquem perfectionis quam habet in sua essentia: potentia enim, si in gradu ultimato perfectionis quam habet in suo subiecto, non sit in aliquo gradu perfectionis in sua essentia, secundum quod in formis recipientibus magis et minus ponimus gradus in latitudinem ipsius essentiae, non dicitur intensa, et sic intensio nominat dispositionem circa potentiam quasi absolutam. Vigor autem nominat efficaciam quandam in modo eliciendi actum, ut vigor addat super intensiorem respectum quemdam ad actum, quo scilicet ad modum eliciendi ipsum.

Si vero potentia Dei activa consideretur in respectu ad actum transeuntem extra, aut ergo est actus quo creatura producitur in esse, aut est actus circa creaturam iam secundum actum in esse productam.

Actus ille primus est actus creationis. Nunc autem ita est in actibus eliciendis per potentiam activam agentis, quod, quanto actus magis distat a potentia passiva | ordinata ad ipsum, tanto maior requiritur vigor in potentia agentis ad absolvendum illam potentiam, et ad educendum rem illam de potentia in actum. | Verbi gratia, potentia qua glacies dissolubilis est ut liquefiat, minus distat ab actu liquefactionis, quam illa

qua dissolubile est plumbum, et illa minus quam illa qua dissolubile est argentum, et illa adhuc minus quam illa qua dissolubile est aurum. Virtus igitur maior requiritur in vigore ad dissolvendum aurum quam argentum, et argentum quam plumbum, et plumbum quam glaciem. Cum igitur in infinitum plus distet potentia qua aliquid producibile est ex nihilo, a quacumque potentia qua aliquid producibile est ex aliquo, oportet quod potentia qua elicitur actus producendi aliquid ex nihilo, in infinitum sit maior in vigore quacumque potentia finita eliciente actum producendi aliquid ex aliquo. Talis non est nisi potentia infinita vigore. Idcirco dicendum est quod potentia Dei activa | ad producendum aliquid ex nihilo per creationem, necessario est infinita vigore.

Si vero potentia Dei activa consideretur respectu actus circa creationem iam produ-ctam in esse, ille potest esse actus temporalis transiens, ut est motus lapidis de loco ad locum, aut est actus aeternaliter perseverans. Ex primo actu nullo modo | potest argui infinitas vigoris in divina potentia, eo quod talis actus finitus scilicet est et determinatus et limitatus in perfectione sua. Et nullum tale in quantum huiusmodi potest attestari super aliqua infinitate in sua causa. Potest tamen ex secundo actu, ut iam dicitur.

Si vero potentia divina consideretur in respectu ad productum per actum, tunc distinguendum est sicut iam distinctum est de actu: aut enim consideratur respectu producti intra se, vel extra.

Si primo modo, tunc dicendum quod respectu illius ponendum est potentiam Dei esse infinitam vigore, quia productum est infinitum perfectione, ut est quaelibet persona divina, sicut dictum est de ipsa potentia comparata ad actus quos intra Deum elicit.

Si vero consideretur in respectu ad productum extra, scilicet in creaturis, aut ergo ad singulum productorum secundum se, aut ad

universa producta et producenda secundum ordinem, unum post alterum in infinitum. Si primo modo, cum quodlibet productum in creatura sit limitatum in sua essentia, et nullum tale potest attestari super infinitate vigoris in sua causa efficiente, respectu talis igitur producti nullo modo possumus conicere infinitatem vigoris in divina potentia activa. Licet enim divina potentia unita sit, simplex, et infinita, et super tanta infinitate vigoris eius attestatur productio minimi vermiculi, quam supremi angeli, quoad actum producendi ex nihilo, tamen, quanto creatura producta est in superiori gradu naturae et essentiae, tanto attestatur super maiore vigore in potentia agentis, ita quod secundum maiorem gradum vigoris intelligimus productam superiorem creaturam, ponendo gradus vigoris in divina potentia, sicut et gradus perfectionum ad essentias productas et producendas in creaturis. Propter quod PROPHETA potentiam divinam activam exprimit pluraliter, cum dicit «*Quis loquetur potentias Domini*», ubi dicit Glossa, «*Iste impletur consideratione divinarum operum, et admirans ait, «Quis loquetur?»*», id est «*quis sufficiat loqui*». «*Potentias Domini*», id est opera «*quae potenter operatur*». Unde dicit alibi: «*Quam terribilia sunt opera tua, Domine, in multitudine virtutis tuae*», ubi dicit potentiam Dei esse «*multam*», quam tamen propter eius unitatem et infinitatem, Sapiens in Ecclesiastico dicit magnam, «*Quam magna est*», inquit, «*potentia Dei | solius*». Et secundum hoc penes | huiusmodi gradus potentiae Deus creaturas

producit in esse. Unde dicit DIONYSIUS, XIII^o cap.^o, De divinis nominibus, «*Extentum | in omnia simul et super omnia est, non de-|ficientibus augmentis et infinitis operationibus.*» «*Non deficientibus | augmentis*»: ecce gradus perfectionum et intensionum in esse in potentia. Sed per hoc quod addit, «*infinitis operationibus*», utrum intendit gradus creaturarum in infinitum secundum species producibiles secundum gradus perfectionum essentiae et intensionum potentiae, an praecise multitudinem operum secundum numerum sub finitis speciebus, non est certum. Et non producit secundum naturalem impetum suae potentiae, quemadmodum generat Filium. Sic enim nihil potest produci extra ipsum in diversitate substantiae, sed solum intra in unitate substantiae; sed producit eas secundum dispositionem sapientiae et voluntatis determinantis potentiam in sua actione respectu producti.

| Si vero divina potentia activa consideretur in respectu ad diversa successive producta et producenda in infinitum, tunc ex respectu | ad huiusmodi producta et producenda similiter, et ex respectu ad actus circa creaturas aeternaliter perseverantes, ut est actus conservationis et gubernationis creaturarum, aut iteratos et iterandos in infinitum circa creaturas, dico quod ex huiusmodi respectibus iudicare debemus potentiam agentis vigore essentiae infinitam, ex infinitate in perseverantia eius in sua actione, qua ex se et ex propria virtute sufficit sese et alia

a se secundum esse in infinitum conservare, et actiones suas et rerum productiones in infinitum continuare, ad quod nulla virtus finita vigore sufficit ex se, immo ad hoc quod conservetur in esse, oportet quod hoc sit virtute potentiae alterius, iuxta hoc quod dicit COMMENTATOR, de corpore caelesti in libello suo *De substantia orbis*, ut statim videbitur. Et ideo oportet quod illa virtus influens aliis perseverantiam in esse, excedat quamcumque virtutem finitam vigore quam possibile est dari; qualis non est nisi infinita vigore.

Et hoc duplici via habet declarari, una a priori ex comparatione ad ipsam divinam essentiam, et hoc quoad infinitatem eius intensione, alia a posteriori ex comparatione ad eius actionem circa mundanam creaturam, et hoc quoad infinitatem eius in duratione.

Primo modo apparet manifeste infinitas vigoris divinae potentiae immensae ex hoc, quod infinita et immensa est eius substantia, terminum bonitatis substantialis et virtutis non habens, ut infra declarabitur. Potentia enim activa sequitur magnitudinem substantiae rei, et maxime spiritualis, quanto illa magis est formalis. Unde et in substantia potentia tanto est maior, quanto ipsa magis formalis est et existens in actu. Nunc autem ita est, quod magnitudo substantiae infinitae secundum quantitatem molis, quae materialis est, ut in corpore infinito, non potest esse nisi potentiae infinitae in qualitate vigoris, quia in infinitum excedit vigorem potentiae cuiuscumque substantiae corporeae quantitatis finitae, ut probat PHILOSOPHUS, in fine VIIIⁱ *Physicorum* et in II^o *Caeli et mundi*. Quare multo fortius magnitudo substantiae infinitae secundum quantitatem bonitatis et virtutis, quae est omnino

formalis et in puro actu, ut est in Deo, secundum quod infra determinabitur, non potest esse nisi potentiae infinitae vigore, quae in infinitum excedat vigorem cuiuslibet potentiae finitae. Sicut enim in magnitudine corporali mole infinita non potest esse potentia corporalis vigore, sive intensione, finita, ut probat PHILOSOPHUS, in fine VIIIⁱ Physicorum, sic nec in magnitudine spirituali immensitate infinita, potest <esse> potentia spiritualis intensione vel vigore finita.

Quod potest ostendi virtute illarum duarum demonstrationum, quibus ostendit illud de magnitudine corporali.

Ex prima sic. | Potentia illa quae in minori tempore quam quaecumque potentia finita vigore quae potest dari, agit aequale, est infinita vigore, quia «semper *potentia illa quae agit aequale in minori tempore, est maior*». Et non potest esse aliqua potentia maior quacumque potentia finita data, nisi potentia quae est infinita, quia qualibet potentia finita data | et possibili dari, potest aliqua potentia finita maior dari per alicuius additionem. Potentia magnitudinis infinitae sive corporalis sive spiritualis est huiusmodi, quia potentia magnitudinis infinitae, sive corporalis sive spiritualis, semper est maior vigore quam quaecumque potentia | finita quae potest dari, et «*potentia maior semper agit aequale in minori tempore*», secundum regulam quandam PHILOSOPHI, in fine VIIⁱ Physicorum. Sed PHILOSOPHUS aliter hanc minorem probat in VIII^o Physicorum, scilicet describendo agentiam, actum,

et tempus, in litteris. *Sit enim a, b magnitudo sive spiritualis sive formalis, infinita.* Sit autem *l b, c magnitudo aliqua finita, sive spiritualis sive corporalis, habens potentiam vigore finitam, quae moveat aut aliquo modo transmutet ipsum d in tempore finito quod est e, z.* Si ergo accipio *duplum eius quod est b, c in magnitudine et potentia, in medietate temporis quod est e, z movebit ipsum d.* Sic *l* autem in infinitum procedendo, et *b, c* semper duplicando, nequaquam transibit excrecens usque ad quantitatem infinitam *a, b*, et *e, z* dimidiando *nequaquam transibit* omne tempus finitum, quia per *l* medietates divisibile est in infinitum. Sed semper *b, c* duplicatum in tempore finito dato et accepto movet *d*. Sed quolibet *tempore* sic dato et accepto, *semper* est aliquod *minus accipere* in infinitum, in quo potest agere idem magnitudo infinita *a, b.* *Excellit ergo in vigore potentia a, b omnem finitam potentiam datam, quia actionis magnitudinis finitae cuiuscumque datae, per duplicationem b, c necesse est l tempus esse finitum, et semper in minori potest agere illa magnitudo infinita.* Necesse est ergo ut eius potentia non sit finita vigore, sed infinita. Hanc demonstrationem expresse ponit PHILOSOPHUS, ubi dicit «Sed tamen *neque infinitum, finitam*», etc.

l Ex secunda autem demonstratione, quam innuit cum dicit «*Est autem hoc demonstrare*», etc., arguitur idem sic. «Si in magnitudine infinita

esset *potentia vigore finita*, potentia aliqua in magnitudine finita posset *mensurare* potentiam existentem *in magnitudine infinita*, et aequalis esse ei»; immo maior, quia magnitudo finita, sive spiritualis sive corporalis, alicuius potentiae finitae in vigore, si fuerit duplata, habebit duplo maiorem potentiam in vigore. Quodlibet autem finitum aliquotiens acceptum adaequari potest cuilibet finito dato, et ipsum mensurare, immo potest ipsum excedere. Illud autem est impossibile, scilicet quod potentia in magnitudine finita posset mensurare potentiam magnitudinis infinitae, ut aequalis esset ei aut maior. Impossibile est ergo quod in magnitudine quacumque infinita sit potentia vigore finita. Cum ergo divina substantia sit magnitudinis spiritualis infinitae, in qua, secundum AUGUSTINUM, «*id maius est quod est melius*», et hoc propter immensitatem bonitatis et perfectionis suae substantiae naturalis, ut infra patebit, patet evidentissime quod propter infinitatem suae immensitatis in eius substantia, oportet eum ponere infinitae potentiae vigore.

Idem secundo probari potest ex eius actione, quam potest agere tempore infinito circa creaturas, sic. Quod ex se potest agere durando in actione, et eam continuando secundum tempus infinitum, est infinitae potentiae vigore. Deus est huiusmodi in actione sua circa creaturas, ut infra videbitur. Quod etiam supponit PHILOSOPHUS, in fine VIIIⁱ Physicorum, ex aeternitate motus et temporis, ut dicit AVERROES, I in V^o cap.^o De substantia orbis, ubi PHILOSOPHUS per hoc probat quod «*primus motor*», quem nos solum Deum ponimus, «*non est*

aliquod *corpus* finitum, neque *virtus in corpore*», sed «simplex, *impartibilis*, et absque | omni *magnitudine*». Ergo Deus est infinitae potentiae vigore. | Maior propositio patet, quoniam quod aliquid agit et durat in actione, immo etiam in esse, hoc procedit ex potentiae suae vigore. Semper enim quod secundum potentiam maioris est efficaciae et vigoris, diutius perseverare potest in sua actione et durare in esse, et ita quod ex se potest durare in continuando actionem secundum tempus infinitum, oportet quod sit infinitae potentiae in vigore, et ita excedens vigorem omnis potentiae finitae in actione et duratione secundum tempus, qualis est, quantum est ex se, omnis potentia substantiae limitatae, sive fuerit spiritualis sive corporalis, quamquam aliqua | ex eis infinitatem huiusmodi capere posse<n> per continuum influxum virtutis durandi et agendi ab alio, ut contingit in corpore caelesti. Et generaliter in omni quod est magnitudinis finitae, cum sit spiritualis, ex limitatione solius essentiae, cum corporalis, ex limitatione essentiae et corporalis extensionis, quidquid est finitum et limitatum in magnitudine essentiae spiritualis vel corporalis, ex se non potest habere potentiam durandi et agendi secundum tempus infinitum, sed solum ab alio, | secundum quod dicit AVERROES de corpore caelesti, 3^o cap.^o De substantia orbis. «*Quoniam*», inquit, «*etsi sit simplex et non habet potentiam ad corruptionem, tamen est finitae actionis necessario, quia est finitarum dimensionum, et terminatarum a superficie continente ipsum. Et omne tale cum posuerit intellectus esse existens per se, absque eo quod aliud largiatur ei permanentiam et aeternitatem, necesse est ut ita sit de finitate suae permanentiae, sicut est de finitate suae actionis. Et ideo necesse est esse potentiam largientem ipsi permanentiam aeternam, quemadmodum ipsi largitur motum aeternum*». Et sicut hoc est verum de limitato in essentia sub quantitate, sic etiam verum est in essentia

limitata sine quantitate, licet talem non | posuerit PHILOSOPHUS, nisi illam quae est corpori proportionata et coniuncta ut motor, ut infra videbitur. Unde beatus DIONYSIUS, 6^o cap.^o De divinis nominibus: «*Laudanda est vita aeterna per se ipsam, vita a qua in omnia vitam participantia vivere exseminatur. Igitur et immortalium angelorum vita et immortalitas ex ipsa et per ipsam est et subsistit, idcirco et viventes semper | et immortales dicuntur, et non immortales iterum, quia non a se ipsis habent immortaliter esse et aeternaliter vivere, sed ex vivifica et totius vitae factrice et continuatrice causa*». Quod idem est omnino cum illo dicto publico PLATONIS, «*Dii deorum,*» etc.

Et sic patet plane quod substantiam ex se infinitam actione et duratione secundum tempus, quia oportet eam esse in-finitam vigore, oportet esse illimitatam et infinitam secundum magnitudinem substantiae vel spiritualis vel corporalis. Unde et super hoc fundat PHILOSOPHUS suam demonstrationem, qua probat in fine VIIIⁱ Physicorum, quod «*primus motor, quia movet ex se secundum tempus infinitum, non potest esse corpus aliquod finitum, neque virtus in corpore finito*», quia «*nullum corpus finitum | ex se potest movere secundum tempus infinitum*». Supponit enim quod non potest aliquid esse ex se infinitum secundum tempus et durationem in actione, nisi sit in se infinitae virtutis vigore, qualis non potest esse in corpore finito, neque in aliqua

substantia finita et limitata.) Semper enim oportet quod potentia, et secundum tempus et secundum vigorem, sit finita vel infinita, secundum quod | ipsa magnitudo substantiae vel spiritualis vel corporalis finita est vel infinita, ut, si magnitudo substantiae sit finita, et potentia, et, si infinita sit ista, et infinita sit illa, ita quod in magnitudine substantiae finita non possit esse potentia infinita, neque e converso in magnitudine infinita, potentia finita.

Quod bene insinuat eius probatio ex parte magnitudinis finitae corporalis, quando probat quod non potest movere | secundum tempus infinitum per partes moventis et mobilis, et temporis, in cuius partibus partes moventis habent movere partes mobilis, hoc modo. «Si *a* sit corpus finitum, *movens* mobile finitum *b* per *tempus infinitum c*, ergo *d*, quae est *aliqua pars ipsius a*, movebit *e*, partem aliquam ipsius *b*, et hoc in aliqua parte finita temporis infiniti quod est *c*; et sit illa pars *z*, quia non potest *d* movere *e* in toto *c*, in quo movet *a* ipsum *b*». Semper enim maius corpus movet sibi proportionale, in pluri et longiori tempore continuando suum motum; quod nullo modo haberet veritatem, nisi quia in toto est maior vigor virtutis ad permanendum diutius et continuandum motum totius, quam in parte ad continuandum motum partis, eo quod «*virtus unita fortior est se ipsa separata*». Unde per idem spatium et aequaliter, quo potest movere pars partem, potest et totum totum, et forte in minori propter maiorem vigorem. Quo supposito, concludit intentum. «*D* igitur non potest *movere e* nisi per partem *c*, quae est *z*.

Sed quantitas ipsius *d*, aliquotiens ablata ab ipso *a* et *addita* ipsi *d*, *consumet* aliquando totum *a*. Et similiter quantitas ipsius *e*, aliquotiens ablata ab ipso *b* et *addita* ipsi *e*, *consumet* aliquando totum *b*. Quantitas autem ipsius *z*, totiens ablata ab ipso *c* et *addita* ipsi *z* in quo movet totum ablatum ab *a* totum ablatum ab *b* ipso *b*, tempus finitum est, et *non consumit* ipsum *c*. Non ergo corpus *finitum* *a* *movebit* corpus finitum *b* per tempus infinitum *c*, sed per tempus finitum, per aliquam scilicet partem ipsius *c*. Et ideo corpus *finitum* non habet virtutem *infinitam movendi*, scilicet per tempus infinitum *duratione*».

Et patet plane quod virtus demonstrationis suae trahitur ex eo quod ponit quod maius corpus semper movet in pluri tempore, *l* et hoc non nisi propter maiorem vigorem, cuius vigoris partes continent partes corporis, quae, finities sumptae, consumunt vigorem cuiuslibet corporis finiti. Unde supponit plane quod corpus finitum propter finitatem sui vigoris non potest movere per tempus infinitum. Unde et secundum ipsum PHILOSOPHUM corpus quod ex se et propria virtute potest movere secundum tempus infinitum, tale debet esse, ut secundum divisionem partium temporis accipiendi in infinitum, in quibus partes moventis possent movere partes mobilis, possit *l* pro-*l*cedere divisio partium eius in infinitum, quale non potest esse nisi corpus actu infinitum. De quo clarum est quod, cum hoc quod est infinitum extensione et *duratione*, oportet quod sit infinitum vigore. *l* Quod probat PHILOSOPHUS in duabus demonstrationibus praetactis, tamquam id quod suppositum est in hac eius demonstratione.

Et sic aperte patet quod PHILOSOPHUS per hoc quod probat quod motor primus non potest esse l corpus finitum aut virtus in eo, eo quod potest movere per tempus infinitum, quod potest motor primus, quod alibi probavit in VIII^o Physicorum, implicat quod motor primus est virtutis infinitae vigore, qualis esset corpus infinitum, si esset in rerum natura. Ita quod, sicut infinitas vigoris corporis infiniti dividi posset per infinitas partes vigoris finiti secundum divisionem corporis illius materialem, sic infinitas vigoris primi motoris dividi potest secundum rationem intelligendi, per infinitas partes vigoris finiti.

Sic ergo plane patet quod demonstratio PHILOSOPHI, quam ponit versus finem VIIIⁱ Physicorum, cum dicit «*Horum autem unum quidem impossibile,*» etc., ad probandum quod corpus finitum non habet potentiam movendi tempore infinito, fundatur super duo. Quorum unum est, quod corpus finitum non potest in se habere potentiam infinitam vigore. Secundum vero est quod corpus infinitum quod potest movere tempore infinito, et dividi secundum eius divisionem in infinitum, sit infinitum vigore. Propter quod, proposita demonstratione iam l dicta, statim inducit tres alias demonstrationes. l Unam ad probandum primum, cum dicit: «*Quod autem omnino in finita magnitudine non contingit infinitam esse potentiam, ex his manifestum est,*» etc.; sed quia non pertinet ad propositum, ipsam omitto. Ad secundum vero inducit duas alias supratactas, cum dicit «*Sed tamen neque infinitum, finitam,*» etc. Et sic patet plane quod virtus demonstrationis PHILOSOPHI in

fine VIIIⁱ Physicorum, ad probandum quod «*primus | motor simplex est omnino et impartibilis*», nec corpus nec virtus in corpore, fundatur super hoc quod nihil finitum vigore, sive in spiritali magnitudine sive in corporali, potest movere aliud a se tempore infinito.

Ex quo patet plane quod intentionis PHILOSOPHI est quod primus motor, quem Deum appellamus, sit infinitus, non solum duratione et actione infinita secundum tempus, sed etiam quod sit infinitus vigore, ut possit, quantum est de se, super actum intensione infinitum, — quale infinitum esset magnitudo corporalis si esset —, et quod, si moveret naturaliter secundum totum vigorem suum aliquid, sicut calor infinitus movet approximatum, frigido in calido, moveret illud in non tempore. Unde super quadam demonstratione Iⁱ. Caeli et Mundi, qua probat PHILOSOPHUS quod «*corpus infinitum non potest movere aliquid in aliquo tempore finito*», cui concordat demonstratio PHILOSOPHI in fine VIIIⁱ Physicorum, quod in corpore infinito non potest esse virtus finita, dicit COMMENTATOR, respiciendo demonstrationes praedictas PHILOSOPHI in fine VIIIⁱ Physicorum: «*Iam declaratum est quod primum movens movet tempore infinito, quapropter necesse est ut sit infinitum, quoniam, | si esset corpus, moveret in nullo tempore, ut declaratum est | in ultimo VIIIⁱ Physicorum*». Ecce quam manifeste COMMENTATOR testatur quod a PHILOSOPHO in fine VIIIⁱ Physicorum

declaratum est quod primum movens, quia movet tempore infinito, propterea necesse est quod sit infinitum, et tali infinitate, quali esset corpus movens in non tempore, qualem planum est non esse nisi infinitatem vigore. Alia enim infinitas quaecumque, postquam sit finita vigore, non potest movere nisi in tempore finito, ut bene ponit demonstratio PHILOSOPHI, ostendens quod «*in magnitudine finita non potest esse virtus vigore infinita*».

I Sic ergo absolute dicendum, quantum ad praesens pertinet, quod potentia activa Dei ex se et simpliciter est infinita, et quod non solum sentire debet hoc catholicus, sed etiam quilibet philosophus. Ita quod non est ponere finem potentiae activae sive operativae in Deo, neque in numero operandorum secundum tempus infinitae durationis, neque in intensione. Et hoc propter illimitationem et immensitatem, sive I infinitatem eius in substantia, de qua infra erit sermo. Unde e contra, quia omnis substantia et natura creaturae in sua substantia finita est et limitata, necessario finita et limitata I est, quantum est de se, in operari et in duratione secundum tempus, et in intensione secundum qualitatem operis et modi agendi. Quod evidenter ex hoc apparet, quod operari in unoquoque procedit ab esse, et a forma eius in quantum dat ei esse in actu, sicut effectus a sua causa, quoniam nihil agit, nisi secundum quod est in actu. Nunc autem effectus proportionalis debet esse suae causae. Cum ergo finitum non potest esse proportionale infinito, quia omnis creaturae esse finitum est et limitatum, non potest esse virtutis infinitae, nec esse Dei, quia est infinitum et illimitatum, potest esse virtutis finitae ullo modo.

Quod de virtute activa Dei ex hoc maxime apparet per id quod omnino non est, et infinite distat ab actu et ab esse, cuiusmodi est omnino non ens, quod nec etiam est in potentia materiae, producit ad esse. In hoc enim maior virtus potentiae apparet, quam movere | aliquid existens in tempore infinito, quia po-|tentia non entis ad esse, quae nulla est in re, magis distat quam potentia entis mobilis cuiuscumque ad moveri, et unumquodque agens tanto maioris virtutis est in agendo, quanto potentiam magis distantem ab actu in actum reducit, sicut maioris virtutis est in igne liquefacere aurum, quam plumbum aut glaciem. | Quare, cum philosophi arguebant infinitatem primi motoris ex hoc quod animadvertabant ipsum posse movere primum mobile tempore infinito, multo fortius nos catholici arguere debemus eius infinitatem ex hoc, quod res producit in esse per infinitam distantiam, scilicet ex non esse. Haec est illa infinitas Dei, de qua dicit Psalmus, «*Magnus Dominus et magna virtus eius*». Unde super illud Psalmi, «*Confiteantur tibi, Domine, omnia opera tua*», Glossa: «*Dum inquiris, invenis magnam vim in eis, quae ab Eo est*». Unde sequitur: «*Et potentiam tuam loquentur*»; Glossa: «*id est, dicent, quam mirabiliter et po-|tenter quodcumque facit*».

Et est ista infinitas potentiae Dei effectiva respectu omnium creandorum quodam modo proportionalis infinitati potentiae materiae passivae respectu generandorum ex materia. Quae enim sunt in potentia in materia prima, in actu sunt in motore primo, et multo plura. Unde, sicut materia est infinita in sua potentialitate, in quantum est in potentia ad formas omnes recipiendas, sic motor primus dicetur infinitus in sua actualitate ad formas omnes agen-|das, et | multo magis. Per ea enim quae facit Deus, non finitur eius potentia; immo, cum facit aliqua,

potest et facere infinita alia, etsi non faciat ea simul cum illo. Sed materia, quae de se est infinita et indeterminata ad omnes formas, cum aliqua recipitur, determinatur per illam, nec simul potest contrariam recipere, sicut e converso forma materialis, quae, in quantum secundum se consideratur, communis est et indeterminata secundum suppositum, cum in hac materia recipitur, ad determinatum suppositum contrahitur; etenim, licet forma per materiam non perficitur, sed e converso, — est enim materiae infinitas quasi imperfecta, formae vero infinitas quasi perfecta —, tamen amplitudo et communitas formae contrahitur et limitatur per materiam, sicut e converso, et ideo dicit COMMENTATOR super III^{um} Physicorum, quod *«materia invenitur esse per formam secundum quod forma est perfectio eius; forma vero invenitur esse per materiam, scilicet in hoc quod materia est subiectum eius»*.

I <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod «potentia Dei non est infinita, quia esset frustra, cum non posset habere effectum infinitum sibi correspondentem», dicendum quod potentia agens duplex est, quaedam scilicet naturalis, et per impetum naturae, quaedam rationalis, et per imperium voluntatis. Et prima duplex I est, quaedam univoce, quaedam vero aequivoce.

Potentia prima tota in suo effectu se diffundit usque ad ultimum virtutis, unde tota in suo effectu sese manifestat, et producit simile agenti, ut est potentia generativa in homine, qua homo generat hominem sibi similem in natura, et non potest aliquid amplius quam generare hominem ut modo, ut dicit PHILOSOPHUS in fine IVⁱ Metaphysicae,

«*Omnia naturalia determinata sunt opere*». Et iuxta hunc modum agendi per potentiam in divinis, Pater per potentiam infinitam generat actione infinita Filium infinitum sibi aequalem in deitate.

Potentia naturalis secunda in nullo effectum suo tota se diffundit aut manifestat, sicut potentia solis in nullo cuius est principium productivum, tota se diffundit, quia numquam sibi | omnino simile producit, nec diffundere hoc modo se potest, quia agit in aliena substantia, et ideo non nisi secundum eius receptibilitatem. Et tale agens aequivocum est Deus respectu creaturarum, non autem naturali impetu, ut sol, sed imperio voluntatis, secundum quod inferius debet declarari.

Et tamen potentia dicenda non est ex hoc esse frustra, quod in effectum infinitum in creaturis se diffundere non potest, quia non dicitur aliquid esse frustra, nisi ex defectu adaptionis finis | ad quem est. Unde ea quae fiunt a casu et fortuna, quia, in quantum scilicet huiusmodi, carent ordine ad finem ad quem alias, vel a natura vel a voluntate, nata sunt ordinari, | frustra sive otiose | dicuntur fieri. Solum ergo in eis quae ordinabilia sunt ad aliquem finem, frustra dicitur esse aliquid, quando non potest omnino finem illum attingere. Et ideo, cum universaliter omnis creatura et quidquid in creatura est, ordinabile est ad aliquem finem sibi proprium, qui est sua propria operatio,— universa enim sunt determinata opere, ut dictum est, et ut dicitur in II^o Caeli et Mundi—, «*omnis res cuius est opus, fit propter operationem*», et per illum finem proprium ordinatur unaquaeque res ulterius ad finem

ultimum universi, quia *«omnia ordinantur ad unum finem»*, ut dicitur XII^o Metaphysicae. Si igitur in creaturis esset aliquid, quod impossibile esset in natura rerum universi attingere suum finem proprium, illud | procul dubio esset frustra, sicut esset sextus sensus in animali, cum non sint sensibilia neque possunt esse, praeter quinque, et ita impossibile esset illum sextum sensum perfici operatione sua sentiendi, quae est suus proprius finis, quia impossibile est esse sextum sensibile quod posset illum movere: ille sensus omnino frustra in animali, ut determinat PHILOSOPHUS in II^o De anima. Et secundum quod dicit in II^o Caeli et Mundi, *«extra rationem est ut natura posuit stellas mobiles, et non praeparavit eis instrumenta motus; et natura non absque causa aliquid | vacuum ponit»*. Unde dicit COMMENTATOR in principio IIⁱ Metaphysicae, *«Nihil est frustra in fundamento naturae et creaturae»*.

Quia igitur Deus non habet aliquem finem ad quem, sed est finis, ad quem est totus ordo universi et bonum omnium entium, sicut se habet dux ad exercitum, ut dicitur XII^o Metaphysicae, ideo non oportet quod potentia infinita quae est in ipso, sit frustra, etsi non fiat aliquod infinitum secundum ipsam in creaturis, maxime cum secundum ipsam fiat aliquid infinitum in se ipso, ut dictum est. Et etiam, cum eo quod aliquid fit secundum ipsam in creaturis, quod requirit vigorem infinitum, etsi in Deo non sit potentia infinita vigore ad producendum

aliquem effectum infinitum in creatura, quia ad hoc nulla est potentia, est tamen ad effectus producendum in infinitum tempore et duratione, sive successione infinita. Et sic infinita Dei potentia non est frustra, quia reducitur ad actum perfectum ut est in operante, licet ad imperfectum in operato extra, respectu cuius divina potentia habet aliquid semper admixtum potentiae, quia non reducitur ad actum perfectum infinitum et absolutum, et hoc ideo, quia nihil causatum effectum aequalem proportionalem potentiae infinitae et actioni eius, ut in agente est, potest in se recipere. Unde non sequitur, si unus effectus infinitus non potest procedere a Deo, quod I non sit virtutis infinitae, quia potest ex se in effectus infinitos I per successionem, quod non potest esse sine infinito vigore, ut ostensum est prius, ad modum quo reducitur in actum potentia infinitatis materiae, et divisionis continui et temporis et motus. Quod enim est sic in potentia, non est in potentia ut aliquando sit in actu puro, cui nihil admixtum sit de potentia, ut dicitur IX^o Metaphysicae, ubi dicit COMMENTATOR, «*Quod infinitum est in potentia, non intendimus potentiam quae exit in actum, ita quod non remaneat in ea potentia omnino.*»¹ quoniam, si ista potentia exiret in actum, tunc infinitum esset in actu, quod est impossibile». Quomodo autem ad talem actum in infinitum secundum effectus in successione non posset divina potentia reduci, nisi cum hoc quod est infinita actione secundum tempus, et duratione esset etiam infinita secundum vigorem, ut visum est supra.

I Ad secundum, quod, «si Deus esset virtutis infinitae, moveret in non tempore», dicendum quod virtus motiva duplex est. Una naturalis, alte-

ra voluntaria. Et de virtute movente primo modo solum loquitur ARISTOTELES in VIII^o Physicorum, unde illa propositio accipitur. Intendit enim ibi probare quod virtus infinita non potest esse in corpore finito, ducendo ad incon-veniens, scilicet quod moveret in non tempore, quod est impossibile, quia ut probat VI^o Physicorum, «non est motus nisi in tempore», quia non est sine priori et posteriori. Et est vera et necessaria consequentia, quia omnis virtus naturalis naturaliter motiva, in corpore iam existens, movet de necessitate mobile suum secundum totum suum vigorem, et ideo secundum proportionem virtutum motivarum corporalium proportionaliter moventur eorum mobilia secundum velocitatem et tarditatem, et in tempore maiori et minori, ut maior virtus causet maiorem velocitatem et facit motum suum per aequale in minori tempore. Et hoc est quod dicit AVERROES in De substantia orbis, declarans illud dictum PHILOSOPHI: *«Et Aristoteles laboravit in VIII^o Physicorum ad declarandum ex suis fundamentis, quod, si virtus infinita esset in corpore finito, contingeret illud corpus per illam moveri non in tempore, sed in non tempore. Corpora enim non excedunt se in velocitate et tarditate, nisi excessu eorum in virtutibus motivis materialibus, et excessus virtutum sequitur excessus corporum, scilicet quod corpus quod est maius, est maioris virtutis et velocioris motus»,* — semper enim in talibus actio proportionatur naturae agentis, — *«ex quo sequitur, si aliquod corpus habet virtutem infinitam, ut moveat in non tempore».* Unde et dicit in eodem: *«Si virtutes quae sunt in corporibus caelestibus, essent in calefacere et movere universaliter infinitae, moverent corpora*

l quae sunt apud nos, in instanti, et hoc facit aestimare quod in corporibus caelestibus sunt virtutes finitae activae moventes».

De virtute vero, secundo l modo movente, non habet veritatem illa consequentia, quod si esset virtus infinita, quod moveret in non tempore, quia non movet corpus per impetum totius vigoris sui, quia movet per intellectum et voluntatem. Et ideo actio eius non proportionatur naturae agentis, sed actio sub intentione procedit ab ipso, quantum ratio exigit et voluntas disponit, quod non est nisi modo finito. Et hoc idcirco maxime, quia virtus motoris talis infiniti vigore, in corpore finito non nisi modo finito recipi potest. Unde dicit AVERROES in De Substantia orbis, «*Corpora caelestia, et generabilia et corruptibilia communicant in hoc, quod actio et passio existens in eis finitae sunt in se, et per hoc semper moventur in tempore, quia virtutes eorum semper sunt in receptione finita*». Si ergo Deus esset corpus, vel virtus naturaliter movens in corpore, bene procederet argumentum. Nunc autem, cum non est ita, ut l supra habitum est, non obstante virtute infinita vigore in Deo movente, bene potest movere mobile in tempore, et quod amplius est, nisi esset sic infinitus, scilicet vigore, non posset omnino movere ex se corpus finitum in tempore durationis infinitae; ad quod nituntur demonstrationes PHILOSOPHI in VIII^o Physicorum, ut supra expositum est.

l Ad tertium, quod «*potentia Dei activa agit inferiora mediante natura ut instrumento, ergo debet esse finita vigore sicut est potentia naturae*», dicendum est quod verum est, si ageret naturali impetu naturae, sicut agens naturale movet suum mobile: propter hoc enim debet esse pro-

portio inter virtutem sic moventem, et mobile, unde dicit COMMENTATOR super II^m Caeli et Mundi, quod *«non quodcumque eorum movet quodcumque corpus, neque in quacumque velocitate, sed unumquodque eorum habet motum proprium, et in propria velocitate»*. Nunc autem, quia Deus non agit nisi secundum quod ratio exigit et voluntas disponit, ut dictum est, bene potest agere per instrumentum finitum actionem finitam vigore, sicut et immediate, licet in se sit infinitae potentiae vigore, ut dictum est.

I Ad quartum, quod «Deus non potest agere quaecumque immediate, non ergo est infiniti vigoris», dicendum quod immo: immediate potest facere supernaturaliter, quae agit mediantibus causis naturalibus. Et contrarium erroneum est, quod sentiebant philosophi, qui ponebant quod primus motor nihil moveret impellendo in eo, sed solummodo motorem coniunctum, sicut amatum et desideratum, et secundum modum I quo cognoscitur et consideratur ab ipso, et ideo, cum deficit a completa eius cognitione et amore, et modo I finito comprehendit ipsum, finita velocitate movet ad se assimilandum ipsi. Quod omnino erroneum est, ut determinabitur loquendo de creaturis.

I QUAESTIO 7

UTRUM IN DEO POTENTIA SIT DIFFERENS A SUBSTANTIA ET ETIAM AB ACTU

Circa septimum arguitur, quod potentia differt a substantia in Deo, et etiam ab actu ad quem est.

Primo sic. Eidem in quantum idem, natum est accidere idem, non autem potentiae in quantum potentia est, neque actui in quantum actus

est, quia potentia in quantum potentia dicitur, ad aliquid, ut patebit in sequenti quaestione; substantia in quantum substantia, et actus in quantum actus, non dicuntur ad aliquid. Ergo etc.

Secundo sic. Substantia Dei et actus eius omnino congruunt rationi et voluntati eius, quia omnino substantia et actus eius complacent suae voluntati, et nihil irrationabile habent in se. Potentia autem eius non congruit omnino rationi et voluntati eius, dicente AUGUSTINO, <De> Vetere ac nova lege: «*Omnia quidem potest Dominus, sed non facit nisi quod congruit eius veritati et iustitiae*», id est voluntati quae est vera et iusta. Et in eodem: «*Potuit Deus cuncta simul facere, sed ratio prohibuit, id est voluntas*», ut exponitur XLI^a distinctione Iⁱ Sententiarum. Hoc autem non contingit, nisi quia illa potentia non congruit eius voluntati. Ergo etc.

Tertio sic. Si in Deo non differrent potentia, substantia et actus, tunc, sicut substantia in ipso I est aeterna, et potentia, et actus potentiae coniunctus; et sic quidquid aliquando facit vel faciet, I ab aeterno facit, non ergo de novo aliquid. Consequens falsum est, ergo et antecedens.

In contrarium est, quoniam, ubi potentia differt a substantia, substantia I non potest se ipsa et per se, sed per id quod est ipsa potentia, sicut ignis non potest calefacere nisi calore; et ubi potentia differt ab actu, potentia de se est imperfecta, et perficitur per actum, sicut potentia videndi per actum videndi. Deus autem se ipso potest quidquid potest, quia est primum potens, ad quod reducitur omne potens per aliud; et

potentia in ipso nihil habet imperfectionis aut perfectibilis, quia tale non potest cadere in Deo. In Deo ergo nulla est omnino differentia vel distantia potentiae a substantia et ab actu.

I <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc quod, sicut est in aliis attributis divinis, omnia Deo attribuuntur per essentiam, et nullum per participationem. Est enim Deus per essentiam, et non per aliquam participationem, bonus, iustus, sapiens, et huiusmodi. Sic oportet quod sit de eius potentia, ut videlicet dicatur potens per essentiam, non per aliquam participationem potentiae. Unde dicit RICARDUS in I^o De Trinitate, «*Constat Deum esse potentem potentiae plenitudine, non per participationem*». Et similiter I est de quolibet actu qui Deo convenit. Vult enim et intelligit quae-cumque vult et intelligit, per essentiam suam, non per participationem aliquam, quia est essentialiter volens et intelligens, non per aliquam participationem. Nunc autem sic est in omni eo quod potest per essentiam suam, quod non est in ipso, quo potest aliquid aliud, quam ipsa sui ipsius essentia, ut idem re sint omnino potentia et ipsa essentia. Et similiter in omni eo quod est suus actus per essentiam, actus omnino indistans est et inseparabilis a potentia, sicut et ab essentia, ut idem omnino sint actus et potentia, et non possit esse potentia nisi coniuncta actui. Quod enim potentia in re aliqua differt ab ipsa substantia vel actu eius ad quem est, sive fuerit actus ut habitus, sive actus ut agere, hoc est quia non se ipsa, id est sua essentia,

potest, sed aliquo alio superaddito suae existentiae, sicut ignis calefacit calore, qui est qualitas accidentalis in ipso: propter hoc enim, quantum est de se, potest actus distare et separari a potentia, et esse potentia in re sine suo actu, ut ignis potest esse calidus, quamvis non calefacit.

In Deo igitur dicendum est simpliciter et absolute, quod omnino non differunt in eo potentia et essentia, immo quod Deus sua essentia sic potest quidquid potest, ut sua essentia in se ipsa simpliciter sit sua potentia. Non autem est potentia aliquid additum essentiae, immo ipsa essentia cedit totaliter in naturam potentiae quocumque et qualitercumque potest, sive in actum intra manentem sive extra transeuntem, sive sit essentialis et absolutus, sive personalis et relativus.

Similiter est in ipso de potentia et actu, quod omnino indifferentia sunt: quod enim in ipso est, non nisi purus actus esse potest. Omnis enim potentia quae non est in re actus purus et perfectus, imperfecta est, et per aliud agens existens in actu, vadit ad perfectionem. Unde, si aliqua differentia assignanda est potentiae Dei ad essentiam eius, aut ad actum, illa est solum secundum rationem, sicut inter se et ab ipsa divina essentia differunt alia attributa divina, ut infra determinabitur. Nec oportet hic distinguere de modis potentiae et actus: quod enim dictum est, universaliter verum est de omni modo potentiae in Deo respectu divinae essentiae, et respectu actus sibi in Deo respondentis. De potentia autem eius respectu actus exterius circa creaturas, etsi verum est quod sit ipsa divina essentia, non tamen usquequaque verum est quod sit indifferens ab ipso actu ad quem est, ut patebit inferius loquendo de actione Dei circa creaturas.

I <AD ARGUMENTA>

Ad primum in I oppositum, quod «potentia ut potentia dicitur relative; non sic substantia ut substantia, neque actus ut actus», dicendum quod I hoc bene arguit diversitatem eorum secundum rationem, non autem secundum rem, quoniam id ipsum quod in Deo habet rationem absoluti ut essentia est, habet rationem respectus ut potentia est, et id ipsum quod absolutum est et essentia in se, intrat in rationem I potentiae, assumendo in se ipsa rationem respectus ad actum, sive sit respectus relationis, sive rei, sive secundum esse. Omnis enim respectus in divinis super essentiam fundatur, propter quod non est in ipso respectus nisi substantialis, ut habitum est supra, et infra dicitur amplius.

I Ad secundum I quod «non omnis potentia Dei congruit rationi et voluntati eius, sicut congruunt substantia et actus in ipso», dicendum ad hoc, quod potentia Dei habet respectum ad duo, scilicet et ad ipsum actum ad quem est immediate, et ad ipsum productum per actum, cum est alicuius productivus, et hoc vel ad productum manens infra suam essentiam in divinis personis, vel <ad> productum fluens extra divinam essentiam in creaturis.

Respectus ad actum vel productum infra se naturalis et essentialis est ei, et semper terminatus, et non potest Deus secundum hunc respectum facere quidquam, nisi faciat illud aeternaliter et immutabiliter. Nec de potentia Dei secundum istum modum loquitur AUGUSTINUS cum dicit

«Deum posse omnia, sed non facere, nisi quod congruit suae rationi et voluntati», quasi aliquid possit absoluta potentia, quod | rationi et voluntati eius non congruat. Immo omnis potentia in ipso, secundum talem respectum intellecta, congruit rationi eius et voluntati sicut et actus et productum per ipsum; immo haec omnia potius congruunt immutabili necessitati eius. Quidquid enim potest agere vel producere infra se, immutabili necessitate agit et producit | aeternaliter: aliter enim esset mutabilis, et sive voluntate et ratione concomitante in actione naturam, sive e converso.

Respectus vero potentiae divinae ad productum extra se est ei quasi accidentalis, quia sine terminatione eius ad illud posset fuisse aeternaliter in prius, sicut fuit in ante, ante mundi creationem, et hoc sine omni diminutione perfectionis divinae vel perfectionis potentiae eius, licet de hoc aliter sentiant philosophi, ut videbitur loquendo de creaturis. Unde secundum hunc respectum potentiae suae potest Deus facere quod aliquando non fecit, sine omni sua mutatione, ut infra videbitur. Et de potentia secundum hunc respectum loquitur AUGUSTINUS. Tali enim respectu Deus multa potest facere, sed non facit, quia non congruunt rationi voluntatis suae, qua semper in creaturis facit quod melius est et dignius, secundum quod est possibilis, prout dicit AVICENNA, IX^o | Metaphysicae suae: «Ipse», inquit, «est intelligens omnia ut unum simul, et | intelligit qualiter est possibile, et qualiter est elegantius pervenire esse totius secundum iudicium sui intellectus. Et ex hoc quod intelligit, sequitur ordo bonitatis in esse». Sed hoc habet magnam

difficulta-Item, de qua debet esse sermo loquendo de creaturis. Unde, quod potentia Dei non congruit | rationi voluntatis Dei, hoc non est ex natura sui, sed ex natura eius ad quod est, et ita secundum respectum quasi accidentalem sibi, concomitantem essentiam eius, qui pertinet idcirco ad differentiam potentiae ab essentia et actu eius quasi accidentalem et secundum rationem, et ideo | non impedit quin secundum rem, id quod est potentia in Deo, sit omnino idem cum essentia et actu in Deo.

| Ad tertium patet per iam dicta, dicendo quod quidquid est in Deo potentia, substantia, et actus, et etiam productum intra, totum est aeternum, et semper potentia coniuncta actui, ita quod quantum est ex natura, quidquid facit, ab aeterno fecit, nec novum aliquem actum agit. Quantum tamen est ex parte producti per actum eius extra suam essentiam in creaturis ad determinationem suae voluntatis, bene facit quae numquam fecit. Facit enim nova, non novo actu neque nova voluntate, sed actu aeterno, et voluntate aeterna ab aeterno determinante novi effectus productionem. Qualiter autem hoc contingit, habitum est supra, et videbitur amplius infra loquendo de productione creaturae. Et sic in Deo potest esse omnino idem potentia cum essentia et actu indistanti, et tamen extra facit aliquid de novo.

| QUAESTIO 8

UTRUM POTENTIA IN DEO DICAT QUID VEL AD ALIQUID.

Circa octavum arguitur, quod potentia in Deo non significat quid, sed ad aliquid.

Primo sic. Potentia omnis est principium aliquod agendi vel 5
recipiendi, ut habitum est supra. Principium autem ad aliquid significat
respectum, quia ad principiatum, et non quid, quia non absolutum.
Ergo etc.

Secundo sic. COMMENTATOR dicit super I^{um} Physicorum, «quod
materia et potentia differunt, quia potentia est ad aliquid, materia autem
non est ad aliquid». Sed non est alia ratio significati nominis potentiae
in Deo et in creaturis. Ergo etc.

In contrarium est, quoniam illud quod simul dicitur de tribus personis,
ad se ipsum dicitur, non ad aliud, secundum rationem AUGUSTINI, V^o et
VI^o De Trinitate, «Potentia simul dicitur de tribus personis. *Potens*
est enim Pater, potens est Filius, potens est Spiritus Sanctus». Ergo etc.

Item. HUGO, De Trinitate, dicit «Deo hoc est *esse quod potentem*
esse, aut iustum, aut sapientem». Sed non est in Deo esse, nisi quod dicit
quid, et ad se ipsum, non ad aliquid. Non enim idem est Patri esse
patrem, quod esse Filium. Ergo etc.

I <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc, quod in Deo duplex invenitur modus relationis.

Unus qui est relationis secundum esse et secundum rem, de quo I dicit
AUGUSTINUS, V^o De Trinitate, cap.^o 5^o, «*In Deo nihil secundum*
accidens dicitur, non tamen omne secundum substantiam dicitur.

Dicitur enim 'ad aliquid' sicut Pater ad Filium et Filius ad Patrem, quia non quisque eorum ad se ipsum, sed ad invicem atque ad alterum dicuntur». Loquendo autem de 'ad aliquid' secundum istum modum relationis, potentia non significat ad aliquid, sed simpliciter significat quid, secundum quod probant duo ultimo objecta. Sic enim nihil | significat 'ad aliquid' in Deo | nisi quattuor relationes personales, et omnia alia significant quid, et dicuntur secundum substantiam, quamvis invenitur in ipsis.

Secundus modus relationis, qui est relationis secundum dici et secundum rationem, et hoc vel ad ea quae sunt infra ipsum, secundum quod intellectus dicitur ad intellectum, vel ad ea quae sunt extra ipsum, secundum quod dicitur ad creaturas ut dominus vel creator. Omnia enim huiusmodi nomina divinam essentiam tribus personis communem significant quantum est de re significata, tamen sub ratione alicuius respectus | quantum est de modo significandi sive de impositione vocabuli. Unde dictum est supra, quod divina attributa omnia significant aliquid in Deo positive, quod id ipsum est, scilicet divina essentia, et hoc sub aliqua ratione respectus vel negationis reducendae ad affirmationem. Quem respectum significant diversa attributa | diversimode, per quem et differunt secundum rationem inter se et a divina essentia, et quibus diversas perfectiones in Deo concipimus, ut infra amplius videbitur. Unde dicit AVICENNA, VIII^o Metaphysicae, «*Prima proprietas de necesse esse est, quia est et quia est ens. Deinde de aliis proprietatibus quaedam sunt, quibus intentio est esse cum relatione, et quaedam sunt*

esse cum negatione.» Unde solummodo 'esse' significat quod quid est in Deo absolute absque omni ratione relationis vel negationis, et similiter nomen 'essentia' sumptum ab eo quod est esse. Cetera vero omnia esse significant | sub ratione alicuius respectus aut negationis, etiam hoc nomen 'substantia', secundum quod declarat ibidem, et videbitur inferius.

| Loquendo ergo de modo relationis secundo, dicendum quod potentia significat 'ad aliquid', et a ratione respectus imponitur. Unde AVICENNA inter nomina attributorum Deo, quae significant esse divinum cum ratione relationis, ponit hoc nomen 'potentia', dicens «*Cum vero dicitur 'potentia', non intelligitur per hoc nisi: quia necesse est, relatum est*».

Unde, licet ipsa divina essentia se ipsa potest, non per aliquid additum, ut secundum rem non sit aliud potentia quam ipsa essentia, ut ipsa divina | essentia pura subintret rationem potentiae et quasi induat eam, tamen alia est ratio potentiae, alia | vero est ratio essentiae. Essentia enim significat ut subsistens. Potentia vero significat ut proprietas ad aliquid respiciens, quod in suo significato includit essentiam sub ratione illius proprietatis, ut suum significatum sit quasi compositum ex duobus, scilicet ex ipso subsistendi, quod significat quasi materialiter, et illa proprietate, quam significat quasi formaliter; quod tamen nullam ponit compositionem in Deo, quia proprietas negativa aut respectiva additur subsistendi sine omni compositione, ut infra videbitur. Unde AVICENNA, IV^o Metaphysicae, cap.^o 16^o, loquens de formali significato huius

nominis 'potentia', dicit: «*Omnis intentio quae est, vel est non existens in subiecto, vel est existens | in subiecto. Quidquid autem est existens non in subiecto, illud habet esse proprium, per quod non debet esse relatum. Possibilitas vero essendi non est, nisi in quantum est secundum relationem ad illud cuius est possibilitas essendi; igitur non est possibilitas essendi substantia quae non est in subiecto; est igitur intentio quae est in subiecto*». Idem in eodem dicit: «*Substantia non est ad aliquid per se ipsam, sed ei accidit ad aliquid. Huic igitur existenti per se est etiam amplius praeter esse suum, esse possibile, quod est ad aliquid*». Potentia igitur re et materialiter significat quid; secundum propriam autem rationem attributi qua differt ab essentia ut essentia est, et ab aliis attributis, formaliter significat ad aliquid, non secundum veram relationem quae est secundum esse, sed quae est secundum rationem tantum. Praedicamentum enim relationis in Deo distinctum contra substantiam, ut generaliter sumitur, non est unius modi, nec ad unum modum relationis reducuntur omnes potentiae, ita quod, licet septem praedicamenta creaturae ad unum praedicamentum relationis in Deo reducuntur, ut habitum est supra, non tamen ad eundem modum relationis.

| Ad quorum | explanationem sciendum, quod in Deo duplex est modus relationis. Unus enim est modus relationum essentialium, alter vero personalium. Essentialium autem adhuc duplex est modus. Quaedam enim sunt rationes essentielles essentialium attributorum, quaedam vero personarum.

Relationes essentielles personarum sunt relationes fundatae super unitatem divinae essentiae ut habet esse in diversis personis, ut sunt identitas, similitudo, et aequalitas, quibus personae referuntur inter se.

Relationes vero essentielles essentialium attributorum duo sunt modi in Deo. Quaedam enim sunt respectus qui tantum sunt ad aliquid, et nihil dicitur secundum eos relative ad aliud fundari super essentiam absolutam; quibus attributa distinguuntur inter se ut tamen relata ad intellectum concipientem eandem essentiam diversimode sub diversis rationibus attributorum; quae sunt bonitas, sapientia, potentia intelligendi, potentia creandi et huiusmodi. Aliae vero sunt respectus fundati super essentiam absolutam qui sunt ad aliud, et secundum quos attributa quorum sunt, dicuntur inter se, non solum respiciunt intellectum | comprehendentem ipsam essentiam diversimode sub ipsis absque dici ad aliud, ut sunt in Deo scientia et scibile, et si qua alia sunt attributa huiusmodi.

Relationum vero personalium duplex est modus. | Quaedam enim sunt respectus qui fundantur praecise super essentiam ut essentia est, existens tamen in persona; | aliae vero sunt respectus qui fundantur super essentiam ut est existens in persona, et habet rationem potentiae.

Et illae de primo modo | sunt in duplici genere. Quaedam enim pertinet ad personae constitutionem, ut est ingenitum in Patre. Quaedam vero est personae iam constitutae, ut sunt potentia generandi active et passive dicta, quibus adhuc personae non dicuntur inter se, licet respiciant sese.

| Relationum vero quae sunt respectus fundati super essentiam ut est existens in persona, et habet rationem potentiae, similiter duplex est genus. Quaedam enim immediate fundantur super illam rationem potentiae, ut sunt generare generari, spirare spirari, quibus adhuc personae non dicuntur ad invicem, licet sese respiciant. Quaedam vero immediate fundantur super rationem actus fundati super potentiam et mediante actu super illam potentiam, ut sunt respectus personarum inter se producentium et productarum, sicut paternitas, filiatio, communis

spiratio activa et spiratio passiva, quibus etiam personae ipsae inter se referuntur; et sunt verissimae et propriissimae relationes, quarum una est notionalis tantum, ut communis spiratio active dicta, tres vero aliae sunt proprietates personales, ut paternitas, filiatio, et communis spiratio passive dicta.

Et quia relationes istae ultimae tres verius habent esse relationis, quam sit relatio in aliquo praedictorum modorum, ideo ad videndum gradus respectuum et relationum tam in Deo quam in creaturis, sciendum quod omnis respectus est relatio, et e converso, generaliter utendo nomine relationis, ita quod vera relatio est verus respectus et realis relatio realis respectus, et secundum rationem relatio secundum rationem respectus et e converso, cuius generaliter natura est talis, quod ipsa ut est relatio et respectus quidam, est ad aliud, et numquam dicitur ad aliud ut comparatur ad obiectum, licet aliquo modo ut comparatur ad subiectum. Pater enim dicitur ad aliud ut ad obiectum, scilicet ad filium. Paternitas vero, licet posset dici patris paternitas, ut ad subiectum, ad modum quo omne accidens et habens modum accidentis potest dici ad subiectum, ut iam dicitur, non tamen potest dici ad aliud ut ad obiectum. Non enim dicitur paternitas filiationis paternitas, licet vere possit dici quod sit ad aliud. Paternitas enim respectus quidam est ad aliud, ut ad filiationem, sed non dicitur ad illam, sed solummodo subiectum eius per ipsam dicitur relative ad subiectum filiationis. Et ideo concretum ex subiecto et respectu proprie dicitur ad aliquid esse: non enim dicitur paternitas filiationis paternitas, sicut dicitur quod pater est filii pater. Non tamen talis naturae est omnis respectus, scilicet quod subiectum sive fundamentum eius per ipsum dicatur ad aliud. Sistit enim ratio respectus in aliquo quod non dicitur ad aliud per ipsum, et ideo non est

respectus ille relatio, proprie loquendo de nomine relationis. Non est enim proprie respectus aliquis relatio, nisi per quam subiectum suum ad aliud dicitur. E converso autem omnis relatio est respectus, quia includit respectum in se, cum superadditione alicuius alterius relationis, licet non ipsa secundum se dicatur ad illud ad quod est, sed subiectum eius, ut dictum est.

I Sciendum est igitur ad cognoscendum differentias respectuum et relationum tam in creatura quam in Creatore, quod ad relationem veram et proprie dictam, quae est relatio secundum esse et dicit respectum pertinentem per se, non per reductionem ad praedicamentum relationis, quinque conditiones debent concurrere per quas distinguitur ab omni alio, sive sit respectus sive absolutum quid.

Oportet enim ad hoc quod relatio sit vera relatio, quod secundum ipsam subiectum eius habeat ad aliud esse, et dici mutuo consequentia-liter et non causative. Prima conditio communis est et generalis omni respectui. Omnis enim respectus habet esse ad aliud ut ad obiectum, et facit subiectum suum super quod fundatur, esse ad aliud, licet secundum ipsum non dicatur ad aliud. Hoc enim modo potentia in quantum potentia est, cuiuscumque sit, ad aliud est, et facit quod potens, in quantum potens est, sit ad aliud. Et hoc modo dictum est supra, quod esse creaturae relatio vera realis est, secundum scilicet generalem usum relationis. Est enim verus respectus ad Creatorem, et per ipsum omnis essentia creaturae relationem et respectum habet secundum dependentiam quandam ad Deum. Et a tali respectu ad aliud nihil est absolutum quod

nominatur esse natura et essentia aliqua, sive in caelo sive in terra, sive in Creatore sive in creatura, nisi solummodo ipsum divinum esse, essentia Dei, quae sunt primus conceptus et absolutus de Deo, et differunt solummodo significandi, ut supra expositum est. | Quantumcumque alia quaecumque sint absoluta, etiam si in Deo dicuntur secundum substantiam, respectus tamen quosdam | dicunt ad aliud, ut determinatum est supra, et amplius determinabitur infra. Et non plus habent de natura relationis omnes huiusmodi respectus nisi quod esse habent ad aliud, et subiectum eorum per ipsos. Dici autem ad aliud non habent, neque substantia eorum per ipsos. Essentia enim creata in quantum est ens, non dicitur relative ad Deum. Non enim ens vel essentia in creaturis dicitur Dei ens vel essentia, neque in Deo dicitur attributum relative ad illud ad quod habet respectum, ut ad intellectum divinum, respectu cuius accipienda est differentia attributorum secundum respectus suos, ut infra | videbitur. Aut si etiam sumatur | in respectu ad aliquid aliud, ut ad intellectum creatum, vel ad aliquid quod est in creaturis, adhuc minus dicitur secundum relationem ad ipsum.

Unde post talia quae dicuntur respectus ad aliud sive dici ad illud, sunt alia quae dicuntur respectus ad aliud et dicuntur ad illud, quae aliquantulum plus de natura relationis participant quam praecedentia. Talia autem sunt omnia illa quae aliquo modo habent esse in aliquo, sive ut accidens in subiecto, sive ut pars in toto, sive ut instrumentum in organico. Talia enim realem dependentiam et respectum habent secundum id quod sunt, ad illa in quibus sunt, sed non e converso. Unde id

quod est pars, semper habet esse et dici ad totum, ut paries ad domum, et non e converso; similiter accidens ad subiectum, ut color, corporis color, et non e converso; et similiter organum, ut remus dicitur navis remus, et non e converso, nisi per accidens, assumendo denominationem ab eo quod ad ipsum dicitur, secundum quod de parte et toto ponit PHILOSOPHUS exemplum, «*ut caput dicitur capitati caput*», et e converso capitatum capite capitatum. Et similiter ponit exemplum de instrumento et organico, ut remus dicitur «*rei remitae remus, et remitum remo remitum*». De accidente et subiecto ponit exemplum AUGUSTINUS, in VII^o De Trinitate: «*Nec omnino ad se dicitur color, sed semper alicuius colorati est. Illud autem cuius color est, etiam si eo quod coloratum | dicitur, ad colorem refertur; tamen id quod corpus dicitur, ad se dicitur*». | Talem modum relationis PHILOSOPHUS in V^o Metaphysicae innuit, secundum quod dicit COMMENTATOR quod «*relatio est duobus modis, aut in substantia utriusque relativi, aut in substantia alterius tantum, et in alterum propter istud*». Omnia enim quae dicuntur modo numeri, ut duplum, subduplum, et huiusmodi, et quae dicuntur modo potentiae, ut calefaciens et calefactum, sunt relativa, quia essentia eorum dicitur ad aliquid, et non quia illud aliud dicitur ad illa. Mensuratum autem et intellectum | et scitum dicitur relativum, quia ad aliud dicitur aliquid aliud. Talia relativa in Deo esse non possunt, quia non potest esse in eo dependentia naturalis in uno extremo solum. Hoc enim non

est sine differentia reali. Unde quaecumque dicuntur ad aliquid in Deo, mutuo dicuntur secundum rem, licet ex parte alterius non sit nomen impositum, sed unum mutuatur nomen alterius, secundum quod dicit AUGUSTINUS, VI^o, De Trinitate, «*In multis relativis hoc contingit, ut non inveniatur vocabulum quo sibi vicissim respondeant quae ad se referuntur. Cum dicimus donum Patris et Filii, non possumus dicere 'patrem doni' et 'filium doni', sed ut haec vicissim respondeant, dicimus 'donum donatoris', et 'donatorem doni'».*

I Post talia ergo quae non mutuo sive convertibiliter ad se dicuntur, sunt alia plus verae relationis participantia, quia vicissim et mutuo ad se dicuntur, sed non habent consequentialitatem, quod requirunt vera relativa. Ista sunt, quae mutuos habent respectus ad se, quibus et dicuntur ad se mutuo, sed unum eorum I ad alterum in esse habet essentialem dependentiam, quemadmodum scientia ad scibile, alterum vero accidentalem, quemadmodum scibile ad scientiam. Accidit enim scibili quod sciatur, essentialiter autem est scientiae quod sit de I aliquo scibili, et ideo consequentialitatem non habent. Unde nec potest iste modus relationis esse in Deo, quia quaecumque ipsi insunt, consequentialitatem habent.

Post talia relativa, quae dicuntur ad se mutuo sine consequentialitate, sequuntur illa quae vicissim ad se dicuntur, et habent consequentialitatem, sed est unum eorum causativum alterius, quemadmodum se habent ad invicem activa et passiva universaliter in quantum huiusmodi sunt. Et ad hunc modum relativorum pertinent generare et generari in Deo, et significant substantiam sub ratione actionis vel passionis, quibus adnexa est ratio mutui respectus consequentialis, praeter hoc quod in Deo generare est principium ad generari, et generari principiatum, ad

modum quo in creaturis | «*passio est effectus illatioque actionis*», ut dicitur in Sex Principiis. | Et ad istum modum in creaturis reducuntur | omnia relativa quae causantur a potentia et actu, et sequuntur potentias activas et passivas immediate. Et sic ad hunc modum reducitur relatio importata per duo praedicamenta quae sunt actio et passio. Relatio vero importata per alia quattuor praedicamenta, quae sunt quando, ubi, situs, habitus, quia sunt respectus puri sive dici ad aliud, reducuntur ad primum istorum quinque modorum, et ita ad relationem attributorum.

Post talia sunt relativa verissime, quae vicissim ad se dicuntur et consequentialiter, et non causative, eo quod neutrum eorum | est causa alterius ut sit, ut sunt omnia relativa quae in creaturis causantur ab uno et multo, et ab actu et potentia, sive a potentiis activis et passivis mediante actione et passione. Cuiusmodi sunt *idem, diversum*, quae causantur ab uno et multo in substantia; *simile et dissimile*, quae causantur ab uno et multo in qualitate; *aequale et inaequale*, quae causantur ab uno et multo in quantitate, ut determinat PHILOSOPHUS, I X^o Metaphysicae, ubi sub inaequali comprehenduntur duplum, subduplum, triplum, subtriplum et ceterae proportionales circa numerum secundum rem acceptum. Similiter bicubitum, tricubitum, et ceterae proportionales continuas quantitatis, et eorum correlativa circa numerum, in quantum discretum descendit in continuum, et «*magnitudines numeri sunt*», secundum quod dicit PHILOSOPHUS in libro Posteriorum. | In activis autem et passivis sunt talia, sicut dominus servus, pater filius,

et huiusmodi. Et non est in istis causalitas unius relativi super aliud, quod clarum est in illis quae sequuntur unum et multum. | Et in aliis similiter clarum est, quia sunt relationes ex actione et passione, derelictae in terminis. Paternitas enim et filiatio simul naturaliter consequuntur transmutationem quae procedit a patre in filium, quae actio dicitur ut a patre, passio autem ut in filium, et hoc in creaturis. In Deo autem sequuntur generationem activam et passivam absque omni transmutatione. Unde proprie loquendo in divinis pater potius dicitur pater quia generat, quam dicatur generare quia est pater, ut paternitas et filiatio dicant rationes respectuum suppositorum, ut immediate ad invicem sese respiciunt, non mediante actu generationis; ut pater potius dicatur | pater habendo filium genitum, quam generando | ipsum, ut sic magis proprie dicatur pater quia generat, quam generare quia pater; et adhuc magis proprie quia habet filium, quam quia generat filium. Et hunc modum loquendi tenet AUGUSTINUS, cum dicit, V^o De Trinitate: «*Pater non dicitur pater, nisi ex eo quod est ei filius, et filius non dicitur, nisi ex eo quod habet patrem*». | Unde et proprietas quae est constitutiva suppositi patris ut est principium generationis filii, et filii ut est terminus generationis, sunt proprietates quibus mutuo sese respiciunt personae mediante actu generationis, et circumloquuntur nominibus generatoris et geniti, vel potius nomine parentis et prolis. Parens enim est, qui generando parit, et proles, qui generando profertur. Est tantum una simplex relatio, qua persona una dicitur parens et pater, et alia proles et filius, sed haec suas proprias difficultates habebunt inferius.

| Et ad hunc autem modum relationis reducuntur relationes personales personarum, quae sunt personarum constitutivae in Deo; quae sunt relationes reales, quia respiciunt actiones distinctivas, et sunt rationes distinguendi personas in natura divina ex natura rei, non per opus intellectus apprehendentis.

Reducuntur etiam ad ipsum omnes relationes personarum essentielles quae non sunt constitutivae personarum, sed relativae earum, non ex natura rei secundum aliquas actiones personales, sed per intellectum apprehendentem et personam conferentem per illud quod videt in eis super quod fundantur, ut sunt identitas, similitudo, et aequalitas, unde et dicuntur relationes non reales, sed rationis tantum. Sed de omnibus his etiam inferius est perscrutandum, et etiam perscrutatum est multum in quadam quaestione de Quolibet.

| <AD ARGUMENTA>

Per hoc patet ad primum, quod bene verum est quod «potentia significat ad aliquid, sicut et hoc nomen principium», sed secundum relationem rationis et secundum dici, non secundum rem et secundum esse, nisi per aliquod adiunctum ad relationem secundum esse contrahitur, sicut cum dicitur potentia generandi.

| Ad secundum, quod «potentia est ad aliquid, non autem materia», dicendum quod verum est, non relatione secundum rem, sed secundum rationem, ut dictum est. Materia enim in quantum est nomen substantiae, suo nomine non importat rationem respectus, sicut potentia facit, ut dictum est. Et tamen potentia nihil re aliud est ab essentia materiae, quia ipsa ex se et id quod est, est in potentia ad patiendum, non per

aliquid additum, sicut divina essentia ad agendum. Unde non intendit ibi COMMENTATOR ostendere potentiam re esse diversam a materia, sed positione solum, quam rationem amittit cum est actu sub ipsa. Ex quo format secundam rationem ad probandum quod materia non est sua potentia, quia adveniente forma, potentia corrumpitur, materia autem manet.

I ARTICULUS XXXVI

DE POTENTIA INTELLECTIVA DEI, QUAE EST INTELLECTUS

Viso de potentia Dei in generali, sequitur in speciali de potentia eius intellectiva, quae intellectus dicitur. Et circa hoc inquirenda sunt septem. Primum, utrum intellectus sit in Deo. Secundum, utrum potentia sit in ipso. Tertium, utrum sit potentia activa vel passiva in ipso. Quartum, utrum speculativa vel practica. Quintum, utrum naturalis vel rationalis. Sextum, utrum sit compositivus vel divisivus. Septimum, utrum sit discursivus.

I QUAESTIO I

UTRUM INTELLECTUS SIT IN DEO

Circa primum arguitur, quod in Deo non debet dici esse intellectus.

Primo | sic. Quanto ratio alicuius est perfectior, tanto prior, et si non in eodem, saltem in alio, quia omne minus perfectum habet reduci ad perfectius tamquam ad suum principium. Propter quod reprehendit PHILOSOPHUS, XII^o Metaphysicae, illos qui dixerunt quod principia sunt im-|perfectissima. Perfectior autem est ratio actus intelligendi quam intellectus, quia non est intellectus perfectus nisi per suum actum intelligendi; ergo simpliciter prior est actus intelligendi quam quicumque intellectus, et hoc, si non in eodem, tamen in alio. Si ergo in

Deo esset ponere intellectum, prior esset in ipso | actus intelligendi quam eius intellectus, vel in alio. Utrumque est impossibile, quia in eodem necessario intellectus praecedat actum intelligendi, et non potest actus intelligendi praecedere divinum intellectum in alio. Ergo etc.

Secundo sic. Non est intellectus in aliquo nisi ut actu perfectiori perficiatur quam sit ille quem habet, non ex ratione intellectus, sicut patet in homine, cui datus est intellectus ut perficiatur actu intelligendi, qui est perfectior quam actus sentiendi vel essendi simpliciter quem habet, non ex ratione intellectus. Sed Deus actu perfectiori perfici non potest, qui est actus primus, qui est actus essendi purus subsistens, quia in quantum talis, habet in se omnis perfectionis rationem, ut habitum est supra. Ergo etc.

In contrarium est, quoniam quod melius est esse ipsum quam non ipsum, Deo attribuendum est. Habere autem intellectum melius est quam non habere, ut | patet in omnibus aliis a Deo. | Ergo etc.

| <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc, quod de natura et ratione materiae est, quod est impeditivum cognitionis.

Unde et dicit PHILOSOPHUS in II^o De anima, quod «*plantae cognitionem non habent* propter suam materialitatem», quia scilicet, et si habent aliquam virtutem animae, tamen habent eam omnino impressam materiae, ita quod non percipiunt obiectum nisi sub esse omnino materiali, non abstracto aliquo modo a materia, quod requiritur ad rationem infimam cognoscendi.

Unde, secundum quod aliqua minus sunt materialia, et habent obiectum minus materiale, tanto sunt magis cognoscitiva. Propter quod sensus est cognitivus in infimo gradu cognoscendi, quia scilicet receptivus est specierum materialium sine materia. In organo tamen materiali, unus tamen minus materialiter et magis cognitivus est quam alter, quod non oportet hic exponere.

Et quod post sensum magis est separatum a materia, etiam sub esse adhuc minus materiali speciem recipit, ut intellectus, quem tanto magis necesse est ponere in re, quanto magis ipsa est immaterialis. Esse enim separatum a materia est causa, quare est aliquid intellectivum aut aliquid intelligibile secundum actum, quemadmodum e contra materia impedit quod aliquid sit intellectivum seu actu intellectivum, iuxta illud quod dicit PHILOSOPHUS, III^o De anima, «*In his quae sunt sine materia, idem intellectus et quod intelligitur*», quia scilicet illa separatio a materia est ratio quare intellectivum est intellectivum, et quare intelligibile secundum actum est intellectum. Quare, cum Deus sit talis forma pura expers omnino materiae, ut habitum est supra, et per se est species et forma omnium rerum, eo quod in sua essentia omnium continet perfectiones, ut habebitur infra, idcirco simpliciter est dicendum quod in Deo est intellectus, et quod ipse sit substantia intellectualis cognitiva intellectualiter.

<AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod «perfectius semper est | prius vel in eodem vel in alio», dicendum quod verum est quando illud quod habet rationem perfectioris, et quod habet rationem imperfectionis, in eodem distare possunt ab invicem et differunt re vel intentione, secundum quod contingit quando est primo in potentia, et deinde vadit de potentia in actum. Non autem est verum, ubi omnino re et intentione unum est id ipsum quod alterum, et differunt sola ratione, sicut contingit in attributis Deo. Semper enim ratio incompleti praecedat rationem completi quando sunt circa idem. Et sic secundum rationem intelligendi necessario intellectus divinus praecedat actum intelligendi, quia | non habet esse nisi ex intellectu.

Ad secundum, quod «intellectus non est ponendus in aliquo, nisi propter actum perfectiorem quam sit actus praecedens ante intellectum», dicendum quod verum est ubi actus ab invicem differunt re vel intentione. In talibus enim semper est perfectior posterior, quia aliquid addit super priorem. Non autem est verum quando differunt sola ratione: tunc | enim id quod unicum est, ratio distinguit, et de eodem simplici quod omnium in se | perfectionum rationes habet, plures et varios sibi conceptus format. Unde esse in Deo, a quo essentia dicitur, est primus conceptus de eo, et perfectissimus et infinitissimus et sibi propriissimus, quia continet infinitum pelagus omnium eorum quae

Deo conveniunt. Propter quod esse est actus divinus perfectissimus, continens in se omnes alios, ut intelligere et velle, et omnes alios qui sub eis continentur, sicut quod dicitur essentia, est ratio subsistendi perfectissima, continens in se omnes alias, ut quod I sit intellectus aut voluntas, sive intellectivus et volitivus, et omnes alias quae sub istis continentur. Sicut igitur intelligere est quidam actus specialis in Deo, contentus sub esse, quia sub esse determinatum modum essendi, pertinentem ad determinatam nobilitatem in agendo, dicit, sic intellectus, I vel intellectivum, in Deo est quaedam ratio subsistendi specialis in Deo, contenta sub essentia, dicens determinatum modum subsistendi, pertinentem ad determinatam nobilitatem in subsistendo. Propter quod in divina essentia oportet ponere rationem intellectus, ut dictum est.

I QUAESTIO 2

UTRUM INTELLECTUS POTENTIA SIT IN DEO

Circa secundum arguitur, quod intellectus non sit potentia in Deo.

Primo sic. Quod est potentia, non manet in re cum actu qui ei respondet, dicente AVERROE, super I^{um} Physicorum, «*Materia non est potentia*», quia materia manet, adveniente forma, potentia autem ad formam non manet. Intellectus autem semper manet in Deo cum omni actu qui est in ipso, ut patet. Ergo etc.

Secundo sic. Quod transfertur a creatura in Deum, et dicit omnino absolutum in creatura, dicit omnino absolutum in Deo, ut patet inducendo in singulis. Intellectus a creatura intellectuali transfertur in Deum, et in illa significat aliquid absolutum, quia differentiam eius substantialem; ergo et in Deo significat substantiam omnino absolutam. Potentia

autem, ut supra habitum est, significat substantiam sub ratione cuiusdam respectus. Ergo etc.

I Tertio sic. Intelligere in Deo comparatur ad intellectum, sicut esse ad essentiam. Sed essentia in Deo nullo modo I dicitur esse I potentia ad esse, quia omnino absolutum quid est, I et sequitur rationem esse, ut dictum est supra. Potentia autem debet praecedere rationem eius ad quod est; ergo nullo modo intellectus in Deo se habet ut potentia respectu intelligere. Sed non est ut potentia respectu alterius in eo, nec I est potentia nisi ex respectu, ut dictum est. Ergo etc.

Contra. Quod dicit ordinem substantiae ad actum aliquem, ut eius principium, potentia est, ut patet ex natura potentiae, secundum supra determinata. Intellectus in Deo dicit ordinem divinae substantiae ad actum intelligendi; non enim est intellectus in aliquo nisi ut intelligat, sicut neque sensus nisi ut sentiat. Ergo etc.

I <SOLUTIO>

Dicendum quod, licet in Deo non cadant universale et particulare, ut infra videbitur, tamen bene cadunt in eius attributis ratio universalis et particularis, secundum rationem magis communis et indeterminati, et minus communis et magis determinati. Unde, sicut potentia simpliciter dicitur esse in Deo ex relatione divinae essentiae ad actum simpliciter qui ei competit, sic ad determinatum actum dicenda est potentia determinata esse in Deo, quasi contenta sub potentia divina simpliciter dicta. Quare, cum intelligere in Deo sit qui-dam determinatus actus qui ei competit, ut infra videbitur, erit ergo aliqua determinata potentia in Deo

quae respondet ei, quae non significatur nisi nomine intellectus. Propter quod simpliciter concedendum est quod intellectus in Deo sit potentia quaedam.

I <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod «potentia non manet simul cum actu, sicut facit intellectus Dei», dicendum quod e contrario aliquorum opinio fuit, quod potentia non esset nisi simul cum actu; quam reprobatur PHILOSOPHUS, IX^o Metaphysicae, probando quod in eodem quandoque potentia praecedit actum, quia aliter non aedificantem in actu, impossibile esset aedificare, quia secundum illos non habet potentiam aedificandi. Et per eandem rationem suam potest probari quod potentia necessario est simul cum actu; aliter enim aedificatorem, cum actu aedificaret, impossibile esset aedificare, quia non haberet potentiam aedificandi. Unde vult alibi, quod ad necessarium sequitur possibile.

Oportet ergo distinguere de potentia, dicendo quod est quaedam potentia, quae de se nata est, esse sine actu et tempore praecedere actum, et est alia potentia, quae non est nata esse nisi simul cum actu et idem cum ipso. I Quod considerandum est hoc modo. Quoniam potentia aut dicit aptitudinem solam in subiecto ad actum, aut aptitudinem cum privatione actus, qua potentia contrarietatem habet ad actum, potentia primo modo est illa quae sequitur ad necessarium et non est nisi cum actu, immo ipse actus. Et talis potentia solummodo est illa quae est

in Deo et in omnibus aeternis, secundum PHILOSOPHUM, prout dicit, III^o Physicorum: «*Contingere ab esse nihil differt in perpetuis*». Ubi dicit COMMENTATOR, «*Plene in rebus aeternis, quas non continet tempus, est necessarium*».

Potentia secundo modo est illa, quae a PHILOSOPHO proprie appellatur potentia, et est actui contraria; quam negat esse in | aeternis, secundum quod dicit, IX^o Metaphysicae, «*Nihil aeternum est | in potentia*», sed solum ponit eam | «*in generabilibus et corruptibilibus*», quia est eadem contrariorum, ut dicit in eodem, IX^o. Et ista potentia, ratione contrarietatis quam habet ad actum, propter privationem quam includit, non manet cum actu, quamquam ratione eius, quod dicit, aptitudinis, manet. Unde de tali | potentia, propter rationem contrarietatis ad actum quam importat, solummodo loquitur AVERROES cum dicit quod «*materia non est potentia*», quia manet cum forma, potentia vero non. Et sic non valet ad propositum de potentia in Deo, quia illa est alia ratio potentiae, ut dictum est.

| Ad secundum, quod «*intellectus in creaturis a quibus transfertur, significat absolutum, quia differentiam rei substantialem*», dicendum quod illud idem, quod in rebus est prin-|cipium essendi, est et princi-
pium operandi actionem rei essentialem, | quae propria est ei ratione suae speciei. Et ideo, licet absolutum quid omnino dicat intellectus in creaturis in quantum est principium essendi, tamen relatum quid ad actum dicit, et habet rationem potentiae, in quantum est principium

operandi. Et tunc dicendum quod intellectus non transfertur in Deum a creaturis, in quantum est principium essendi. Hoc enim est impossibile, quia prima ratio considerata in Deo est ratio esse, praecedens etiam rationem essentiae. Sed transfertur in ipsum, in quantum est principium intellectualis operationis, sive sit idem re, ut differentia substantialis est principium actionis, sive aliud, secundum quod potentias animae quidam esse substantias, quidam vero accidentia dicunt. Et sic intellectus solummodo transfertur in Deum ut habet rationem potentiae. Et sic intellectus in Deo non dicit nisi rationem potentiae cuiusdam.

¶ Ad tertium, quod «intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam», dicendum quod verum est quoad naturam rei: sicut enim esse in Deo est ipsa essentia eius, sic intelligere est ipse intellectus. Quoad rationem vero ¶ intelligendi multum differt, quoniam ratio primi conceptus in Deo debet esse ratio actus perfecti ut agere, non potentiae vel habitus, quoniam actus simpliciter praecedit habitum et potentiam, et si in aliquo potentia vel habitus praecedit actum, oportet illud reduci ad aliquid prius quod est in actu, secundum artem PHILOSOPHI, IX^o Metaphysicae, «*Actus enim simpliciter prius est potentia*», et eo quod est in habitu. Et ideo in eo quod est simpliciter primum omnium, debet ratio actus perfecti esse prima ratio conceptus in eo. Propter quod saepe dictum est supra, quod in Deo prima conceptio est esse, et quod non dicitur essentia nisi ab esse, et non e converso. Prior enim secundum rationem intelligendi debet intelligi in ipso ratio esse, quam essentiae. Non enim esse est in ipso tamquam actus essentiae alicuius habitae in

ipso, sed ipse est purum esse, et eo | quod est esse, dicitur esse. E converso autem contingit in creaturis, quod ratio essentiae prius intelligitur in eis quam ratio esse actualis. Propter quod Deus dicitur esse essentia, sed non habere essentiam; creatura dicitur proprie habere | essentiam; secundum quod haec omnia patent ex supra determinatis. Et similiter est de vivere et vita: vivere enim ad rationem essendi pertinet et vita ad rationem essentiae, ut patet ex supra determinatis. Unde in Deo essentia et vita actum nominant qui est agere, licet in habitu, ut cursus actum currendi. Non autem nominant aliquam naturam substitutam ipsi actui qui est agere, sicut | nec cursus aliquid substractum ei quod est currere. Sed in creaturis essentia nominat aliquid substratum actui essendi, vita autem nominat ipsum actum vivendi, ut habitum est supra.

Propter quod in Deo vita pertinet ad essentiam, et secundum rationem intelligendi sequuntur esse et vivere; et bene dicitur quod vita est essentia, sicut quod vivere est esse. In creatura autem vita non pertinet ad essentiam, et praecedit ratio essentiae rationem esse et vivere, quia habet hoc participando ab alio. Ratio autem vitae sequitur | rationem esse, et est actus ipse qui est vivere. Unde non bene dicitur in creatura quod essentia est vita, ut habitum est supra.

Et sic patet quod in Deo prima ratio est esse, secunda autem est essentia, tertia vero est vivere, quarta autem est vita, et dicunt in Deo actum primum scilicet 'esse et vivere' per modum agere, 'essentia et vita' per modum habitus. Et se habent vivere et vita per modum informantis esse et essentiam. Propter quod esse et essentia quodam modo

dicunt aliquid tamquam in potentia ad vivere et vitam, sicut confusum ad determinatum, non autem tamquam subiectum ad receptum, vel vis elicitiva ad actum. Ceterorum autem omnium rationes quae considerantur in Deo, sequuntur rationes istorum quattuor, et pertinent quasi ad actus secundos, ad quos ipsa divina essentia vel vita se habet ut potentia; et hoc si sint actus ut habitus, sicut scientia, bonitas, et huiusmodi, ut potentia receptiva; si vero sint actus ut agere, sicut intelligere, velle, ut potentia elicitiva; quae ratio significatur nomine intellectus et voluntatis, in quibus habent esse scientia et bonitas | sicut habitus. Essentia enim divina, ut vita quaedam est, est principium se ipsum movendi et ponendi in actum intelligendi et volendi.

Et sic essentia, immo vita et essentia ut habet rationem vitae, habet rationem intellectus et voluntatis, quae sunt principia omnium divinorum actuum, mediantibus scientia et bonitate, quae sunt tamquam habitus in eis.

| Dicendum ergo ad obiectum, quod multum differenter comparatur in Deo intelligere ad intellectum, quam esse ad essentiam. Esse enim comparatur ad essentiam tamquam intentio perfectionis primae, quae in Deo non habet rationem alicuius principii elicitivi vel receptivi, et ita non respicit in Deo aliquid praecedens ut in potentia ad ipsum, neque etiam ipsam essentiam, quia ratio eius, ut dictum est, praecedit rationem essentiae. Intelligere vero comparatur ad intellectum tamquam ratio perfectionis secundariae, quae habet divinam essentiam ut principium elicitivum, in quantum significatur nomine intellectus. Et non significat in Deo intellectus actum intelligendi, sed principium | elicitivum eius, praecedens secundum rationem | intelligendi, sicut essentia actum essendi, sequens eum secundum rationem intelligendi, non aliquo modo principium eius. Et ideo intellectus in Deo est potentia respectu intelligere, non autem essentia respectu esse.

I QUAESTIO 3

UTRUM INTELLECTUS IN DEO SIT POTENTIA PASSIVA

Circa tertium arguitur, quod intellectus in Deo non sit potentia passiva.

Primo sic. Potentia passiva non vadit ad actum nisi per alicuius informationem, qua fit res in actu aliquo, ut habitu, respectu cuius per se est potentia passiva, ut dictum est supra. Quod non competit potentiae intellectivae, quia non perficitur nisi per actum qui est intelligere, qui est actus egrediens a potentia, cuiusmodi non est nisi activa in Deo. Ergo etc.

Secundo sic. Intellectus in Deo non est nisi ad intelligere. Intelligere autem in ipso est esse, ut infra I videbitur. Ad esse autem in Deo non est aliqua potentia passiva, quia «*actus simpliciter prius est potentia*», secundum PHILOSOPHUM, IX^o Metaphysicae. Et 'simpliciter prius' in Deo est prius. Ergo etc.

Tertio sic. Principium I elicativum actus est potentia activa, non passiva. Intellectus in Deo est huiusmodi, ut dictum est iam supra. Ergo etc.

Contra. Potentia quae vadit in actum quasi per obiectum, passiva est. Et intellectus est potentia quae vadit in actum per intelligibile quasi per obiectum. Ergo etc.

I <SOLUTIO>

Dicendum est quod potentia intellectiva sive intellectus, in quantum potentia est in creaturis secundum rem, et in Deo secundum rationem

intelligendi, est in potentia ut materia, secundum COMMENTATOREM de intellectu nostro, super III^{um} De anima. Et non est principium sufficiens operationis intellectualis, quia nihil agit nisi secundum quod est in actu.

Reducitur autem potentia intellectus ad actum per obiectum intelligibile, quod, in quantum habet esse in vi memorativa, agit in intellectivam potentiam, eliciendo ex ea actum intelligendi, quo concipit in se ipsum intelligibile ut actum et perfectionem suam, ex quo et ipso intellectu fit unum compositum, sicut ex cognoscente et cognito, secundum COMMENTATOREM, super III^{um} De anima, non sicut ex materia et forma, ut iamdudum exposuimus in quadam quaestione de Quolibet.

Et ideo, in quantum intellectus stat in ista actione simplicis intelligentiae, intellectus potentia passiva est sicut sensus, et intelligere pati quoddam sicut sentire, secundum rem in creatura, secundum rationem in Deo.

I Sed hic non stat operatio intellectus, sicut sensus, I quoniam intellectus, postquam informatus est intelligentia simplici et obiecto, I ut dictum est, et per hoc factus est in actu, statim convertit se super suum obiectum, discurrendo per ea quae pertinent ad naturam eius et essentiam, quocumque modo hoc fuerit, comparando ea inter se et ad id cuius sunt, et utrumque ad illa quae sunt extranea ab ipsis, quod fit in nobis intellectu discursivo et colectivo, compositivo et divisivo, investigando de obiecto quid sit vel quid non sit, terminando aliquam

quaestionum doctrinalium. | In quantum ergo intellectus post dictam operationem intelligendi simplicis intelligentiae, secundum quam, ut dictum est, omnino est passivus, extendit se ulterius, negotiando circa obiectum comprehensum simplici intelligentia ad terminandum operatione intelligendi quaestiones doctrinales, non est passivus, sed simpliciter activus, et est intellectus potentia activa, non passiva.

Nec est differentia in hoc de intellectu creato et increato nisi prima differentia, quod alio modo ponuntur potentia passiva et activa in Deo quam in creatura, ut patet ex supra determinatis, et quod intellectus creatus alio actu intelligendi secundum rem intelligit simplici intelligentia et intelligentia collativa, intellectus vero increatus eodem intellectu simplicis intelligentiae secundum rem intelligit et simplicia et composita, ut infra dicetur.

| <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod «potentia intellectiva non vadit in actum per informationem», dicendum quod verum est, per informationem secundum rem, ab aliquo diverso re. Secundum tamen rationem intelligendi non est inconveniens intelligere idem in Deo secundum diversas rationes ut informans et informatum, et sic elicere actum intelligendi. Hoc enim nullo modo facit distantiam potentiae ab actu, immo causat identitatem. Ex hoc enim | quod ratio intelligendi, intellectus, et intelligibile in Deo omnino sunt idem re, sequitur | potius quod intelligere sit idem re cum intelligente, ut infra videbitur.

I Ad secundum, quod «intelligere in Deo est esse, ipsi autem esse non respondet potentia passiva», dicendum quod in Deo intelligere est ipsum esse, non sicut ratio quaedam essendi, sicut est vivere, iuxta hoc quod supra determinatum est, sed sicut quidam actus vitae procedens ab essentia vivente. Unde maior est ratio differentiae in Deo ipsius intelligere ab esse, quam ipsius vivere quemadmodum est in creaturis. In creaturis enim vivere et esse non possunt amplius differre quam secundum intentionem, sicut indeterminatum et determinatum, quod addit intentionem determinantem, non dico ex se, sed ex natura in qua recipitur: I aliter enim ens esset genus. Esse enim indeterminatum quid est; vivere autem determinatum modum essendi dicit; determinatum, dico, propter illud in quo esse recipitur.

Esse autem, et intelligere, et quaelibet operatio alia substantiae viventis, inter se differunt re. Unde, ut dictum est, in Deo ad rationem esse solummodo pertinent tamquam primae intentiones in ipso, esse, essentia, vivere, et vita, et sequuntur circa essentiam ipsam, ut vita est, aliae rationes omnes attributorum et eorum quae in Deo considerantur, vel tamquam actus et operationes essentiae viventis, vel tamquam principia eorum aut fines sive emanationes procedentes ab ipsis.

Et I cum I intelligere secundum rationem intelligendi sit primus actus divinus et naturalis, ut infra patebit, post alias quattuor rationes essendi sequuntur immediate rationes ordinantes, et quasi disponentes ad actum intelligendi, ut sunt intelligibile et intellectus, quorum utrumque dicit rationem potentiae et respectus ad alterum, sicut sensibile ad sensum, et e converso. Unde habent ad invicem correspondentiam, in quantum sensus est quodam modo sensibilia, et intellectus I intelligibilia. «Si

enim sensus fuerit sentiens in potentia, et sensibile erit sensatum in potentia, et si fuerit in actu, sensatum erit in actu. Et similiter est de intellectu cum intellectu, et hoc quoad differentiam quam recipiunt in creaturis», ut dicit COMMENTATOR super illud IIIⁱ De anima. Secantur scientiae quemadmodum et res. In Deo autem semper est in actu utrumque, scilicet intellectus et intelligibile; I est tamen intelligere quasi tertium post rationem intelligibilis, et intellectus. Et est ratio intelligibilis prima post dictas rationes essendi, quasi ratio veri, movens intellectum ut fiat actu intelligens. Deinde ratio intellectus. Tertio, ratio actus intelligendi. Quarto, ratio notitiae sive scientiae quae consistit in actu intelligendi, secundum quod iuxta hoc procedit ordo disputationis nostrae de istis. Quamquam ergo idem sint in Deo secundum rem intelligere et esse, propter tamen diversas rationes eorum, secundum quod dictum est, potest se habere aliquid in Deo ut potentia elicitive respectu intelligere, cuiusmodi est intellectus, non autem respectu esse.

I Ad tertium, dicendum quod verum est de eo quod est «principium elicitivum» ex I se, quale non est intellectus, quia non elicit actum nisi motus ab intelligibili.

I QUAESTIO 4

UTRUM INTELLECTUS IN DEO SIT POTENTIA SPECULATIVA VEL PRACTICA

Circa quartum arguitur, quod intellectus in Deo sit practicus.

Primo sic. Intellectus ille est practicus, qui est principium operationis et rerum causativus, sicut patet de intellectu artificis ut artifex est. Intellectus Dei est huiusmodi, ut infra videbitur. Ergo etc.

Secundo sic. Intellectus ille practicus est, qui considerat operanda, secundum PHILOSOPHUM, VI^o Ethicorum et II^o Metaphysicae. Intellectus Dei est huiusmodi, quia intellectu suo novit quaecumque ipse facturus est. Ergo etc.

Tertio sic. Intellectus qui intendit regimini et providentiae aliorum, practicus est in quantum huiusmodi, sicut patet de intellectu rectoris in civitate. Intellectus Dei est huiusmodi: est enim in universo sicut princeps in civitate. Ergo etc.

In contrarium est, quoniam nihil est Deo attribuendum nisi quod simpliciter et in omnibus nobilius et dignius est, ut patet ex supra determinatis. Sed simpliciter et absolute in omnibus nobilior et dignior est intellectus speculativus quam practicus, sicut scientia speculativa quam practica, ut habitum est supra. Ergo etc.

| <SOLUTIO>

Hic oportet considerare, quid faciat quod intellectus aliquis in nobis dicatur esse practicus, et quid, quod speculativus, ut ab eis quae in nostro intellectu experimur, ad cognitionem divini intellectus ascendamus.

Est igitur intelligendum quod secundum PHILOSOPHUM, VI^o | Ethicorum, intellectus speculativus et practicus diversae particulae animae sunt in nobis. Quarum diversitatem declarat ex tribus: et ex parte obiectorum, et ex parte modi cognoscendi, et ex parte finis. Ex parte

obiectorum, quoniam, ut dicit, «speculativo intellectu *speculamur talia entia, quorum principia non contingit aliter se habere*. Practico autem *speculamur contingentia* possibilia aliter se habere. *Ad ea autem quae sunt altera genere, est animae particularum alterum genere*». Ex parte modi cognoscendi, quia, ut dicit, «speculativus cognoscit modo *scientifico*; practicus vero modo *consiliativo*». Ex parte finis, quoniam ut expressius dicit III^o De anima, «Practicus *intellectus* | *differt a speculativo, fine*». «*Finis enim speculativi*», ut dicit, II^o Metaphysicae, «*est veritatis cognitio, practici vero actus vel operatio*».

| Nunc autem clarum est, quod in Deo ex parte cognitorum non potest distingui intellectus duplex, respectu aliquorum scilicet speculativus, et respectu aliorum practicus, quia non intelligit nisi se ipsum, et si intelligit aliud a se, hoc non est nisi intelligendo se, ut infra videbitur. Se ipsum autem non intelligit nisi intellectu pure speculativo, quia non est nisi verum cognoscibile et bonum amabile, quod in quantum huiusmodi, pertinet ad cognitionem intellectus speculativi, nullo autem modo bonum operabile, quod proprie pertinet ad cognitionem intellectus | practici.

Similiter neque ex parte modi cognoscendi et intelligendi, quia cognitio eius non est accepta a rebus, | neque secundum condiciones rerum, quia non cognoscit eas nisi cognoscendo se, et ideo eo modo quo intelligit et cognoscit se cognitione necessaria, non contingibili et alia

a se. Unde COMMENTATOR, III^o Ethicorum, excludendo modum cognitionis intellectus practici qui est in nobis, secundum conditionem rei cognitae a Deo, qui non cognoscit res nisi secundum conditionem suam, dicit | *«Quoniam altera specie pars animae circa necessariorum cognitionem negotians, et altera circa ea quae contingentium, non oportet. Cognitio enim cognitis assimilatur. Qualiter utique erit necessaria contingentium cognitio vel contingens necessariorum, — secundum veridicam enim rationem, ut habet secundum modum suum res —, oportet cognoscere ipsam»*. Et hoc verum est de nobis, quia notitiam capimus a rebus. Unde de cognitione Dei, quia non capit eam a rebus, continuo subdit: *«Apud Deum dicimus nihil esse futurum neque contingens, ut cognitione ipsius secundum nunc existente et necessaria»*. Ecce quod non est alia cognitio Deo de contingentibus, quam nobis de necessariis, quae procul dubio non nisi speculativa est.

| Similiter idem patet ex parte finis, maxime in quantum intellectus eius ordinatur ad intelligendum se ipsum, quia, ut dictum est, non est ipse bonum operabile, sed speculabile tantum.

Idem etiam patet in quantum ordinatur ad cognoscibilia alia a se, etiam operabilia, eo quod intellectus aliquis, ad hoc quod sit vere practicus, ipse non solum considerat operanda, sed etiam determinat opus tamquam finem cognitionis suae, ut quia aliquid sit agendum, vel non, ita quod illa determinatio qua sic determinat, conveniat ei ex se absolute et immediate ante | omnem actionem voluntatis circa illud, quia voluntas sequitur huiusmodi intellectus determinationem tamquam id

cuius est exsequi opus. Nunc autem ita est, quod circa naturas et essentias Dei intellectus est potentia pure naturalis, nullo modo sic libera ut possit non intelligere quae intelligit vel intelligere quae non intelligit; immo necesse est eam et intelligere quaecumque intelligit, et omnia intelligibilia incomplexa intelligere. Igitur quaecumque Dei intellectus intelligit, ut sunt naturae et quidditates omnium rerum quae sunt aliquid per essentiam, et ea quae in eis sunt, et hoc non solum quoad species, sed etiam quoad infinita individua sub ipsis speciebus, nihil omnino determinat de agendis, ita quod, si aliquid agendum determinaret, illud naturali necessitate determinaret, ita quod nullo modo posset illud non determinare, quia intellectus eius non est consiliativus aut inquisitivus, unde, si Deus intellectu suo tamquam practico determinasset ab aeterno mundum aliquando faciendum, de necessitate fuisset factus iuxta eius determinationem, maxime si sola intelligentia in ipso fuisset causa rerum, ut posuerunt quidam philosophi, secundum quod declarandum est loquendo de creaturis. Si enim non fuisset de necessitate facturus ipsum iuxta intellectus determinationem, hoc non potuit esse nisi propter voluntatem liberam voluntatem exsequi quod intellectus faciendum determinavit, ut sic intelligentia Dei per se non esset necessaria causa factionis, sed cum voluntate. Et tunc aut voluntas ipsa de necessitate consecuta est determinationem eius, et sic absoluta necessitate fierent omnia a Dei intellectu et voluntate, ut dicebant philosophi, aut voluntas non de necessitate consecuta est determinationem intellectus. Quod si sic, tunc voluntas Dei etsi numquam fuit, potuit tamen quantum est de se, fuisse contraria determinationi intellectus, et non fuisse exsecuta in

opus quod intellectus determinasset agendum, quod omnino impossibile est ponere in Deo.

¶ Scientia igitur vel intellectus Dei non determinat opus, neque sententiat aliquid de faciendo vel non faciendo; immo quantum est de se, aequaliter se habet ab aeterno ad ea quae Deus numquam erat factururus, et ad ea quae aliquando erat factururus, non magis unum eorum intelligendo quam alterum, nec magis determinando debere fieri vel non fieri aliquando in actu unum eorum quam alterum. Hoc enim determinat in ipso sola et mera voluntas, nec aliter intelligit operanda quam non operanda. Immo nihil considerat sub ratione qua operandum, sed ratione qua quid est in essentia et natura sua, considerat quidquid considerat, ¶ et se habet ¶ ad modum intellectus nostri, ¶ qui est simplicium intelligentia absque compositione et divisione, ut infra dicetur. Intellectus ergo Dei non est operandorum ut operandorum, et omnino nullum opus faciendum determinat, sed quod in ipso opus determinat, est sola et libera eius voluntas. Nullus autem intellectus qui vere practicus est, indifferenter se habet ad omnia quae novit, non considerando operanda ut operanda, neque determinando opus circa facienda et non facienda. Immo, ¶ si practicus, considerat operanda ut operanda, et determinat quid faciendum et non faciendum, et quia faciendum vel non faciendum, secundum quod penes hoc innuit PHILOSOPHUS differentiam inter intellectum speculativum et practicum, dicens in III^o, De anima, ¶ quod

«*rationativa intelligentia et id quod speculativum est in anima, nihil intelligit de agibili et actuali*». Ubi dicit COMMENTATOR, «*id est, pars speculativa nihil considerat de rebus operativis*». Et propter hoc, ut dicit PHILOSOPHUS, «*nihil dicit de fugiendo vel non fugiendo, et ideo non est causa motus per locum, sed intellectus practicus qui speculativus est de huiusmodi, de operandis vel non operandis multoties intelligit timendum aut laetum, et non praecipit fugere aut imitari*», et sic ex ista prima operatione sua non causat motum. Et quod amplius est, cum huiusmodi intellectus a sua speculatione practica iam dicta extendat se per intelligentiam ad id quod operandum est, et dicat atque determinet quia aliquid fugiendum est aut imitandum, quod est eius opus secundum et completivum, non adhuc fit motus, | quia voluntas bene agit secundum desiderium contra intellectus determinationem, ut patet in <in>continente, tamquam alterius potentiae, ut voluntatis scilicet et appetitus sit agere secundum scientiam, et non ipsius scientiae practicae.

| Quantum ergo est ex parte finis, intellectus Dei in sola speculatione et cognitione veritatis consistit, et opus, in quantum non considerat, neque determinat, licet omnia intelligat sub ratione eius quod quid est, et fienda et non fienda, et quae malum est fieri, et quae bonum et quae melius, et universaliter omnia quae fiunt actione cuiuscumque agentis, vel naturalis vel voluntarii. Aliter ergo intellectus in Deo se habet ad opus quod extra fit immediate ab ipso, et ille intellectus in nobis, qui

vere practicus. In nobis enim, ut iam dictum est, et dicit COMMENTATOR, VI^o Ethicorum, opus determinat intellectus practicus, et indicat quid agendum et quid non, ponens mensuram fugis et electionibus; voluntas autem sive appetitus est sicut minister libere | exsequens. In Deo autem intellectus nihil per se operandum vel non operandum, vel fugiendum vel eligendum, determinat, sed solum speculative, puta quidquid | possibile est fieri vel non fieri, intelligit, sine omni determinatione de fiendo vel non fiendo, fugiendo vel eligendo; sed Deus mera voluntate sua operandum vel non operandum determinat, ut amplius exponi debet loquendo de creaturis. Practicus igitur intellectus est causa prima et principium operum, tamquam propter quam ipsa fiunt, quia determinat agenda et ut agenda speculatur, et voluntas est principium secundarium exsequens determinatum. In Deo autem intellectus nullo modo est primum principium operandorum ut causa propter quam fiunt, quia non praestituit vel praedeterminat operanda, sed solum est causa sine qua non, quia voluntas non potest determinare nisi quoquo modo cognita, et sic ipsa voluntas est per se et prima et immediata causa et ratio omnium operum quae extra fiunt a Deo circa creaturas. Quare, cum hoc secundum sit principale in practico intellectu, ut practicus est, quod praestituat et praedeterminet opus, priusquam voluntas ipsum

exsequatur, non solum quod considerat operanda ut operanda, et hoc tamquam finem | intellectus, hoc autem nullo modo facit divinus intellectus, ut visum est, nec respicit ipsas res tamquam finem suum nullo modo, ut infra videbitur.

Absolute igitur dicendum quod divinus intellectus pure speculativus est, et nullo modo practicus, ita quod non amplius habet practicam scientiam de eis quae fecit vel facturus est, quam de eis quae nec fecit nec facturus est, et sic aequae speculativam scientiam habet de operandis sicut de non operandis. Unde intellectus divinus, licet bene intelligit circa operanda, quid sit melius et quid dignius, et quid minus bonum et minus dignum fieri, quia tamen non determinat per se, etiam in eis quae ipse Deus operaturus est, quia operandum sit, nec hoc ipse praestituit neque considerat sub | ratione operandi, | sed solum sub ratione eius quod quid est, sed solum voluntas. Licet enim voluntas Dei non praestituit nec determinat nisi quod intellectu cognitum est, nullo modo tamen ex hoc intellectus eius debet dici practicus nisi forte per accidens, ad modum quo scientia | pure speculativa per accidens potest dici practica, in quantum scilicet utilis est regimini operis, secundum quod COMMENTATOR, super VI^{um} Ethicorum, assignans differentiam inter intellectum practicum et speculativum ex parte finis, dicit *«Finis motionis scientifici, veritas, et non opus, nisi per accidens, ut cum sit scientia in operibus utilis, ut geometria ad mechanica; motionis autem ratiocinativi non sufficiens invenire verum, sed opus est eligere bonum»*.

I <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod «intellectus Dei est intellectus artificis et rerum | causativus», | dicendum secundum iam dicta, quod non est verum. Licet enim Deus operatur per intellectum, ut operanda praecognoscentem, non tamen ut de aliquo tamquam de operando speculantem, vel quia operandum est, determinantem, sicut dictum est. Unde ideae in Deo non sunt rationes cognitionis practicae, sed pure speculativae. Habet enim aequaliter ideas tam illorum quae numquam est facturus, sicut eorum quae aliquando fecit vel faciet, ut infra declarabitur. Unde non plus habet Deus scientiam practicam de rebus fiendis, immo multo minus, ut statim dicitur, quam aedificator in quantum considerat domum, definiendo quid sit, et ad quem et ad qualem usum valere possit, et dividendo ex quibus et qualibus partibus, et quali modo ordinatis, et ex quali materia fieri possit melior domus. Ista enim consideratio secundum operanda pure speculativa est, quia non considerat ea in quantum operabilia, sed in quantum speculabilia sunt, ordinans ea, non ad finem qui est operatio, sed qui | est cognitio seu speculatio. Non enim respicit opus nisi per accidens, sicut facit geometrica consideratio, ut dictum est, in quam scilicet iuxta speculata in ea, regulari possunt opera mechanica. Sed illa consideratio est pure practica, quae, ut dictum est, considerat operanda ut operanda, et ea determinat esse operanda, quasi applicando per cognitionem formam speculativam ad particularem materiam, non autem resolvendo ipsam in sua prima principia formalia et universalia.

¶ Per hoc patet ad illud, quod arguitur secundo, quod «intellectus Dei considerat operanda». Dicendum quod bene verum est, sed hoc non tamquam operanda et in opus exsequenda, sed solum tamquam speculanda, quemadmodum artifex quandoque speculatur operanda, ut dictum est. Multo tamen amplius consideratio intellectus Dei circa creaturas et operanda est speculativa quam consideratio artificis circa domum.

¶ Ad cuius intellectum sciendum, quod circa scientias est considerare duplicem finem. Unum qui est finis scientiae, alterum vero qui est finis scientis. Finis scientiae est ille propter quem ipsa est; finis scientis est ille quem ipse ex scientia intendit. Finis scientiae duplex est, principalis et non principalis. Principalis est ille ad quem ordinatur per se et ex se. Non principalis, ad quem non ordinatur ex se, sed potest ¶ ordinari ex intentione scientis. Unde finis scientiae non principalis est finis scientiae, quia est finis scientis. Cuius similiter duplex est finis. Unus per se in quantum est sciens, et iste est idem cum fine principali scientiae. Alter vero per accidens, in quantum scilicet ad aliud intendens, quam debet intendere sciens ut sciens. Et iste est duplex: quidam per accidens absolute; quidam accidentaliter per accidens, qui omnino est contra intentionem scientiae, quemadmodum medici finis quandoque est lucrum ex arte medicinae. Similiter finis per accidens absolute duplex est. Unus infra scientiam, quemadmodum quando vult homo scire ethicam, non ut <regat> operationem secundum scita, sed ut solum sciat operanda; alius extra scientiam, quemadmodum mechanicus vult scire geometriam per regimen suae artis.

Est igitur sciendum quod a solo fine scientiae ad quem ipsa est principaliter ut est scientia, dicitur scientia speculativa vel practica, non

autem a fine ad quem est non principaliter, neque a quocumque fine quem circa scientiam intendit sciens, praeter illum quem intendit per se ut est sciens illius scientiae. Unde scientia illa quae per se, ut scientia est, non est nisi ad speculationem et veri cognitionem habendam ex ipsa, illa pure speculativa est, | sicut geometria, etsi manu operans poterit ea uti, et speculatis in ea, ad regimen sui operis, ut mechanicus utitur quandoque speculatis in geometria. Et sic geometria, quae est speculativa simpliciter et per se ratione qua scientia est, quia finis eius per se est speculatio veri, ut in eo | sit status et non applicetur ulterius ad opus, per accidens vero est practica, ratione scilicet scientis, cuius finis intentus in addiscendo eam est regimen operis alterius scientiae, ut forte stereometriae secundum regulas geometriae, super quod fundatur unus modus subalternandi, ut habitum est supra. Scientia vero illa quae per se, ut scientia est, non est nisi ad operationem, et non speculatur verum circa operanda nisi ut sciens secundum ipsum speculatum operetur, illa est pure practica, sicut ethica, quia ipsa, ut dicit PHILOSOPHUS, non est ut sciamus, sed ut boni fiamus, operando scilicet secundum scita, etsi aliquis, non | intendens operari, poterit studere ethicae propter solam veritatis speculationem, et sic ethica, quae est practica simpliciter et per se ratione qua scientia est, | quia finis eius est operatio boni, et non speculatio veri ut in ea sit status, per accidens vero est speculativa, ratione scilicet scientis, cuius finis est principalis in addiscendo eam, ut

stet in speculatione. Et per hunc modum dicta speculatio artificis circa domum est speculativa, et ita per accidens et secundum quid.

Speculatio vero Dei circa operanda simpliciter est speculativa, et non practica nisi per accidens, ut scilicet per voluntatem suam iuxta rationem speculationis operatur speculativa, ad modum quo geometria per accidens est practica, ut dictum est. Et per hunc modum theologia, quam supra determinavimus esse scientiam | simpliciter speculativam, per accidens est practica, in quantum bonus fidelis addiscit eam, ordinando eam in finem caritatis, ut caritas regulet iuxta eius regulas | et documenta. Quae tamen principaliter ex intentione ipsius scientiae non ordinatur ad aliquam operationem aut affectionem, sed ad veri circa supernaturaliter credenda speculationem, ut speculatio hic inchoata per fidem, in futuro, evacuata fide, terminetur, et perficiatur per apertam visionem. Unde theologia, in quantum scientia est pertinens ad intellectum creditorum, supponit perfectionem fidei operantis per dilectionem, ut fides operans per dilectionem potius ordinetur ad theologicam speculationem, cor purgando ut idoneum fiat ad ipsam percipiendam, quam e converso, ut scilicet per speculationem opera dirigantur: ad hoc enim sufficit nuda instructio fidei. Unde | iste est ordo. Primo enim debet homo esse illustratus in credendis per fidem. Secundo perfectus in operandis per caritatem. Et deinde deditus theologicis speculationibus.

Et sicut diversitas dicta secundum speculativum et practicum, secundum iam dictum modum assignanda est circa scientias quae sunt habitus intellectus, similiter et circa intellectus. Ex quo patet quod multo

amplius consideratione divinus intellectus circa o-lperanda est speculativus, quam cuiuscumque artificis vel considerantis artificiatum, in speculando solummodo veritates circa illud. Quod enim artifex speculetur operanda propter solam veri notitiam, hoc omnino accidit ei in quantum artifex est, et est finis considerationis illius scientiae secundum quam verum illud speculatur, non principalis, ut dictum est. Sed quod intellectus divinus speculetur verum circa operanda, in sola notitia veri stando, nihil operandis determinando vel praestituendo, et ita nullum finem ulteriorem ex speculatione illa intendendo, hoc essenziale est ei in quantum est intellectus divinus, et est ille finis principalis suae considerationis, ut iam dictum est.

Unde vanum est, quod quidam distinguunt in proposita quaestione directa ad scientiam Dei, an sit speculativa an practica, quod scientia dicitur «*et speculativa et practica*, vel *ex parte rei scitae*, vel ex parte modi considerandi, vel ex parte finis, et quod scientia dicitur simpliciter speculativa vel practica ex parte finis, secundum quid autem ex parte rei scitae vel modi considerandi; et quod idcirco scientia Dei de se ipso est speculativa tantum, quia ipse solum speculabilis, et nullo modo operabilis est; de omnibus vero aliis non habet scientiam speculativam, vel quoad modum considerandi, sicut artifex de domo, ut dictum est, sed habet practicam», vel quoad rem consideratam tantum, et- si non considerationis simul, et hoc quoad illa quae ipse disposuit se esse facturum, vel quoad rem consideratam tantum, et hoc quoad illa quae non disposuit unquam se esse facturum.

Patet enim ex iam dictis, quod non distinguuntur intellectus practicus et speculativus ex parte obiectorum sive intellectorum, quia iste est speculandorum tantum, ille vero operandorum, sed quia hic est eorum, quorum principia non contingit aliter se habere, ille vero eorum, quorum principia contingit aliter se habere. Unde quaecumque non contingit aliter se habere ut cadunt in consideratione intellectus, consideratio illorum speculativa est scientia speculativa et | intellectu speculativo; talia | sunt operanda omnia, | in quantum cadunt in eius intellectu, ut dictum est et amplius patebit infra. Ex par-te ergo scitorum in quantum operanda vel non operanda, non dicitur scientia practica vel speculativa, neque intellectus speculativus vel practicus, nisi quia illa non contingit aliter se habere, ut cadunt in consideratione intellectus, ista autem contingit.

Similiter patet, quod non distinguuntur intellectus speculativus et practicus, et per consequens neque scientia speculativa et practica, ex parte modi considerandi, quia ille considerat stando in speculatione, iste vero ulterius procedit applicando ad opus, sed quia ille, quod speculatur, modo scientifico speculatur, ille vero modo consiliativo. Unde consideratio illa quae fit modo scientifico, est speculativa, et intellectus sic considerans, | speculativus; illa vero quae fit modo consiliativo, practica est, et intellectus sic considerans, practicus est. Modo autem scientifico | Deus intelligit, quaecumque etiam circa operabilia intelligit, et sic adhuc intellectus eius circa operabilia non nisi speculativus est, non quia

cognoscit operabilia definiendo et dividendo, sed quia illa quae nos circa operabilia cognoscimus consiliando, ipse cognoscit modo scientifico. Eundem enim modum intelligendi habent contingentia et necessaria.

Sed patet clare ex praedictis, quod solummodo distinguuntur intellectus speculativus et practicus ex parte finis, quia scilicet speculatio determinat opus, praestituendo aliquid esse operandum vel non operandum, et quia ipsa speculatio finaliter est propter opus; quod non convenit intellectui vel scientiae Dei, ut dictum est. Et quia propter opus est illa quae est consiliationis, et non illa quae est scientifica, ideo contingit quod, etsi in scientia practica considerentur aliqua modo scientifico, sicut in ethicis consideratur de virtutibus, definiendo et dividendo ipsas, ille modus est ei accidentalis, sed solum essentialis est ei ille qui considerat operanda modo consiliativo.

Ad tertium, quod «intellectus Dei intendit providentiae et regimini aliorum», dicendum quod intentio dupliciter potest sumi, proprie scilicet et communiter.

Intentio proprie accepta est directio alicuius in finem, per hoc quod praestituit aliquid tamquam operabile aut per operationem nostram consequibile. Et hoc maxime, quando talis praestitutio est a voluntate, secundum quod intentio definitur quod est voluntas directa in finem. Hoc modo Deus nihil agit circa creaturas per intentionem, quia nihil sibi ex actione circa creaturas intendit acquirere, nec aliquid operabile ab ipso praestituit sibi tamquam finem, et hoc neque per intellectum, neque per voluntatem. Unde dicit AVICENNA, VIII^o Metaphysicae, «*Ordo*

bonitatis est dilectus | ab eo accidentaliter, sed non movetur ad eum dilectione, non concupiscit aliquid, neque inquit». Immo, ut dicit in eodem, cap.º 35º, «Ipse est bonitas pura, quam desiderat omnino quidquid est». Et ibidem, cap.º 51º, «Volitum primi non est secundum nostrum volitum, ita ut in eo quod est, ex eo sit intentio», quoniam, ut dicit in libro IXº, cap.º 25º, «Omnis intentio est propter illud quod intenditur, et est intendens minoris | esse quam id quod intenditur; omne autem propter quod est aliud, est perfectioris esse». Et ibidem, cap.º 26º, «Omnis intentio aliquid intendit, sed quae est intelligibilis, est illa, cum id quod intenditur ab intendente, dignius est intendenti esse, quam non esse ab eo». Et talis est intentio quae facit intellectum practicum, qui in nobis est principium operum. Unde dicit AVICENNA, ibidem, cap.º 36º, «Non potest esse, ut esse omnium ab illo sit secundum viam intentionis ab illo, quemadmodum | est nobis intentio in his omnibus quae sunt a nobis. Tunc enim ipse esset intendens propter aliquid aliud praeter se».

Intentio vero communiter accepta est ex parte voluntatis determinatio operandorum, non propter aliquod bonum intendens, sed operati. Et ex parte intellectus est simplex apprehensio operandorum secundum modum quo operanda sunt. Hoc modo intentio est in Deo providentiae et regiminis aliorum. Unde dicit AVICENNA, IXº Metaphysicae, «Oportet ut scias quod cura horum est quod primum scit se ipsum et intelligit ordinem bonitatis, secundum quod possibile est esse melius.

Et secundum quod intelligit eam, fluit ipsa tali fluxu, quo perfectius pervenitur ad ordinem secundum possibilitatem, et haec est intentio de cura». Sed de hoc amplior debet esse sermo inferius. Talis autem intentio et cura providentiae et regiminis pure speculativo intellectu est in Deo, non practico: etsi enim intelligit res secundum quod fluunt ab eo, non tamen fluxum determinat et praestituit, sed solum voluntas, ut habitum est supra. Licet hoc | etiam negarent philosophi, | dicentes Deum producere res per essentiam suam et naturali necessitate, iuxta meliorem ordinem comprehensum ab intellectu, et non per aliquam libertatem voluntatis, secundum quod inferius habet perscrutari de hoc, V^o Quodlibet, quaestione 4^a.

I QUAESTIO 5

UTRUM INTELLECTUS DEI SIT POTENTIA NATURALIS VEL RATIONALIS

Circa quintum arguitur, quod intellectus Dei sit potentia rationalis.

Primo sic, ex conditione potentiae rationalis. Potentia illa est rationalis, quae valet ad opposita, secundum PHILOSOPHUM, libro Perihermeneias et IX^o Metaphysicae. Potentia intellectiva in Deo valet ad opposita. Potest enim scire quae non scit, et e converso, quoniam potest facere quae non facit et omittere quae facit, ut infra videbitur. Et sic potest scire se facturum quae non scit se facturum, et non scire se facturum quae scit se facturum. Ergo etc.

I Secundo sic, ex conditione potentiae naturalis. Potentia naturalis non impedita, nec in aliquo defectum patiens, quidquid agit, de I necessitate agit, quemadmodum ignis comburit combustibile. Actio divini intellectus est intelligere. Si ergo esset potentia naturalis, de necessitate intelligeret quidquid intelligit, non autem intelligit nisi verum. Verum ergo esset de necessitate, quidquid intelligit; sed praesens verum de necessitate non potest non esse; futurum verum de necessitate non potest non fore; praeteritum verum de necessitate non potest non fuisse. Sed quidquid intelligit, aut est praesens, aut praeteritum, aut futurum, et intelligit omne praesens, omne praeteritum, et omne futurum. Quidquid igitur est praesens, de necessitate est, et quidquid est futurum, de necessitate erit, et quidquid fuit, de I necessitate fuit. Consequens falsum est. Ergo etc.

In contrarium est, quoniam illa potentia est naturalis, non rationalis, quae est principium naturalis productionis, quia non est productio naturalis nisi ex principio quod est natura. Intellectus divinus est huiusmodi: est enim principium productionis Verbi a Patre. Quae naturalis est, ut infra videbitur. Ergo etc.

I <SOLUTIO>

Dicendum est ad hoc, quod, secundum quod tactum est supra, potentia habet comparari ad duo, scilicet ad subiectum, cuius et in quo I est, et

ad obiectum, sive actum circa obiectum, ad quod est. Primo modo omnis potentia in re, existens ex natura et essentia rei, naturalis est. Et sic, cum intellectus sit potentia, in divina existens natura ratione naturae et essentiae, ut habitum est supra, procul dubio intellectus in Deo est potentia naturalis, sive voluntas, et quaecumque alia Deo insunt, praeter respectum ad creaturam. Secundo autem distinguitur potentia naturalis a rationali, quod potentia rationalis dicitur illa quae de se valet ad opposita, potentia vero naturalis ad unum tantum, ut vult PHILOSOPHUS in locis praedictis. De intellectu ergo divino, an sit potentia naturalis, an rationalis, videndum est ex respectu eius ad actum suum circa obiectum, quoniam, si circa idem valet ad oppositos actus intelligendi sed et non intelligendi, debet dici potentia rationalis pure, quemadmodum voluntas in homine dicitur potentia rationalis, quia valet ad opposita. Si autem non valet ad opposita, sed est determinata ad actum, ut ad intelligendum aliquid, ita quod non possit dici quia possit illud non intelligere, tunc debet dici potentia pure naturalis.

I Ad cuius intellectum sciendum quod duo sunt genera intelligibilium a divino intellectu. Quaedam quae naturaliter ei insunt, ut sunt ipsa eius essentia, et eius attributa, et proprietates, et cetera huiusmodi. Quaedam vero, quae determinationi liberae voluntatis suae subsunt, ut sunt omnia quae nata sunt fieri circa creaturas.

Circa intelligibilia primo modo, dicendum quod intellectus Dei est potentia pure naturalis, cuius obiectum est I primo et per se ipsa divina essentia in quantum est essentia sive esse quoddam, et quae in eadem

sunt. Quae semper prius est intellectui tamquam per se et proprium intelligibile, multo efficacius movens ipsum divinum intellectum ad actum intelligendi quam principia prima speculabilia intellectum nostrum, quanto purior est veritas nudae essentiae divinae quam primorum principiorum speculabilium, quae sunt quasi vestigium aut effigies veritatis illius, naturaliter impressa menti rationali, ut patet ex longe supra determinatis. Multo etiam efficacius quam sensibile proprium movet sensum particularem, ut lux visum, quia claritas maior est spiritualiter lucis increatae spiritualis, quam corporaliter lucis creatae corporalis.

Unde, | sicut sensus particularis est potentia naturalis ad sentiendum proprium sensibile praesens, ita quod non impeditur nec deficiens est in aliquo, non potest ipsum non sentire, et sicut intellectus noster circa prima principia potentia pure naturalis est ad intelligendum prima principia cum sibi per terminos fuerint praesentata, ita quod non possit illa non | intelligere, sic divinus intellectus respectu suae essentiae et eorum quae pertinent ad ipsam, est ita pure naturalis, quod non | potest illa non intelligere, ita quod de sic intelligibilibus tamquam ea quae sunt de intraneis divinae essentiae, nihil est nec potest esse, intelligibile, quod non intelligit actu, nec est aliquod eorum quae sic intelligit actu, quod potest non intelligere, quia ad huiusmodi intelligenda, eo quod sibi sunt naturaliter praesentia, a nullo alio dependet. Unde nec potest respectu talium intelligibilium intellectus vel notitia Dei quoad intellectuum numerum aut augmentari, aut minui.

| Circa intelligibilia secundo modo, intelligendum quod dupliciter possunt considerari.

Uno modo absolute, ratione quidditatis suae et essentiae, quae in certitudine sua sunt res aliquae, vel ratione suae existentiae, qua in effectum sunt effectus divinae voluntatis.

Primo modo per se et ex se immediate, sine dependentia ab aliquo alio, ipsa divina essentia est ratio intelligendi ea. Et ideo hoc modo intelligendi ad huiusmodi intelligibilia divinus intellectus est potentia pure naturalis, ita quod in creaturis nihil est, fuit, aut erit, aut poterit | esse licet numquam erit, quod non actu intelligat, nec aliquod eorum potest non intelligere, nec potest quoad huiusmodi intelligenda augmentari aut diminui, plura vel pauciora intelligendo, quia, quorumcumque per se et immediate est ratio intelligendi ipsa divina essentia, non | potest Deus scire sive intelligere aliquid eorum quae nescit aut non intelligit, neque nescire aut non intelligere aliquid eorum quae scit aut intelligit.

Secundo autem modo non est | per se et immediate ipsa divina essentia ratio intelligendi talia, sed mediante | divina voluntate, quae circa iam dicto modo cognita et intellecta determinat opus et productionem eorum in esse. Cum enim res creaturae ex certitudine essentiae suae, quae est absolute id quod est per essentiam, non determinat sibi esse neque non esse, ut in aliis quaestionibus discussum est, ex immediato intellectu divinae essentiae, quae est ratio idealis ex se solummodo naturae et essentiae creaturae ut res est, non sub ratione qua existens aut non existens nisi mediante determinatione voluntatis, qua res habet determinari ut producat in esse vel non, non potest intelligere determinate aliquid eorum intelligibilium, mediante autem voluntate divina determinante fienda et non fienda, intellectus divinus de singulis rebus creaturarum non solum ratione certitudinis suae in essentia, sed etiam ratione qua sunt fiendae vel non fiendae, intellectum certum habet et determinatum, sicut circa eadem habet certam et determinatam voluntatem, eo quod

perfecte perscrutatur totam potentiam voluntatis suae, et omnes rationes determinationis eius circa fienda vel non fienda. Ut secundum hoc exponamus illud I^{ac} <Ad> Corinthios, II^o, «*Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei*», ut «*spiritum*» appellemus notitiam intellectus, «*profunda Dei*» secreta voluntatis. Et ideo, sicut voluntas Dei ea quae determinavit fienda, potuit non determinasse, et e converso, consimiliter et intellectus Dei quae scit et scivit fienda, potuit non scire vel non scivisse fienda.

| Unde quoad huiusmodi intellectum talium intelligibilium, intellectus vel notitia sive | scientia Dei quoad numerum scitorum vel intellectorum bene potuit ab aeterno minui vel augeri, quia potuit scire plura vel pauciora fienda, secundum quod voluntas plura vel pauciora fienda potuit determinare, et similiter de praesentibus et praeteritis quoad facta, et hoc sine omni transmutatione in divina voluntate aut intellectu, secundum quod inferius habet declarari. Et per hunc modum potentia intellectus divini in intelligendo vel sciendo possibilis est ad contraria, sicut et eius voluntas in determinando et operando, quia, quod scit sive intelligit esse, fuisse vel fore, potuit non scivisse, quemadmodum voluntas, quod faciendum vel non faciendum determinavit, seu fecit aut non fecit, seu mediate sive immediate circa creaturas, potuit non fecisse, et e contra, quod intellectus non scit sive non intelligit esse, fuisse, vel fore, potuit scivisse, quemadmodum voluntas quae nec determinavit illud esse fuisse vel fore, nec fecit, potuit determinasse et fecisse. Et hoc modo, in quantum divinus intellectus possibilis est, ut dictum est, ad contraria, quemdam modum habet potentiae rationalis valentis ad opposita. Sed, quia hoc non contingit ex se et sua possibilitate potente se ipsam

immediate ad opposita determinare, quemadmodum potest se ipsam determinare voluntas, | sed solum per determinationem alterius, non proprie dicitur ex hoc rationalis quemadmodum sensus particularis, ut visus, est ad opposita, scilicet ad videndum colorem sibi obiectum si sibi obiciatur, et ad non videndum si sibi non obiciatur. Nec tamen ob hoc dicitur simpliciter sensus visus in videndo potestas rationalis, quia huiusmodi indifferentia dependet ab alio, cuius | actione determinante sibi obiciatur visibile, vel non obiciatur; immo simpliciter est potestas naturalis, quia, non impeditus nec patiens defectum, non potest non videre visibile sibi obiectum, quamvis potest ipsum non videre, non sibi obiectum. | Similiter ergo nec intellectus divinus, quamquam ad possibilitatem determinationis voluntatis contrariae potest idem intelligere et non intelligere, ob | hoc dici debet potentia rationalis valens ad opposita, quia ad hoc non potest se ipsum determinare, ut scilicet, praesente obiecto sibi determinate, intelligat ipsum et non intelligat, sed solum in hoc dependet, ut dictum est, a determinatione voluntatis; immo debet dici potentia naturalis simpliciter, quia, non impeditus nec patiens defectum, non potest non intelligere sibi obiectum per determinationem voluntatis, nec intelligere in operandis et fiendis vel non fiendis sibi non obiectum, sed quae secundum se et absolute intelligit, simpliciter intelligit absque omni determinatione fiendi vel non fiendi. Et ob hoc divinus intellectus simpliciter speculativus debet dici, et nullo modo practicus nisi per accidens, quemadmodum dictum est in praecedenti quaestione, et in quantum | cognoscit operanda sub ratione operandorum per voluntatis determinationem, ut iam dictum est hic. Sed hoc non facit | intellectum practicum, quia ille per se et secundum se habet determinare operanda, et in hoc regere voluntatem, cuius est exsequi operanda ad intellectus determinationem.

I <AD ARGUMENTA>

Per iam dicta patet responsio ad obiecta utriusque partis.

Bene enim verum est quod «potentia intellectus divini se habet ad opposita», ut I procedit prima obiectio, sed hoc non ex se, sed ex altero. Quod non facit potentiam esse rationalem, ut dictum est.

I Ad secundum, quod «Deus de necessitate intelligeret I quaecumque intelligit, si intellectus eius esset potentia naturalis», dicendum quod re vera, quantum est ex parte sua, de necessitate intelligit quaecumque intelligit, sicut oculus corporis, non impeditus, de necessitate videt quaecumque videt. Ista tamen necessitas ab altero dependet in quibusdam intelligendis, per quem potest impedi et habere contingentiam, ut a voluntatis liberae I determinatione, quae, quod determinat, potest non determinare, ut dictum est. Propter quod huiusmodi determinabilia divinum intellectum intelligere potius est contingens quam necessarium, et verum contingens quam verum necessarium, sicut quantum est ex parte obiecti, visibile quod potest absentari a visu vel abscondi, contingens est eum videri ab oculo corporis. Necessitas autem in intelligibilibus circa divinam essentiam est absoluta necessitas intelligendi ipsa in divino intellectu.

Ad tertium patet per praedicta. Bene enim verum est, ut concludit argumentum, quod divinus intellectus potentia naturalis est, omnino habendo respectum ad subiectum, et etiam, quantum est ex parte sua, in quantum habet comparisonem ad obiectum. Non tamen sic naturalis, quin potest ab actione circa obiectum impedi. Nec est contra naturam I potentiae naturalis, quod per accidens valet ad opposita contradictorie, ut ignis comburere et non comburere, sed contra naturam eius est, quod

valet ad opposita contrarie, ut calidum ad calefacere et frigefacere. Et sic intellectus divinus est potentia naturalis, et tamen potest per accidens in opposita; sed | quod aliquid per se possit in opposita respectu obiecti, hoc omnino impedit ne potentia respectu obiecti dicatur naturalis; et ideo voluntas divina respectu voliti extra se, potius dicenda est potentia rationalis quam naturalis, ut infra videbitur.

I QUAESTIO 6

UTRUM INTELLECTUS DEI SIT COMPOSITIVUS ET DIVISIVUS

Circa sextum arguitur, quod intellectus Dei sit compositivus et divisivus.

Primo sic. «Cognitio *veritatis* enuntiabilium est per intellectum *componentem et dividensem*, quia consistit in complexione affirmationis aut negationis», secundum PHILOSOPHUM, in principio *Perihermenias*. Et secundum BOETHIUM, ibidem in commento, non rerum complexione fit affirmatio vel negatio, sed sermonum, nec in rebus est veritas aut falsitas, sed in intellectibus atque operationibus. Sed in Deo est cognitio veritatis enuntiabilium, ut infra videbitur. Ergo etc.

Secundo sic. Perfectius est ratio veritatis in intellectu componente et dividente, quam in eo qui est simplicium intelligentia, ut patet in parte ex praedeterminatis, et amplius infra patebit, loquendo de veritate in creaturis. Sed quod | perfectius est, semper Deo attribuendum est in

omnibus, ut habitum est supra. Ergo ratio veritatis debet attribui intellectui divino ut componenti et l dividenti. Ergo etc.

In contrarium est, quoniam intellectus divinus cognoscit omnia per suam essentiam et l in sua essentia, ut dictum est et amplius infra dicitur. Circa essentiam autem suam nihil intelligit componendo et dividendo, sed simplici intuitu totam infinitatem eius intuetur. Aliter enim esset discursivus intellectus eius, intelligendo unum post alterum, quia non est compositio nisi posterioris concepti cum prius concepto; cuius contrarium statim determinabitur in sequenti quaestione. Ergo etc.

I <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc, quod non est intellectus componens aut dividens nisi praecedente simplicium intelligentia, et seorsum ipsorum componendorum vel dividendorum, quae, licet sint indivisa et indistincta in re, diversa tamen sunt et distincta atque seorsum concepta in mentis intelligentia. Et hoc, quia illa quae si-mul et indivisa sunt in re, non sufficit simul et subesse, indiviso corpore. Compositione enim et divisione opus omnino non est ubi, comprehenso de aliquo simplici intelligentia eo quod quid est, statim indistincte simul cointelligitur, quid ei conveniens vel discrepans ab l eo esse potest, immo in intellectu qui talis comprehensionis est, compositionem vel divisionem conceptuum fieri omnino impossibile est, quia nihil ab eo ut seorsum extra aliud, et secundum prius et posterius capitur, quae necessario compositionem et divisionem praecedunt. Nisi enim seorsum penes intellectum praecedentia, et per

ordinem concepta in forma compositionis vel divisionis apud intellectum, ordinari non possunt, quia ipsa forma compositionis vel divisionis, sive affirmationis vel negationis, in re non existit, ut dicit BOETHIUS, sed solummodo est dispositio intellectus absque eo quod existit in rebus.

Nunc autem ita est, quod intellectus Dei, simplici intellectu comprehendendo suam essentiam | sub ratione infinitae simplicitatis, statim simul indistincte et immutabiliter cointelligit, quidquid conveniens est et attribuendum per compositionem ab intellectu creato, vel discrepans ab eo et removendum ab eo per divisionem. Ita quod impossibile est, quod seorsum et secundum ordinem comprehendat unum et aliud, aut quod aliquam compositionem aut divisionem | in se formet quae non est in re intellecta, sicut contingit in intellectu creato, et hoc propter infinitam limpiditatem naturalem intellectus divini, et obtusitatem naturalem, respectu ipsius, omnis intellectus creati.

| Et sic absolute dicendum est, quod Dei intellectus non est compositivus aut divisivus, sed solummodo est simplicium intelligentia, et eius quod quid est de sua essentia, simul in ea comprehendendo quod quid est in | omni alia re, et quidquid natum est convenire vel discrepare a re quae ipse est, vel quodcumque aliud. Et sic per suam essentiam simplici intelligentia intelligit simul, quidquid seorsum, aut per compositionem aut divisionem, natum est intelligi circa suam essentiam vel creaturam, a quocumque intellectu creato.

| <AD ARGUMENTA>

Et per hoc patet responsio ad primum. Bene enim «Deus intelligit veritatem enuntiabilem, quae, licet non consistat nisi circa compositi-

tionem et divisionem in intellectu creato», respectu cuius loquitur PHILOSOPHUS, bene tamen capitur sine omni compositione et divisione ab intellectu increato. I Sed de hoc amplius dicitur inferius.

Ad secundum, quod «perfectior ratio veritatis est illa quae consistit in compositione et divisione intellectus», dicendum quod hoc solum habet veritatem respectu intellectus I creati. In ipso enim necessario perfecta ratio veritatis consistit, quia in ipso non est veritas nisi accepta a rebus creatis et a creaturis. In quibus veritas non est tamquam in rebus nisi ex conformitate quadam quam habent in suo esse ad suum exemplar primum verissime in divina essentia, a quo per quandam imitationem et assimilationem procedunt in esse, ut dictum est supra, et amplius dicendum est loquendo de creaturis. Ita quod ratio veri in eis non consistit nisi in quadam adaequatione rei ad rem, quae non existit in ipsis rebus nisi quasi materialiter, sed in illo solummodo quod utrumque concipit, et ex collatione earum in se conformitatem unius ad alteram format, quemadmodum numquam sciet homo de pictura Herculis quod sit vera eius imago nisi videndo ex adverso Herculem et ipsam imaginem, ipsos invicem conferendo, et sic conformitatem et correspondentiam imaginis ad imaginatum concipiendo. Talem autem correspondentiam concipere non potest intellectus creatus sine imcomplexorum collatione et compositione. Propter quod veritas rerum ab ipso intellectu creato in sola compositione consistit, sicut amplius debet declarari loquendo de veritate in creaturis.

Hoc autem non requiritur in cognitione veritatis rerum ab ipso intellectu increato, quia eius essentia, quae est suum proprium intelligibile, est ratio veritatis omnium aliarum veritatum, in qua perfectissime resplendet quidquid veritatis est in aliis, et ab ipsa in omnibus aliis describitur. Et ideo, sicut in simplici intelligentia, visa divina essentia, perfecte videtur essentia cuiuslibet creaturae, sic, visa ipsa ut est ratio cuiuscumque creaturae, perfecte videtur quidquid veritatis est in quacumque creatura. Et ideo, ut dictum est, circa divinum intellectum non potest cadere error aut falsitas, sicut neque sensus potest errare circa proprium obiectum, neque intellectus circa id quod quid est in simplici intelligentia.

In quo patet, quantum distat modus intelligentiae intellectus divini et intellectus creati, propter quod bene dicitur per ISAIAM: «*Non enim cogitationes meae ut cogitationes vestrae*». Et quia aliter fiunt nostrae quam suae, et propter hoc sunt fallibiles, quod et ipse bene novit, ideo dicitur in Psalmo: «*Dominus scit cogitationes hominum, quoniam vanae sunt*». Unde ad dictum modum divini intellectus aspiciens, DIONYSIUS dicit, 7^o cap.^o De divinis nominibus, «*Divina sapientia, se ipsam scilicet cognoscens, cognoscit omnia materialia immaterialiter, divisa indivisibiliter, et multa unite*». Et similiter possumus dicere quod cognoscere practica speculatione, et quidquid indignitatis et imperfectionis est in modo cognoscendi creaturae, removeri debet a modo cognoscendi et intelligendi Dei.

I QUAESTIO 7

UTRUM INTELLECTUS DEI SIT DISCURSIVUS

Circa septimum arguitur, quod intellectus Dei sit discursivus.

Primo sic. Intellectus comprehendens consequentis illationem ex antecedente, discursivus est: ex hoc enim dicitur intellectus discursivus, quia ab antecedente discurrit ad illationem consequentis. Intellectus Dei est huiusmodi: non enim ignorat I vias et modos argumentationum, quia hoc est de numero scibilium, et ipse novit omne scibile, ut infra dicetur. Ergo etc.

Secundo sic. Ille intellectus est discursivus, qui non nisi ratione I media cuncta disponit et ordinat; hic I enim est discursus intellectus: per medium rationabiliter disponere et ordinare ultima. Dei intellectus est huiusmodi, quia omnia rationabiliter agit, et nihil a casu. Ergo etc.

In contrarium est, quoniam in omni discursu intellectus est ordo cognitorum secundum prius et posterius, et, primo cognito, non simul notum est secundum, sed ex notitia primi per medium acquiritur notitia secundi. In Deo autem non est ordo cognitorum, sed simul in unico cognito, quod est simplicissima eius essentia, omnia cognoscuntur, ut iam dictum est. Ergo etc.

I <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc, quod eadem ratione ponendum est quod Dei intellectus non sit discursivus, qua iam positum est quod non sit I compositivus et divisivus, quia scilicet simul, ut procedit ultima ratio, in eodem simplici omnium notitiam capit, absque omni collatione prioris cogniti ad posterius cognitum, et seorsum, cognitione prioris absque

posteriori. Hoc enim facit discursum in intellectu creato, qui posterius non cognoscit in priori nisi in potentia, quae actu non explicatur nisi per discursum.

Et hoc per duplicem discursum, secundum quod iuxta duo genera intelligibilium duplex est modus discurrendi a priori in posterius. Sunt enim quaedam intelligibilia incomplexa, quorum est simplex intelligentia, et sunt quaedam composita, quorum est compositio et divisio intellectus.

In primis enim fit discursus intelligendo diversa unum post aliud, non omnia simul in uno, quia non nisi de uno simul format conceptum creatus intellectus, nec convertere potest se ad plura ut plura, in quocumque statu fuerit, sive intellectus humanus sive angelicus, sicut in propriis locis declarandum est. Et hoc, sive sunt re diversa, ut sunt substantia et accidens, sive eadem, ut genus et differentia in specie. Intelligendo enim quid est homo, non ex hoc ipso intelligimus quaecumque ei insunt, sive accidentaliter, ut accidentia propria et communia, — immo necesse est succedere de eo quod quid est in accidentibus, post conceptum de eo quod quid est in substantiis —, sive substantialiter, ut sunt genera et differentiae. Dico secundum proprios conceptus, quos seorsum nata sunt causare de se in actu; immo post conceptum eius quod quid est de specie, necesse est succedere conceptum eius quod quid est de animali et rationali, quia conceptus eorum non sunt nisi quasi in potentia in conceptu eius quod quid est de homine. Et praecedit discursus iste necessario intellectum componentem et dividensem, quia intellectus componere vel dividere non potest nisi seorsum intellecta, ut simplicia.

Iste autem discursus in intellectu divino omnino esse non potest, quia sua essentia est ratio et veritas omnium aliarum essentiarum, substantia-

rum scilicet et accidentium, et ideo suam essentiam intelligendo, simul omnem aliam intelligit; propter quod compositionem vel divisionem | simplicium in se facere non poterit, sed in sua essentia perfectissime scit, quidquid est in potentia sua et totius | creaturae. Et sic necesse est eum scire etiam formationem omnium enuntiabilium non per | modum compositionis et divisionis enuntiabilium, sed per modum intelligentiae simplicium, quemadmodum materialia scit immaterialiter, et operabilia speculabiliter, et multa uniformiter, sicut dictum est supra.

In illis autem, quorum intelligentia est compositio et divisio, fit discursus intelligendo diversas complexiones unam post aliam, quia non intelligit posterius nisi per medium connectens posterius priori; per quod quidem medium intellectus facit collationem prioris ad posterius, et sic per notitiam prioris acquirit notitiam posterioris: non solum posterius cognoscit post prius. Et iste appellatur discursus ratiocinativus, et est proprius hominibus in vita ista, | et non convenit Deo, nec etiam beatis, quia beati ex hoc quod intelligunt et considerant principia, etsi non intelligunt simul conclusiones et media, immo post conceptum principiorum necesse habent formare conceptum conclusionum et mediorum iuxta modum iam dicti discursus, quia, si intellectus creatus non potest simul formare diversos conceptus incomplexos, multo minus nec diversos complexos; intelligunt tamen media in principiis suis intellectis, et in utrisque prius intellectis, conclusiones; per quae quidem media conclusiones natae sunt a nobis cognosci per discursum ex principiis. Sed quando illo modo cognoscuntur conclusiones in principiis et in mediis, non oportet, intellectis principiis, aliquo discursu ratiocinativo ad conclusiones procedere.

| Deus autem, ut dictum est, etsi intelligat complexa et enuntiationes, non tamen modo complexionali et enuntiabili. Iste autem discursus non procedit per enuntiationes, modo enuntiabili conceptas, sed, cum

intelligit complexiones enuntiationum modo non complexionali et non enuntiabili, tunc intelligit media et conclusiones in principiis, non conclusiones per media ex principiis. Neque intelligit unum eorum post aliud, ad modum quo intelligit incompleta in eis, quod quid est circa creaturas, intelligendo simplicem suam essentiam, quae se habet ad alia in cognoscendo, non sicut principium ad conclusiones, sed potius | sicut species ad cognita. Unde, sicut in cognoscendo rem per suam speciem non fit discursus a specie ad rem cognitam per ipsam, sic cognoscendo divinam essentiam non fit discursus ab ipsa ad | cognoscendum alia per ipsam, sed in ipsa sine omni discursu cognoscuntur, et tamen tamquam vere causata ab ipsa, quia ipsa est species causans res, non causata a rebus. Et per hunc modum «*omnia nuda sunt et aperta oculis eius*», ut dicitur <Ad> Hebraeos, IV^o. | Nec oportet ei aliqua ratiocinando denudare, et clave rationis portam cognitionis ei aperire. Omnia enim sunt ei nota verius quam nobis prima principia, quae nobis sunt tamquam «*ianua in domo*», ut dicitur II^o Metaphysicae; «*quae nota est omnibus*», ut dicit ibi COMMENTATOR. Quibus imprimitur clavis rationis, ut per eorum apertionem | nobis pateant conclusiones, tamquam secreta domus. Unde tali discursu solum utuntur homines in hac vita, in qua propterea non sunt proprie intelligibiles, sed rationales, in principiis scilicet non concipientes principiata nisi in potentia, ita quod seorsum oportet hominem formare complexiones principiorum mediorum et conclusionum unam post alteram, et per media conclusiones ex principiis intelligere.

| Et tangit istos duos modos cognitionis complexorum quoad | discursum et non discursum ratiocinativum, utrobique tamen existente priori

discursu, PHILOSOPHUS in principio Posteriorum, ubi dicit: «*Omne quidem affirmare vel negare verum est. Non similiter autem unumquodque horum nobis manifestum est. Est enim quaedam cognoscere, alia prius cognoscentem, quorundam autem simul accipere notitiam*». Et est primus modus in conclusionibus, quae cognoscuntur per media ex principiis prius cognitis. Secundus autem est complexorum sibi invicem immediatorum, I quorum notitiam dicit simul accipere, non quin conceptus unus formatur post alterum, sed quia nullum medium intercidit per quod unum cognoscitur ex altero, sed unum immediate cognoscitur in altero cognito. Et non restat, nisi ut id quod in altero implicatum est, in quo intelligitur in potentia explicetur et secundum se intelligatur in actu. Ut enim dicit ibidem, «*quorundam communi modo disciplina est, et non per medium ultimum cognoscitur, sed simul inducens cognovit*», ut est cognitio propositionum singularium in universalibus propositionibus: «*quod enim omnis triangulus habet duobus rectis aequales, praescit homo; quod vero hic qui est in semicirculo, sit huiusmodi, simul inducens cognovit*», et antequam inducit explicando per syllogismum logicum, I sic quidem scit, scilicet in potentia; simpliciter autem non scit, scilicet in actu. Per hunc enim modum omnis ratiocinativa cognitio, sive sit syllogismo demonstrativo faciente scire per causam, sive syllogismo logico explicante solum quod in medio est implicitum, aliquid habet de potentia et aliquid de actu. Et est causata in cognoscente illa cognitio quae est in actu; Dei autem cognitio omnino est actu, et incausata, et nullo modo in potentia aut causata, ut infra videbitur.

I Propter quod clarum est quod talis intellectus, discursivus scilicet, omnino intellectui divino repugnat; immo statim et simul intelligit omnia sine omni discursu, multo amplius quam nos intelligamus aliquod primorum principiorum intelligibilium; et est ei intellectus suus semper naturalis et in actu, et nullo modo accidentalis, procedens de potentia in actu, ut infra videbitur. Unde in intellectum divinum simplicem reducitur omnis intellectus creaturae discursivus aut ratiocinativus, quemadmodum omnis alius motus reducitur in ipsum tamquam in motorem primum, ut, sicut in ipsum tamquam in omnino immobilem stat omnis motus et reducitur, sic in intellectum simplicem ipsius fixum et semper in actu existentem reducitur omnis intellectus discursivus, ut compositivus mobilis et de potentia transiens in actum. Illud enim perfectionis naturae est, istud vero imperfectionis, et quod perfectionis est, semper Deo attribuendum est, secundum praedeterminata.

I Et per hunc modum gradus est et ordo in intelligentibus sicut in aliis. Nam homo infimum est intelligentium, Deus vero supremum, et angelus medium. Hominis autem infimum, in quantum est intelligens, ratio est, qua ratiocinando discurret et notitiam sibi acquirit. Qua proprie differt ab angelo, et est infra ipsum, quia ipse ratiocinando discursivus non est, ut dictum est, sed solum intellectualis: sine discursu ratiocinativo intelligendo quaecumque intelligit. In quo convenit cum eo homo, in quantum supremum in eo intellectualitas est, qua etiam hic cognoscit sine discursu ratiocinativo, intelligendo prima principia, sed ambo intelligunt intellectualiter diversa secundum discursum primo modo dictum. Deus autem pure intellectualis est omnino, sine omni ratione discursus simul, et perfecte, intelligendo, iuxta illud quod dicit AUGUS-

TINUS, De Trinitate: «Deus non particulatim vel sigillatim omnia videt, vel alternante conspectu hinc inde et inde huc, sed omnia simul videt»; et AVICENNA, IX^o Metaphysicae: «Intelligit, non intellectu procedente de potentia ad effectum, nec intellectu qui movetur de uno intellectu in aliud, sed ipse est | intelligens omnia ut unum simul».

I <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod «intellectus Dei comprehendit consequentis illationem ex antecedente, quod non est nisi per discursum», dicendum quod, sicut scire et comprehendere aliqua in practicis contingit vel per prudentiam vel per experientiam, secundum quod «*Iesus proficiebat sapientia, et aetate, et gratia apud Deum et homines*», quod non fecit prudentia sed solum experientia, quae crevit procedente aetate, propter quod interposuit evangelista II^o (?): «*et aetate*», ut dicit AMBROSIIUS. Consimiliter contingit aliquid comprehendere intellectu in pure speculativis, vel quod | agitur operatione speculativa | intellectus, et modum agendi, pura speculatione, sine omni huiusmodi actionis exercitio, contemplando, vel operatione intellectus speculativa id quod agitur, exercendo. Hoc secundo modo intellectus comprehendens consequentis illationem ex antecedente, non est nisi discursivus, quia ipse sua actione intellectuali speculativa huiusmodi illationem operatur, ab uno scilicet considerato in aliud, ut a principio ad conclusionem, vel ab antecedente

in consequens, via ratiocinativa transeundo, et per eam ipsum consequens cognoscendo. Et sic nullo modo intellectus Dei comprehendit illationem consequentis alicuius ex antecedente, nec consequens cognoscit sic ex antecedente, ut dictum est. Comprehendit eam tamen primo modo, inspiciendo scilicet qualiter conclusio sequitur ex praemissis | et consequens ex antecedente, non hoc operando et explicando per intellectum, sed totum simul considerando. Quae quidem consideratio fit, non arguendo vel ratiocinando, sed de ratione et modo arguendi atque ratiocinandi iudicando, | sicut et scit enuntiationum compositionem et divisionem, non dividendo et componendo, sed modum componendi et dividendi iudicando, et speculando quis conveniens sit, et quis inconveniens. Et per hunc modum Deus novit omnes enuntiationes et complexiones, et omnes syllogismos et collationes, et habet perfectissime artem enuntiationes constituendi et syllogizandi, qua iudicat de arte nostra enuntiandi et syllogizandi, non componendo enuntiationem, non syllogizando discurrens, quemadmodum nos facimus, | ita quod artem nostram enuntiandi vel syllogizandi in actu habere non possumus, neque de ea iudicare nisi enuntiando et syllogizando, nec similiter ipsam nobis acquirere, neque eam alteri docere. Sed de hoc debet esse amplior sermo, loquendo quomodo Deus habeat scientiam complexorum.

| Ad secundum, quod «Deus ratione media hoc rationabiliter et per rationem cuncta disponit et ordinat», dicendum, per iam dicta, quod per rationem disponere aliqua contingit dupliciter: vel in operis exercitio, ipsam rationem pertractando intellectualiter ad aliud, vel ipsam rationem et illud aliud simplici intuitu speculationis concernendo. Disponens

aliqua secundum rationem primo modo, necessario utitur discursu et ratiocinatur practico syllogismo, sed sic Deus nihil disponit et ordinat per rationem, sed solum secundo modo, ut patet ex dictis. Et ita, sicut Deus intelligendo suam essentiam simplicem intelligit essentias omnium aliorum, sic et intelligit omnes rationes et modos operandi et ipsa operata a quibuscumque, et sic intelligit per | essentiam suam omnes enuntiationes et omnes syllogismos, artem enuntiandi et artem syllogizandi, et sic arte sua syllogizandi omnia rationabiliter agit. Et debet eum imitari vir prudens in quantum potest, ut secundum artem illius syllogizandi pure speculativam | regulet artem suam syllogizandi et practicam et speculativam, regulas hauriendo et speculandorum et operandorum. Secundum enim quod supra determinatum est, intellectus eius pure speculativus est, et nullo modo practicus nisi per accidens.

I ARTICULUS XXXVII

DE RATIONE HABITUS IN GENERALI IN DEO

Viso de eo quod se habet in divina intelligentia per modum obiecti, cuiusmodi est ipsa divina veritas, et similiter de eo quod se habet in ipsa per modum potentiae, ut est divinus intellectus, sequitur de eo quod in ea se habet per modum habitus, ut scilicet est ipsa divina scientia. Et circa hoc duo. Primum de ratione habitus in Deo generaliter; secundum specialiter de ratione habitus scientiae. Circa primum duo. Primo utrum in Deo sit ponere rationem habitus. Secundo utrum in eo sit ponere rationes omnium habituum intellectualium.

I QUAESTIO I

UTRUM IN DEO SIT PONERE RATIONEM HABITUS

Circa primum arguitur, quod in Deo non sit ponere rationem habitus.

Primo sic. Habitus medium est inter potentiam, et actum qui per ipsum elicitur de potentia, et ita est quasi imperfectum quid respectu actus. Nulla autem ratio imperfectionis in Deo poni debet, secundum praedeterminata. Ergo etc.

Secundo sic. Habitus est perfectio potentiae eius in quo est. In Deo autem potentia non perficitur per habitum, quia in eo nihil est perfectibile, sed totum perfectum est, quidquid in eo est. Ergo etc.

Tertio sic. Sicut se habet in Deo essentia ad esse, sic se habet scientia ad scire, et sapientia ad sapere, et cetera quae in Deo videntur se habere per modum habitus, respectu suorum actuum. Sed essentia Dei respectu esse non se habet in ratione habitus, quia ratio esse prima est in omnibus

divinis rationibus etiam respectu essentiae, ut supra determinatum est. Ratio autem habitus secundum rationem intelligendi semper prima est respectu rationis actus ad quem est. Ergo scientia, sapientia, et huiusmodi in Deo non habent | rationem habitus. Quare nec alia, quia ista maxime habent rationem habitus in Deo.

Quarto sic. Sicut se habet | esse in Deo ad essentiam, sic scire ad scientiam, sapere ad sapientiam, et sic de ceteris. Ergo permutatim, sicut scire, sapere, et ceterae actiones divinae se habent ad esse, sic scientia, sapientia, et cetera huiusmodi quae videntur in Deo habere rationem habituum, se habent ad essentiam. Sed omnes actiones illae se habent ad esse Dei, quod sunt quaedam rationes ipsius esse, quia reducuntur ad esse. Intelligere enim Deo est ipsi esse, et sic de aliis actibus. Ergo scientia, sapientia et huiusmodi sunt quaedam rationes ipsius essentiae, et reducuntur ad ipsam. Sed ratio essentiae non est ratio habitus. Ergo etc.

In contrarium est, quoniam habitus est perfectio potentiae, qua faciliter et expedite potest quis in opus. Qui ergo expeditissime potest in opus, et facillime, maxime debet dici habere habitus. Deus est huiusmodi. Ergo etc.

| <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc secundum praedeterminata, quod illud quod est perfectionis et dignitatis simpliciter, semper in Deo ponendum est. Nunc autem, cum | habitus est perfectio potentiae respectu actus egredientis a potentia, et perfectionis simpliciter est in actione, quod egrediatur de potentia per habitum, quia agere ex habitu semper in uno-

quoque melius est et perfectius quam non agere ex habitu, quia habitus ratione qua habitus est, semper promptitudinem et expeditionem ponit in eliciendo actum, ut procedit ultimum argumentum, I et hoc in unoquoque agente semper melius est ipsum quam non ipsum, idcirco simpliciter ponendi sunt habitus I in Deo ex hoc circa actus qui in Deo sunt, quorum perfectio est in creaturis, a quibus fit attributio eorum quae sunt dignitatis, ad Deum. Quidquid enim in creaturis invenitur, quod est simpliciter melius et dignius ipsum quam non ipsum, Deo est attribuendum, modo tamen supereminenti, et alia ratione quam invenitur in creaturis, ut sit re id quod ipsa divina essentia, differens ab ea sola ratione. Unde, sicut in Deo ponimus potentiam ad actum intelligendi intellectum, sic ponimus habitum notitiae in ipso ad expedite eliciendum, re tamen eundem cum ipsa potentia et substantia, ut quemadmodum ipsa substantia dicitur potentia, in quantum I respicit actum ut eius elicivum simpliciter, sic dicitur habitus in potentia, in quantum respicit actum ut expedite elicivum. Et sicut de isto, sic et de aliis quae perfectionem simpliciter notant respectu actus.

I <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod «habitus est medium inter potentiam et actum», etc., dicendum quod verum est, non ut differens in Deo secundum rem, ab utroque —, sic differt in creaturis —; sed secundum rationem solum. Ubi autem differt secundum rem, verum est quod habet rationem imperfecti, quia talis habitus quantum est de se, potest distare ab actu, et est res per habitum talem similis dormienti. Propter quod felicitatem, quae debet esse in nobis bonum perfectissimum, non ponit PHILOSOPHUS secundum habitum, sed secundum actum. Ubi vero differt

ab actu sola ratione, habet rationem perfecti sicut et actus. De ratione enim talis habitus est, ut sit semper in actu, sicut est et de ratione actus, ut sit semper ex habitu.

I Per idem patet ad secundum, dicendo quod «in Deo potentia perficitur per habitum» secundum rationem intelligendi tantum, ut differens sola ratione ab illa. Tale perfectibile secundum rem est semper perfectum, et nihil imperfectionis ponit, quia eius perfectibilitas est non ut distet a perfectione, neque potens distare, scilicet posse distare, quod omnino imperfectionis est, sicut contingit in creaturis, ubi re sunt diversa, sed est eius perfectibilitas, ut semper sit indistans a sua perfectione quae est habitus, sicut est habitus, quod semper sit indistans a suo actu, quod est omnino perfectionis.

I Ad tertium, quod «ratio esse prima est respectu rationis essentiae; ergo essentia non est ut habitus respectu esse,» etc., dicendum ad hoc quod, licet Deus non sit nisi actus purus et esse quoddam, ut supra determinatum est, et ideo, quidquid est in Deo, actus est, et ad esse Dei purum habet reduci, sicut ex illo secundum rationem intelligendi habet educi, alia tamen ratio actus et alia importatur per quaedam quae intelliguntur in Deo, quam per alia, et aliter habent in esse divinum quaedam eorum reduci quam alia. Et pertinet primum ad dissolutionem huius tertiae rationis, secundum ad dissolutionem ultimae.

Circa primum igitur sciendum quod, licet omnia quae sunt in Deo, vere actus sint, cum tamen actus significatur dupliciter, vel ut habitus, vel ut agere, et utroque modo vel ut primus vel ut secundus, — verbi gratia in creaturis actus primus ut habitus, anima est, actus secundus ut habitus, scientia est in anima; actus primus ut agere, est esse procedens

ab anima, actus secundus ut agere, est scire seu intelligere procedens ex scientia —, in Deo igitur, ut in ipso ponatur perfectio secundum omnem rationem actus, quaedam significantur et intelliguntur in ipso sicut actus primus ut habitus, quemadmodum essentia et vita, quaedam sicut actus secundus ut habitus, sicut sapientia, scientia; quaedam sicut | actus primus ut agere, sicut esse et vivere, quaedam sicut actus secundus ut agere, sicut scire et intelligere, et huiusmodi.

| In quibus sciendum, quod non sicut se habent ad invicem in Deo actus primi ut habitus et ut agere, | scilicet essentia et esse, vita et vivere, sic se habent ad invicem actus secundi ut habitus et ut agere, scilicet scientia et scire seu intelligere, ut supponit argumentum, sed multo aliter, quoniam in Deo illi actus primi ab eadem ratione imponuntur, differunt autem secundum modum significandi dictionis. Esse enim et essentia, vivere et vita, non differunt | in Deo nisi sicut currere et cursus, ut expositum est supra, licet in creaturis a diversis rebus aut intentionibus imponuntur essentia et esse, ut supra habitum est. Actus vero secundi in Deo a diversis rationibus imponuntur, quemadmodum in creaturis imponuntur a diversis rebus. Non enim se habet scientia ad scire sicut cursus ad currere, sed sicut ars cur-rendi in corrente ad ipsum currere, et ideo, licet in Deo prior est ratio essendi secundum modum significandi importatum per esse, quam secundum modum significatum per essentiam, quia ille modus importat maiorem actualitatem, ut dictum est supra, et non potest | se habere essentia in Deo per modum elicentis actum essendi, nec esse Dei potest se habere per modum eliciti, sed omnino primi, sicut se habet in | creaturis, in quibus ratio essentiae praecedit rationem esse, ut supra habitum est, et hoc propter identitatem

rationis a qua imponuntur nomen essentiae et esse in Deo, et diversitatis rerum aut intentionum a quibus imponuntur nomen essentiae et esse in creaturis, in Deo | tamen prior est ratio scientiae | quam scire, quia scire, eo quod habet rationem actus secundi ut agere, se habet per modum elicitum et ita respicit secundum modum intelligendi, ut praecedens id a quo elicitur, quod habet scilicet rationem potentiae, in quantum significatur ut principium eliciendi principale, et rationem habitus, in quantum significatur ut dispositio in illo ad expedite eliciendum.

| Per hoc patet in parte ad ultimum, quoniam falsum est quod in maiori propositione assumitur, «sicut se habet esse ad essentiam, sic scire ad scientiam». Licet enim aliquo modo vera esset comparatio in creaturis, quia esse praecedit essentiam, non tamen in Deo, quia modus esse praecedit modum essentiae, et ideo non sequitur commutata proportio, neque processus ulterior, quod sicut se habet scire ad esse, et scientia ad essentiam.

Falsum etiam assumitur in processu ultimo, cum dicitur quod «scire reducitur ad esse sicut ratio quaedam ipsius esse». Immo alia est ratio omnino ipsius esse, et alia omnium actuum secundorum in ipso, ut agere, sicut et alia est ratio scientiae in Deo, quam essentiae. Unde non se habent actus ut agere, secundi, sicut scire, velle et huiusmodi, in Deo ad esse, sicut se habet vivere ad esse, neque actus secundi ut habitus, sicut sapientia, scientia et huiusmodi, in Deo ad essentiam, sicut se habet vita ad essentiam, quoniam in Deo ab eadem ratione secundum diversum modum eiusdem esse et essentiae imponuntur esse et vivere, essentia et vita. Omnino autem a diversis rationibus imponuntur in Deo esse et scire, essentia et scientia, ut dictum est. Unde scire non reducit ad esse sicut ratio quaedam ipsius esse, quemadmodum reducitur

vivere ad esse, sed solum sicut ratio posterior ad priorem; similiter nec scientia ad essentiam tamquam ratio quaedam ipsius, quemadmodum ad ipsam reducitur vita, sed scire, et omnis actus secundus ut agere, reducitur ad esse. Et similiter scientia, et omnis actus secundus ut habitus, reducitur ad essentiam tamquam ad prima principia seu fundamenta eorum ad quae habent reduci secundum nostram rationem intelligendi. Et fit ista reductio secundum duas coordinationes, reducendo quaecumque in Deo significant per modum agere, ad esse, tamquam ad primum in genere ipsorum, et quaecumque significant per modum habitus, ad essentiam, tamquam ad primum in genere ipsorum; ut secundum hoc actiones divinas significatas per modum agere respectu creaturarum, ut creare, gubernare, et huiusmodi, reducamus ad actiones personales quae sunt generare, spirare, et illas ad actiones essentielles, quae sunt velle et intelligere, et illas ad actiones primas, quae sunt vivere et esse, et etiam ipsum vivere ad esse; alia similiter, quaecumque in Deo significant per modum habitus, consimiliter reducuntur in essentiam et vitam, et etiam ipsa vita ad essentiam. Quare, cum essentia reducitur ad esse tamquam ad primum simplicissimum, sub perfectissima ratione Deum repraesentans, mediante etiam essentia reducuntur ad esse quaecumque reducuntur ad essentiam, et sic universaliter quaecumque in Deo considerantur, ad esse eius habent reduci. Est et alius modus reducendi omnia illa in divinum esse secundum unam coordinationem, iuxta modum et ordinem quem habent iuxta rationem conceptus nostri ab ipso educi, ut primus sit esse, et deinde per ordinem essentia, vivere, vita, veritas, potentia, intellectus, scientia, intelligere sive scire, bonitas, voluntas, amor, velle, generare, spirare, creare, gubernare.

I QUAESTIO 2

UTRUM IN DEO SIT PONERE RATIONES OMNIUM HABITUUM INTELLECTUALIUM

Circa secundum arguitur, quod in Deo non sit ponere plures habitus intellectuales.

Primo sic. Plures habitus intellectuales, et diversi, plures et diversos ponunt modos cognoscendi et sciendi, | quia diversi habitus sunt principia diversorum actuum, et ad eundem actum et modum intelligendi non est ponere diversos habitus, sed in Deo unus est et simplex modus intelligendi, et simplex notitia, sicut est et ipsa simplex essentia. Ergo etc.

Secundo sic. Habitus intellectuales diversi non sunt nisi diversorum obiectorum, quia *«potentiae distinguuntur per actus, et actus per obiecta»*, secundum PHILOSOPHUM, II^o De anima. Sed in Dei intelligentia non est nisi unum | obiectum intellectum, scilicet eius essentia, ut infra dicetur. Ergo etc.

In contrarium est illud quod dicit DIONYSIUS, De divinis nominibus, libro I^o, cap.^o 50^o, loquens de Dei cognitione: *«In quo»*, inquit, *«omnes fines omnium cognitionum superarcane ante substituti sunt. Et omnium quidem essentialium cognitionum et virtutum summitates simul, et omnes | superessentialiter, praeambit se ipso»*. Non sunt autem *«fines omnium cognitionum et summitates simul, et praeambitae»* nisi per habitus omnes intellectuales. Ergo etc.

I <SOLUTIO>

Ad hoc dicendum generaliter secundum regulam superius traditam, quod, quaecumque inveniuntur in creaturis, et aliquam rationem perfectionis important circa eas, si ex ratione sui nominis nihil imperfectionis important per quam derogent divinae perfectioni, quamquam ex natura rei secundum quam sunt in creaturis, aliquid imperfectionis habent, Deo sunt attribuenda, sed sub ratione eminentiori quam inveniuntur in creaturis, amota omni ratione imperfectionis. Nunc autem in quinque habitibus intellectualibus, qui sunt prudentia, ars, scientia, intellectus, sapientia, ita est, quod omnes quantum est de ratione sui nominis, a notitia simpliciter imponuntur, et differunt secundum materiam circa quam sunt, «*quoniam*», ut dicit COMMENTATOR super principium VIⁱ Ethicorum, «*cognitio cognitis assimilatur; secundum veridicam enim cognitionem ut se habet res, oportet cognoscere ipsam*». Unde distinguit ibi PHILOSOPHUS prudentiam et artem, quod sunt circa *contingentia et possibilia aliter se habere*, ut sunt *agibilia* in moralibus, circa quae est prudentia, et *factibilia* in artificialibus, circa quae est ars. Scientia vero, intellectus et sapientia sunt circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere. Sed «*sapientia* est de aeternis et superioribus, ut de *primis principiis*», ut expressius dicit in I^o Metaphysicae,— et similiter AUGUSTINUS, XIV^o, De Trinitate—, «*scientia* vero et intellectus de temporalibus et *inferioribus*». Sed «*intellectus* est habitus

principiorum proximorum, scientia vero conclusionum», ut expressius dicit PHILOSOPHUS, libro Posteriorum.

Quia igitur omnes habitus intellectuales a ratione notitiae secundum nomen suum imponuntur, et solum sunt diversi secundum diversitatem rerum de quibus est notitia, ratio autem notitiae simpliciter, perfectionis est simpliciter, ita quod, si aliquis eorum habet in se aliquid imperfectionis in nobis, hoc est de ratione eius de quo est, quia nostra notitia formatur secundum naturam cognitorum, Deus autem omnium cognitionem habet, quaecumque per illos habitus possunt cognosci: «*Nihil enim*», ut dicit DIONYSIUS, *De divinis nominibus*, cap.º 7º, «*effugit divinam scientiam*»; et non cognoscit ea per res ipsas et secundum conditiones ipsarum rerum, sed secundum conditionem naturae suae, secundum quod dicit ibidem: «*Divinus animus omnia continet, omnibus remota scientia, iuxta omnium causam in se ipso omnium scientiam praeambiens*»; et infra, «*Non secundum speciem singula contemplans, sed secundum unam causae circumstantiam omnia sciens*»; et infra, «*Semet ergo divina sapientia cognoscendo, cognoscit omnia, immaterialiter materialia, et non partite partita, et multa universaliter*»; omnes igitur habitus intellectuales in Deo ponimus non re differentes, sicut differant in nobis, sed sola ratione, ex respectu quodam ad ipsa diversa scita. Et uniuntur | in unam simplicem notitiam scientiae qua se novit,

secundum quod dicit DIONYSIUS ibidem: «*Non igitur Deus propriam habet sui scientiam, alteram communem, existentia omnia comprehendentem. Existentia cognoscit, non scientia existentium, sed ipsa sua*», quae proprie sapientia nominanda est, ut est sui ipsius, quia se ipsum per se et in | se obiective solummodo cognoscit, et non alia nisi ut est principium eorum et causa, ut infra dicitur. «*Deus autem ipse*», ut dicit PHILOSOPHUS, I^o Metaphysicae, «*et causarum et omnium principium est quoddam*». Et, ut dicit in eodem, «*illa scientia quae est principiorum et causarum speculativa, sapientia debet dici*».

Unde, quia metaphysica quam tractat PHILOSOPHUS, est principaliter de primo omnium principio quod est Deus, et ipse se ipsum solus, aut maxime cognoscit, secundum quod dicit DIONYSIUS, ubi supra, «*Omnis humana deliberatio error est, iudicata ad pondus divinarum et perfectissimarum intelligentiarum*», ideo dicit PHILOSOPHUS in eodem, quod «*talem scientiam aut solus aut maxime Deus habet*», ut secundum hoc solus Deus vere sapiens est dicendus, dicente APOSTOLO, <Ad> Romanos, ultimo, «*Cogniti<ō> soli sapienti Deo*».

| Et sic propriissime et verissime secundum omnem rationem sapientiae notitia Dei sapientia debet dici, in quantum se solum cognoscit; et in quantum, se ipsum cognoscendo, in se et per se cognoscit alia a se secundum diversitatem illorum, sua notitia | proprie dicitur scientia, intellectus, ars, aut prudentia, quae secundum | usum communem scientia nominatur, ut nomine scientiae communiter acceptae intelligantur illi

quattuor habitus. Secundum hunc enim modum distinguit AUGUSTINUS «scientiam contra sapientiam», XV^o, De Trinitate, et secundum hoc loquitur APOSTOLUS, cum dicit, <Ad> Colossenses, II^o: «*In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*».

Scientia proprie dicta vere est in Deo, in quantum habet conclusionum cognitionem, I non tamen secundum illam rationem imperfectionis qua cognoscuntur a nobis per deductionem ex principiis propriis et proximis, aut qua cognoscuntur ab angelis cognitione naturali in ipsis principiis, etsi absque discursu, sed modo supereminenti et simplici intuitu. Et ideo «*scientia eius non est similis scientiae nostrae*», ut dicit RABBI MOYSES. Propter quod dicit DIONYSIUS, quod «*divinus animus omnia continet omnibus remota scientia*», et PROPHETA in Psalmo «*Mirabilis facta est scientia tua ex me*».

Similiter et intellectus proprie est in Deo in quantum habet cognitionem principiorum, non tamen secundum illum modum imperfectionis quo cognoscuntur a nobis et angelis, scilicet in cognoscendo terminos, sed modo eminenti, simplici intuitionem suae essentiae, et ideo intellectu dissimili intellectui nostro, sicut dictum est de scientia. Et ideo dicitur, Iob XXVIII^o, «*Quis est locus intelligentiae? Nescit homo pretium eius*»; et ibidem XII^o, «*Ipse habet consilium et intelligentiam*».

I Prudentia vero et ars, cum sint propria ratio agibilium et factibilium, ut determinat PHILOSOPHUS, VI^o I Ethicorum, in divino autem intellectu est ratio omnium agibilium et factibilium, tam a se ipso quam

a quacumque creatura, | secundum quod de factibilibus a se dicitur, Sapientia, IX^o «*Est tecum sapientia tua, quae novit opera tua, quae et affuit tunc cum orbem terrarum faceres, et sciebat quod placitum esset oculis tuis, et quod directum in praeceptis tuis*». Et de factibilibus a nobis dicitur Sapientia, VIII^o, «*Si sensus operatur, quis horum quae sunt magis quam illa, est artifex?*» | De agibilibus autem a nobis simul et de factibilibus a nobis dicitur, ubi supra, Sapientia, IX^o, «*Tu elegisti me regem populo tuo, et iudicem filiorum tuorum, et dixisti aedificare templum et altare. Tecum est sapientia; mitte illam ut mecum sit et mecum laboret. Scit enim omnia illa et intelligit, et deducet me in operibus | meis sobrie, et erunt opera mea accepta, et disponam populum tuum recte.*» Unde dicit AUGUSTINUS in III^o libro De Trinitate: «*Nihil fit visibiliter et sensibiliter, quod non de interiori invisibili atque intelligibili aula summi imperatoris aut iubetur aut permittitur, secundum ineffabilem iustitiam praemiorum atque poenarum, gratiarum et retributionum, in ista totius creaturae amplissima quadam immensaque republica*». Oportet igitur quod in Deo ponamus prudentiam et artem.

Prudentiam, secundum quod novit agibilia saltem a nobis et a se, si qua sunt illa, secundum quod infra patebit in quaestione de habitibus moralibus, an sint in Deo. De prudentia eius secundum quod est recta ratio agibilium a nobis, dicitur, Sapientia, XVIII^o, «*Navigare cogitans, fragilius lignum invocat: 'Illud artifex sapientia sua fabricavit, tu autem, Pater, gubernas prudentia'*». Quod Glossa exponit «*de navi ecclesiae*», quae, ut dicit, «*Deum habet imperatorem et gubernatorem*».

| Sed advertendum quod prudentia quae est in nobis circa agibilia, duplicem rationem imperfectionis habet, quae omnino a divina pruden-

tia est amovenda. Una videlicet, quod prudentia est recta ratio agibilium non nisi per actum consiliandi, investigando quid agendum sit et quid non, qualiter agendum et qualiter non, et sic de aliis circumstantiis operationum moralium; et post investigationem practice determinando quia aliquid agendum vel non agendum, et qualiter agendum et qualiter non agendum. Nunc autem divina notitia non est sic inquisitiva, quia intellectus divinus non est discursivus, ut habitum est supra, et sic in eo de agendis non potest esse consilium, sed simplici conceptu iudicat de operandis quae a nobis non nisi per consilium possent iudicari. Et quoad hoc, licet improprie, consilium dicitur esse in Deo, secundum quod dicitur in Psalmis: «*Consilium Domini in aeternum manet*».

Alia vero est imperfectio in prudentia nostra, eo quod practice determinat operandum esse aliquid vel non operandum, et sic determinat voluntatem, et ordinat ad unum aliquid. Quod non potest esse <in Deo>, licet aliqui hoc ponunt, quoniam omnis operatio divini intellectus naturalis est, unde, si quid operandum determinaret, naturaliter et necessario determinaret, nec posset aliter determinare, quare, cum voluntas, determinata a ratione, necessario sequitur ipsam, Deus necessario vellet quaecumque vellet, sicut, si voluntas nostra determinaretur a ratione ut non posset ei contrariari, necessario vellet quaecumque vellet. Nec esset voluntas Dei libera aliquo modo, cum tamen voluntas nostra, sequens determinationem rationis, aliquo modo libera esset, quia ratio nostra non de necessitate determinat quae determinat, quia agit per consilium, quod non facit divina intelligentia, propter quod prudentia in

nobis circa operanda practica est, in Deo autem non nisi speculativa, iuxta quod determinavimus supra de intellectu divino, quod solum et pure speculativus est et non practicus.

Consimilem etiam rationem duplicis | defectus habet in nobis ars. Ipsa enim circa factibilia ex consilio determinat facienda, sicut prudentia agenda. Et ideo consimiliter ars divina practica non est, sed pure speculativa, nec consiliativa nec determinativa agendorum, sicut neque est prudentia.

Et ideo in Deo omnes habitus speculativi ad sapientiam reducuntur et sunt unus habitus re, differens sola ratione secundum materias circa quas speculatur; et ex thesauro sapientiae, qua cognoscit se ipsum secundum rationem habitus sapientiae, derivantur rationes aliorum habituum, quibus cognoscit alia a se. Et ideo dicitur in Proverbiis, «*Tecum est sapientia, quae novit opera tua*»; Glossa: «Intellige: sub ratione scientiae, intellectus, prudentiae, vel artis». Et propter illam identitatem Sacra Scriptura indifferenter circa Deum utitur scientia pro sapientia, et e converso, et singula universaliter pro singulis.

| <AD ARGUMENTA>

Ad primum obiectum, quod «diversi habitus ponunt diversos modos cognoscendi», dicendum quod verum est quando sunt diversi re et secundum proprias naturas distincti: tunc enim alii a sapientia necessa-

rio habent rationes suae imperfectionis proprias sibi adnexas, ut in nobis. Quando autem differunt eo-lla ratione, ut in Deo, solum dicunt respectus ad diversas materias cognoscendas, ita quod eodem modo cognoscendi speculativo et simplici Deus novit quaecumque novit, ut supra dictum est et amplius infra dicitur.

I Ad secundum, quod «in omni cognitione Dei non est nisi unum obiectum, et non I sunt diversi habitus nisi diversorum obiectorum», dicendum quod est obiectum unum, quod habet solum rationem unius cognoscibilis in quantum est unum, quemadmodum est omne obiectum quod est creatura; et est obiectum unum, quod habet rationes omnium I cognoscibilium in quantum unum, cuiusmodi est obiectum increatum. Similiter distinguendum de diversitate habituum re vel ra-Itione. Loquendo ergo de diversitate habituum re, illi non sunt circa idem obiectum re, et sic distinguuntur habitus intellectuales secundum diversa obiecta in nobis; loquendo vero de diversitate habituum ratione sola, illi sunt circa idem re, ut est habens rationes diversorum, et sic distinguuntur isti habitus in Deo, ut patet ex dictis.

I ARTICULUS XXXVIII

DE RATIONE HABITUS SCIENTIAE DEI

Sequitur de habitu scientiae Dei, circa quam quaeruntur duo: scilicet primo, utrum scientia Dei sit universalis an particularis; secundo, utrum sit duplex, scilicet essentialis et personalis.

I QUAESTIO 1

UTRUM SCIENTIA DEI SIT UNIVERSALIS AN PARTICULARIS

Circa primum arguitur, quod scientia Dei sit universalis.

Primo sic. Scientia illa secundum quam maxime contingit scire omnia, universalis est, dicente PHILOSOPHO: «*scire maxime omnia, habentem universalem scientiam necessarium est*». Scientia Dei est huiusmodi, ut patet ex praecedenti quaestione et infra patebit amplius. Ergo etc.

Secundo sic. Illa scientia est universalis, qua «*cognoscuntur partita non partite, et multa universaliter*», quia in solo universali sunt partita universaliter, et non partite. Scientia Dei est huiusmodi secundum DIONYSIUM, ut supra in praecedenti quaestione. Ergo etc.

Quod sit particularis, arguitur, quoniam illa scientia est particularis, quae unum aliquod ens habet obiectum, quoniam quod est obiectum scientiae, ut est habitus in sciente, hoc est subiectum scientiae, ut est

tradita per modum doctrinae; et in doctrinis illa scientia est particularis, quae unum aliquod ens habet ut subiectum, ut dicitur, IV^o Metaphysicae, et habitum est supra in quaestionibus de subiecto et de universalitate scientiae theologicae. Scientia Dei solum habet unum aliquod ens, scilicet essentiam suam, obiectum, ut infra determinabitur. Ergo etc.

Quod neque universalis neque particularis debeat dici, arguitur, quoniam scientia dicitur universalis propter obiectum, quia est universale, secundum quod «*scire Coriscum esse musicum* est particularis; *scire vero hominem esse musicum* est universalis scientia», ut dicitur I^o Posteriorum. Divina essentia, quae est sola obiectum divinae scientiae, neque est universalis neque particularis, ut infra determinabitur, Ergo etc.

I <SOLUTIO>

Ad membra huius quaestionis possunt adduci quaedam rationes supra propositae in quaestione de universalitate scientiae theologicae. Et est intelligendum, quod in hac quaestione et in aliis omnibus sequentibus de scientia Dei, scientia sumitur non pro uno habitu intellectuali, sed communiter pro quolibet: et pro sapientia et intellectu et arte et prudentia et scientia proprie dicta, secundum quod Sacra Scriptura utitur singulis indifferenter pro omnibus, ut dictum est.

Ad solutionem huius quaestionis reducenda sunt | ad memoriam supra determinata in quaestione de universalitate scientiae theologicae, quoniam, cum quaeritur de universalitate scientiae, sive quae traditur per modum doctrinae extra, sive quae latet in mente scientis per modum habitus, non intelligitur quaestio de universalitate per praedicationem, quae consideratur circa naturam et essentiam rei praedicabilis de pluribus, quemadmodum scientia simpliciter dicitur universalis universalitate generis ad logicam, grammaticam, et ad alias scientias. Scientia vero grammatica dicitur universalis universalitate speciei specialissimae | ad grammaticam Sortis et grammaticam Platonis. Hoc modo scientia non dicitur universalis nisi propter universalitatem subiecti et obiecti, secundum quod scientia naturalis dicitur universalis | ad scientiam caeli et mundi, quia illa est de corpore mobili simpliciter, ista de corpore mobili ad situm solum, et mobile simpliciter est genus ad mobile ad situm. Unde, quia divina essentia, quae est sola obiectum divinae scientiae, non est universale neque particulare, ut infra videbitur, scientia igitur quae est habitus in mente divina, nec est universalis nec particularis, sed, quemadmodum ipsa divina essentia vere singularis est, et singularitas quaedam, ut habitum est supra in quaestionibus de unitate Dei, scientia divina debet dici singularis proprie loquendo, et hoc secundum naturam singularitatis sui obiecti, quemadmodum in scientiis philosophicis traditis per modum doctrinae, quaedam dicuntur universales per praedicationem propter universalitatem subiecti, et quaedam particulares propter | particularitatem.

Sed de isto modo universalitatis non intelligitur quaestio de universalitate in scientiis: sic enim non esset metaphysica universalis, quia aut

est de ente simpliciter ut de subiecto, aut de primo ente, quorum neutrum est vere universale per praedicationem. Et cum hoc etiam, si non esset ut de subiecto nisi de primo ente, quod nullo modo habet rationem universalis praedicabilis, sicut aliquo modo habet ens, nihilominus esset scientia universalis, ut habitum est supra in quaestione de universalitate theologicae scientiae. | Immo, ut ibi declaratum est, scientia tradita per modum doctrinae, dicitur universalis propter universalitatem seu generalitatem considerationis. | Sic | enim metaphysica dicitur universalis, quia considerat de ente primo, et eius gratia de ente simpliciter et de omnibus partibus entis, secundum quod entes sunt, licet non secundum proprias rationes quibus sunt haec entia vel illa. Sic etiam, ut ibi declaratum est, scientia theologica maxime dicenda est universalis, et magis quam metaphysica, quia descendit ad considerandum de toto ente et qualibet parte entis, non quia ens, sed quia tale ens, et hoc usque ad minima cuiuslibet entis, considerando et inspiciendo in se ipso omnes rationes essentiae suae et cuiuslibet entis generaliter. Unde cum, ut ibidem determinatum est, in hoc scientia theologica sequitur scientiam quae est in mente divina, qua Deus, secum | cognoscendo se ipso, in se ipso omnia alia a se usque ad minima cognoscit, ut infra declarabitur loquendo de tali universalitate, dico quod scientia Dei verissime debet dici universalis, ut patet ex ibi declaratis.

I <AD ARGUMENTA>

Per haec patent obiecta.

Primum enim et secundum procedunt de universalitate primo modo dicta. Illa enim facit maxime scire, quia est de primis principiis, et in illis quodammodo scit omnia alia, secundum quod dicit PHILOSOPHUS, I^o Metaphysicae: «*Scire maxime est habenti universalem scientiam:*

hoc enim modo scit quodam modo omnia subiecta». Et hoc maxime in divina scientia, qua in uno simplici «cognoscuntur omnia impartite et immaterialiter», quod appellat DIONYSIUS «cognosci universaliter».

Per idem patet ad tertium, quod «non dicitur scientia particularis propter subiectum vel obiectum, sed propter illa ad quae se extendit notitia subiecti vel obiecti».

I QUAESTIO 2

UTRUM IN DEO SIT SCIENTIA DUPLEX, SCILICET ESSENTIALIS ET PERSONALIS

Circa secundum arguitur, quod in Deo duplex sit scientia sive notitia, essentialis scilicet et personalis.

Primo sic. Praeter essentialem scientiam in Deo, ex qua elicitur actus intelligendi sive sciendi essentialis, quem supponit actus dividendi Patris, ut infra dicitur, est in Deo notitia sive scientia concepta per intellectuale actionem cum vi divina, concepta in mente paterna, quae est Verbum. Talis notitia non est nisi personalis. Ergo etc.

Secundo sic. Sicut se habet amor ad Spiritum Sanctum, sic se habet notitia sive scientia ad Filium, quia, sicut ille procedit per modum voluntariae operationis quae consistit in amore, sic iste procedit per modum intellectualis operationis, | quae consistit in scientia sive notitia. Sed amor non tantum est essentialis, communis tribus personis, sed etiam est personalis proprius Spiritui Sancto. Ipse enim amor est, qui est | nexus Patris et Filii, qui non est amor essentialis. Nexus est trium personarum inter se. Ergo etc.

Tertio sic. Secundum AUGUSTINUM, «*Pater non est sapiens sapientia a se genita, sed non genita*». Quod non esset, ut videtur, nisi in Deo distingueretur duplex sapientia, una genita, | alia non genita, quarum una est personalis, alia vero essentialis. Ergo etc.

| In contrarium est, quoniam illud quod est commune tribus personis, et non convenit uni potius quam aliis nisi per appropriationem, non est nisi essentialis, quia appropriatum non est proprium, ut infra patebit. Scientia sive notitia in Deo est de appropriatis Filio, ut infra patebit. Ergo etc.

| <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc, secundum dicta superius in consimili quaestione de veritate Dei, quod non distinguitur aliquid penes essentialis et personale, nisi quia alia et alia ratione convenit personae et essentiali, secundum quod res et unitas sic distinguuntur, ut expositum est de re in illa quaestione de veritate Dei, et unitate in quadam quaestione de bonitate Dei. Ita quod illud quod secundum unam et eandem rationem convenit personae et essentiali, nullo modo potest dici personale, quia non | convenit personae ex personali proprietate sua, sed ex ratione essentiali, quia cum personalis proprietas est propria ratio personae, quia convenit ei ratione ipsius, convenit ei secundum propriam rationem, quemadmodum ibi declaratum fuit de | veritate. Nunc autem, quod scientia sive notitia

convenit Deo seu alicui personae divinae, hoc est quia natura divina omnino immaterialis est et forma pura, secundum quod dicit AVICENNA, in VIII^o Metaphysicae, «*Cum dicitur intelligentia et intellectus, non intelligitur nisi quia ipse est exspoliatus ex se, et negatur ab eo commixtio materiae, et eius appendicia*».

Et praeterea ratio scientiae in Deo non est nisi respectu ad actum intelligendi qui ex ipsa elicitur, et ad obiectum quod est scibile per ipsum. Actus autem intelligendi in Deo non est nisi essentialis, ut infra patebit, et hoc, ad quodcumque terminetur. Non ergo notitia sive scientia est in Deo nisi essentialis, et nulla propria, licet sit personae Filii appropriata, ut infra dicetur, et hoc secundum modum quo in quaestione praecedente de veritate determinatum est quod veritas non potest esse propria Filio, sed solum appropriata, maxime in solutione argumentorum.

I <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum quod «in Deo praeter notitiam essentialem, quae est ratio eliciendi actum intelligendi essentialem, est alia scientia sive notitia, concepta per actum dicendi, quae est Verbum», dicendum quod falsum est. Quod enim Verbum notitia quaedam est, sive ars, hoc non est, nisi quia in ipso communicata est essentia sub ratione qua ars est et notitia, scilicet per intellectualem operationem. Unde, quod Filius dicitur ars vel sapientia Patris, hoc non est quia ei convenit alia ratio sapientiae vel artis, quam illius quae est essentialis, | sed quia divina essentia sub ratione artis et sapientiae ei communicatur. Propter quod et

ei appropriatur, ut infra videbitur, loquendo de appropriatione, ut non solo nomine dicatur sapientia Verbum, quia de sapientia procedit, quemadmodum opus procedens ab habitu iustitiae, iustitia dicitur, ut aliqui solent dicere, sed quia est vere sapientia. Unde, quod etiam dicitur sapientia genita, hoc non est nisi per appropriationem, contrahendo secundum nostrum modum intelligendi commune ad l proprium, per personale quod importatur nomine geniti, quemadmodum, cum dicitur sapientia 'ingenita', consimili modo nomine ingeniti sapientia essentialis appropriatur Patri. Sapientia enim non solum appropriatur Filio quia procedit a Patre modo intellectualis operationis, licet quidam hoc opinantur, sed consimiliter appropriatur Patri, quia ab ipso procedit Filius per intellectuale operationem, ita quod uterque simul appropriatur respectu Spiritus Sancti, ut infra l patebit, loquendo de appropriationibus. Et propter huiusmodi appropriationem dicitur 'sapientia de sapientia', 'ars de arte', non propter aliquid proprium, ita quod, si ex parte Filii esset aliqua scientia sive sapientia ut ars personalis, quae esset producta, et similiter ex parte Patris esset sapientia personalis quae esset producens, ut sic triplex esset scientia vel sapientia in divinis, genita in Filio, ingenita in Patre, quae essent personales, et non genita communiter in tribus personis, quae est essentialis.

l Ad secundum, de amore in Spiritu Sancto et notitia in Filio, dicendum quod amor non plus essentialis est in Spiritu Sancto, quam scientia sive notitia in Filio. Unde, quod hic dictum est de scientia, quod non est nisi essentialis, etiam intelligendum est de amore, ne super hoc oporteat

inferius movere propriam quaestionem. Quia tamen nomina sunt magis imposita emanationi per modum intellectualis operationis, qua produci-
tur Filius, quam emanationi per modum amoris, qua produci-
tur Spiritus Sanctus, ideo etiam magis sunt nobis nomina imposita ad significandum
ea quae pertinent ad illam emanationem, quam ad istam. In illa enim
habemus propria nomina processionum active et passive dicta, quae sunt
generare, generari, et personas ipsas, quae sunt Pater, Filius, et quod
amplius est, nomina propria emanationum exprimentium intellectualem
operationem et ipsam personam productam, ut sunt dicere, dici, verbum.
In ista est unum nomen emanationis ex parte utriusque personae, scilicet
spiratio, quae appropriatur per circumlocutionem, cum dicitur spiratio
activa et passiva, nec sunt omnino nomina exprimentia modum volunta-
riae emanationis, neque personam emanantem, sed circumloquitur
dicendo 'amor procedens', sicut circumloquitur persona Filii, cum
dicitur 'sapientia genita'. Et talis persona circumlocuta, quia ipsa est
nexus Patris et Filii, dicitur amor procedens, nexus utriusque, non
ratione amoris simpliciter, qui est communis nexus trium personarum,
sed ratione personae adiuncti. Circumloquitur autem Spiritus Sanctus
nomine amoris potius quam alio, sicut persona Filii potius circumloqui-
tur nomine sapientiae quam alio, quia, sicut in intellectuali operatione
qua concipitur Filius, concipitur notitia in mente intelligentis, quae, cum
includitur in uno significato cum personali proprietate, dicitur verbum,
sic in voluntaria operatione qua concipitur Spiritus Sanctus, concipitur
amor in voluntate volentis, qui cum proprietate personali circumloquitur
personam Spiritus Sancti. Et si sub unius vocabuli significato cum illa
proprietate includeretur, illud simplex vocabulum esset nomen illius
personae, quod, quia non est impositum, utimur sub nomine 'amoris' in
circumloquendo personam Spiritus Sancti, et ideo usitatius vocatur
Spiritus Sanctus 'amor', quam Filius 'notitia', ut potius videatur amor

proprium Spiritui Sancto quam notitia Filio, quod tamen non est nisi propter appropriationem, ut dictum est.

Ad tertium, quod «Pater non est sapiens sapientia genita, sed non genita», dicendum quod hoc non dicitur quin sapientia sit essentielle, sed quia, ut est genita, Filio appropriatur et consideratur ut est in Filio, ut l vero est non genita, communis est et consideratur ut communis est tribus. Ita quod, licet Pater non intelligit sapientia genita, hoc est sapientia essentiali ut est in Filio, ut scilicet sit ei ratio intelligendi secundum quod est in Filio, — tunc non esset ratio intelligendi ut est in se ipso —, intelligit tamen sapientia quae est in Filio, quia eadem est in Patre et in Filio, quae est ratio intelligendi Patri ut est in Patre, et Filii ut est in Filio, non autem e converso. Illud ergo dicit AUGUSTINUS, non propter aliquam sapientiam propriam, sed propter sapientiae communis appropriationem, ut dictum est.

Vel dicendum verius, quod hoc non dicit AUGUSTINUS, supponendo quod sit aliqua sapientia genita personalis sicut est Verbum, sed quia omnino est inconveniens quod sit aliqua sapientia genita personalis, secundum quod hoc multum pertractat circa principium VIIⁱ, De Trinitate, ubi dicit, concordando primae solutioni, «*Intelligentia dicitur sapientia de sapientia, et utrumque una sapientia*».

I ARTICULUS XXXIX

DE ACTIONE DEI IN GENERALI

Viso de veritate et intelligibilitate Dei ut de obiecto intellectus, et similiter de eius intellectu et de intellectiva potentia, et de eius scientia, ut de habitu in intellectu ad eliciendum actum intelligendi, sequitur quarto de ipso actu intelligendi qui est intelligere, quasi elicitedum de potentia et ex habitu per obiectum. Et quia intelligere est sic quasi actio in Deo, ideo circa hoc quaeruntur duo. Quorum primum est de actione Dei in generali. Secundum de actione quae est intelligere, in speciali. Circa primum quaeruntur octo. Primum, si Deo conveniat agere. Secundum, si actio Dei sit sua essentia. Tertium, si aliquam actionem agat divina essentia. Quartum, si divina essentia sit ratio agendi omnem divinam actionem. Quintum, si divina essentia sit per se terminus alicuius divinae actionis. Sextum, si omnes divinas actiones communiter agunt omnes personae. Septimum, an actiones communes agant omnes uniformiter. Octavum, an Deo conveniat aliqua actio in se manens.

I QUAESTIO I

UTRUM DEO CONVENIAT AGERE

Circa primum arguitur, quod Deo non conveniat agere aliquid.

Primo sic. PHILOSOPHUS dicit, II^o Metaphysicae, «*Nihil incipit agere aliquam actionem, nisi intendendo finem*». Deo autem non

convenit finem intendere, ut probat AVICENNA in IX^o Metaphysicae suae. Ergo etc.

Secundo sic. Agere assimilatur motui; habitus autem quieti. Melior autem est dispositio quietis quam motus, quia «*motus est actus imperfecti in quantum imperfectum*», secundum PHILOSOPHUM. Quies autem dispositio est perfecti, quia in ea sistit et terminatur motus, acquisito eo quod per motum acquiritur. PHILOSOPHUS autem dicit in Topicis: «*Quod similis est meliori in eo quod melius est, et non in ridiculosioribus, melius est, et magis eligendum*». Melior ergo est dispositio habitus, quam agere sive actus. Sed quod melius est secundum praedeterminata, Deo est attribuendum. Deo ergo est attribuendum esse in habitu, non autem in agere. Ergo etc.

In oppositum est, quoniam «*formae et eius quod in actu, proprium est agere, sicut pati proprium est materiae et eius quod est in potentia*», sicut scribitur II^o De generatione. Deus autem pure forma est et summe in actu, ut habitum est supra. Ergo etc.

I <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc, quod agere ponendum est Deo convenire. Et hoc duplici via habet declarari: una ex parte ipsius principii actionis, I reperi in ipso, alia ex parte dispositionis ipsius actionis.

Prima via patet scilicet quod Deo conveniat agere, quoniam secundum supra determinata, in genere causae efficientis omne agens et movens ad Deum, ut ad primum principium in genere causae a-*l*-gentis et moventis, reducitur. Nunc autem ita est quod in omni genere *l* causae, quod est primum in eius coordinatione, verissime participat rationem illius causae, quoniam, ut dicit PHILOSOPHUS, II^o Metaphysicae, «*unum-quodque principiorum proprie est causa, secundum quod sunt aliae res quae conveniunt in nomine et intentione*». Ut dicit COMMENTATOR, *l* «*Et cum ita sit, manifestum est quod primum in quolibet genere magis dignum est habere nomen, quam ea quorum sunt causae, et omnium intentionum l quae sunt in illo genere. Verbi gratia, quoniam ignis est causa in rebus calidis, ideo est magis dignus habere hoc nomen 'calidum', et eius intentionem, quam alia*». Et similiter quod primum est in genere formarum, verius habet esse forma, et similiter est de fine et materia. Et similiter in genere causae efficientis, quod est primum in illo, verissime debet dici agens et movens. Agere ergo verissime convenit Deo.

l Secunda via hoc similiter patet, quoniam secundum PHILOSOPHUM, I^o Ethicorum, «*differt non parum, in habitu optimum existere vel in operatione*». Ut enim vult ibidem, res est in digniori dispositione, cum est per actionem in operatione existens, quam in habitu sine ipsa. Unde per hoc probat quod beatitudo non est virtus vel habitus, sed actus sive operatio. Hinc etiam dicit, XII^o Metaphysicae, de operatione

intellectus: «*Si nihil intelligit, quid est illud nobile quod inest ei? Non enim est ei nisi sicut dormienti*». Nunc autem secundum supra determinata, nobilius semper Deotribuendum est. Simpliciter ergo dicendum, quod Deoconvenit agere.

Et hoc etiam large sumendo actionem, quae continet sub se actionem proprie dictam, et factionem, et etiam operationem proprie dictam. Est enim actio proprie dicta circa aliquid extra, quae secundum se quaeritur | ut finis, non aliqua res alia operata, ut est citharizatio; unde dicitur in Sex principiis, «*Actio non quaerit quid agat, sed in quid*». Est autem factio operatio artis et universaliter agentis, quae praeter actionem agentis requirit aliquid factum seu operatum; de qua erit sermo inferius, cum loquemur de creaturis, et similiter de actione proprie dicta. Operatio proprie dicta actio perfecta est, manens in agente, ut speculationis secundum intellectum et dilectionis secundum voluntatem, in qua consistit perfecta felicitas intellectualis naturae; de qua erit sermo in quarta quaestione sequenti. Unde quantum pertinet ad praesentem quaestionem, sufficit scire in generali, quod actio, communiter accepta actione secundum modum quo praedicamentum actionis poni debet in Deo, conveniat Deo.

I <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod «Deo non convenit agere, quia non intendit finem», dicendum quod illud dictum AVICENNAE de intentione

non intelligitur nisi de intentione qua agens intendit finem alium a se, qui est nobilius | eo. Et illa est intentio proprie dicta, qua scilicet agens intendit aliquid ut finem quo in | aliquo esse perficitur, secundum quod dicit AVICENNA in eodem: «Intendens | *est minoris esse quam quod intenditur, cum id quod intenditur, dignius est intendenti esse quam non esse ab eo*». Deo autem non est dignius non esse cetera ab eo, quam esse, quia nihil dignitatis ex hoc acquirit, quod creaturae habent esse ab eo, ut infra patere poterit. «*Hoc enim*», ut dicit AVICENNA ibidem, «*induceret multitudinem in sua essentia*». Hoc ergo modo Deus re vera nihil agit per intentionem.

Loquendo tamen communiter de intentione qua scilicet agens non intendit finem alium a se, Deus agit per intentionem, quia in omni actione sua intendit se ipsum ut finem, ut infra declarabitur. | Hanc autem intentionem non intendit AVICENNA remove a Deo. Unde AVICENNA, loquens de productis a Deo, dicit ibidem, «*Non potest esse ut esse omnium ab illo sit secundum viam intentionis, quemadmodum est nobis intentio in omnibus his quae sunt a nobis: tunc enim ipse esset intendens propter aliquid aliud praeter se*».

PHILOSOPHUS autem in dicto suo loquitur de intentione communiter ad omnem modum intentionis. Intentio enim communiter dicta est voluntas directa in finem, sine qua nulla actio omnino inchoatur. Et sequuntur sese inseparabiliter ista duo, finis et actio, quia «*non est actio nisi ubi est finis qui intendatur*», dicente PHILOSOPHO in II^o Metaphysicae. Habens intellectum non agit nisi propter aliquam rem quae est ultimum actionis: ultimum enim est finis ad quem intenditur. Et idem vult de agente per naturam in fine IIⁱ Physicorum. Et e converso non est

finis nisi ubi est actio, secundum quod dicit in III^o Metaphysicae: «*Impossibile est ut ista causa sit in se, quae non moveretur*». Et sumit ibi motum large, concludens ex hoc quod in mathematicis non sit demonstratio per illam causam, quia scilicet mathematica sunt separata a motu. Quare, cum in Deo oportet ponere rationem finis et boni, sive perfectionis, ut infra videbitur, necesse est ergo ponere in ipso actionem qua movet seu agit aut operatur, intendens in se ipsum ut in bonum, et ultimam omnium perfectionum. Unde dicit PHILOSOPHUS, X^o Ethicorum: «*Vivere omnes suspicati sunt deos, ergo et operari, non autem dormire*», secundum quod dixit Thales *Endymiona*, philosophus, qui negavit vitam inesse diis et amovit ab eis omnem operationem, tamquam non esset operatio nisi dispositio imperfecti et per operationem | perfectionem sibi acquirentis, secundum quod procedit secunda ratio.

| Ad quam dicendum, tam de actione quam agit res in se ipsa tamquam operationem, quam de actione quam | agit tamquam factionem transeuntem in rem extra, quod utraque duplex est. Actio enim quae est | operatio non propter aliud operatum, sed propter se, aut est aliud re | ab ipso agente, aut est ipsa substantia agentis.

Primo modo re vera assimilatur motui. Est enim quasi emanatio vel progressus ab agente, ut calere in calido et splendere in luce, quo agens | acquirit sibi esse perfectum, | et sine quo esset imperfectum. Propter quod est quasi motus et actus imperfecti secundum quod imperfectum est. Unde, si in sua essentia esset perfectum simpliciter, impossibile esset ei convenire talem actionem, quoniam simpliciter perfectum sine omni motu et actione perfectionem suam habet, et quod non est huiusmodi, per motum unum vel plures necessario perfectionem suam sibi

acquirat, et quod simpliciter et omnino est imperfectum, et non potest nisi modicam perfectionem acquirere, quasi est in quiete, et sine motu et operatione, vel modicam habet, secundum quod PHILOSOPHUS determinat in II^o Caeli et mundi.

Et secundum hoc operatio secundo modo, qualis est operatio Dei, ut infra patebit, nullo modo assimilatur motui, sed magis vacationi, ut perfectio simpliciter sit operatio quae est vera vacatio opposita operationi primo modo. Unde, quanto minor est operatio primo modo, et magis ad simplicitatem operationis accedit secundo modo, tanto est operans perfectius et beatitudo eius maior, ita quod omnis operatio primo modo ordinatur finaliter ad operationem secundo modo, et, quanto operatio primo modo magis habet de distantia a simplicitate operationis secundo modo, tanto magis distat a perfectione finalis beatitudinis, et a remotiori ad ipsam ordinatur. Propter quod perfectio omnis in vita activa et virtutibus moralibus ordinatur finaliter ad perfectionem vitae contemplativae quae consistit in virtutibus speculativis, dicente PHILOSOPHO, X^o Ethicorum, «*Videtur felicitas in vacatione esse. Non vacamus enim, ut vacemus, et bellamus, ut pacem ducamus. Politicae autem operationes non vacantes sunt, et finem aliquem appetunt. Intellectus autem operatio differre videtur ab aliis honorificentia et nobilitate, et praeter ipsam, nullum appetere finem praeter complementum sui ipsius*».

Unde et secundum gradus dictorum modorum operationis distinguuntur gradus rerum in ordine universi, secundum quod COMMENTATOR exponit praedictam determinationem PHILOSOPHI, dicens: «*Ordines videntur quattuor, et quilibet ordo habet latitudinem, praeter ultimum.*

¶ Ordo ergo primus est ordo entium quae comprehendunt nobilitatem perfectam sine operatione, et diversificantur secundum magis et minus. Haec autem sunt entia abstracta». Quod dicit, «sine operatione», intendit de operatione primo modo. Unde aperte ponit in qualibet substantia abstracta non aliud esse operationem, quam eius substantiam, et sic quamlibet earum esse deum ¶ quemdam, ut dictum est supra, ita tamen quod sit gradus et ordo deorum, quorum unus est primus: aliter enim iste ordo non haberet latitudinem.

«Secundus ordo est eorum, quae appropinquant perfectae nobilitati per operationem. Et haec sunt duobus modis: aut per modicam operationem; et haec non invenitur nisi in motibus caelestibus, et est primus orbis; aut per multam, et haec invenitur in aliis corporibus caelestibus, et in homine.

Tertius ordo est eorum, quae non possunt comprehendere nobilitatem propinquam nobilitati perfectae, neque multa operatione neque modica, sed statim comprehendunt nobilitatem minorem, propinquam perfectae nobilitati, et hoc per modicam operationem; et est in aliis animatis. Et quilibet istorum trium latitudinem habet.

Quartus vero est terrae, quae non potest comprehendere nobilitatem per operationem, sed fere per quietem tantum. Et iste ordo valde distat a primo, quamvis uterque eorum sit sine operatione et in ¶ primo fuit propter nobilitatem sui et sui finis, quoniam, sicut finis nobilis, quanto est nobilior, tanto comprehenditur minori operatione, ita et finis vilis, quanto magis fuerit vilis, tanto magis comprehenditur minori operatione, ita quod illud quod est valde vile, comprehenditur sine operatione omnino.»

Et ideo in omnibus caelestibus illud quod est pauciorum actionum, est nobilius quam quod plurimum; et in eis quae sunt sub corporibus

caelestibus, illud quod est plurium actionum, est nobilius quam illud quod est pauciorum, et ideo nobilissimum omnium hic est homo, et vilissimum est terra. | Sic ergo | operatio Dei, quia non est nisi sua essentia, minime assimilatur motui, sed maxime vacationi oppositae motui, et tamen vera operatio est, et perfectissima, et ideo dispositio perfecti ut perfectum | est; et unumquodque, quantum appropinquat magis tali operationi, tanto est perfectius, et sua operatio magis assimilatur vacationi, non motui.

Similiter actio, quae est factio, duplex est: una qua dignius agenti est, aliquid fieri ab ipso | quam non fieri; alia qua non est dignius ei fieri aliquid aliud ab eo, quam non fieri.

Factio primo modo habet modum motus in agente, quia est quasi defluxus imperfecti in quantum imperfectum, in aliud, ut perficiatur in esse per illud. Et talis factio Deo non convenit, quia, ut dicit AVICENNA, «quod potius est agenti esse quam non esse, illud est sibi utile». Deus autem, quia perfectus est in sua essentia, ideo non est | sibi aliquid utile.

Factio autem secundo modo quia agenti nihil acquirit, ipsa | est perfecta in quantum perfectum est, et ideo non habet modum motus. Et talis est factio Dei in productione creaturae, ut videbitur loquendo de productione creaturae, et similiter in productione divinarum personarum, extendendo nomen factionis, si usus pateretur, ad simplicem productionem.

Et ista differentia factionis est ratio, quare quaedam dicuntur facta per intentionem, quaedam non, secundum quod dicit AVICENNA: «*Si fuerit per intentionem, et propter utilitatem, notum est autem quod id, cuius esse et non esse agenti aequale est, non est per intentionem*».

I QUAESTIO 2

UTRUM ACTIO DEI SIT SUA SUBSTANTIA

Circa secundum arguitur, quod actio Dei non sit sua substantia.

Primo sic. Essentia Dei est principium. a quo procedit actio divina tamquam principiatum eius, ut infra patebit. Si ergo actio Dei esset eius essentia, idem respectu sui ipsius esset velut principium et principiatum. Consequens falsum est et impossibile. Ergo et antecedens.

Secundo sic. Actio ut actio est, non est nisi dispositio agentis ut agens est, iam constituti in esse secundum actum perfectum, I et ad quem actum se habet ut aliquid egrediens ab ipso. Agens autem ut agens, non est nisi suppositum, ut infra patebit. Ergo actio ut actio est, est dispositio suppositi iam constituti et perfecti, secundum actum egredientem ab ipso. Substantia autem ut substantia est, non est dispositio suppositi iam constituti in actu perfecto, ut egrediens ab ipso, sed magis est in supposito existens ut dispositum eius proprietate, et per quam constituitur in esse, ut infra videbitur. Ergo etc.

In oppositum est, quoniam in Deo non differunt potentia, et actus sive actio ad quem est; immo sunt idem re, ut habitum est supra. Sed potentia, ut habitum est ibidem, est ipsa divina essentia. Ergo et actio Dei est ipsa divina essentia, quia quaecumque uni et eidem numero sunt eadem, et inter se eadem sunt.

I <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc, quod omnia quae circa Deum considerantur et sunt aliquid in ipso, fundamentum habent in ipsa divina essentia, ita quod

singula in ipsa radicantur, et si in aliquo differant et distinguantur ab ea, ut in quantum ex ipsa quasi educuntur, trahunt ab ea et eius unitate rationem | suae differentiae, et in quantum in ipsam reducuntur, eandem rationem differentiae suae in eam et in eius unitatem resolvunt. Quia enim divina essentia in fine simplicitatis et actualitatis est, et purum esse, in quo consistit omnium actualitas, oportet ex hoc quod rationes omnes actualitatis et perfectionis omnium in se habeat, ut infra dicetur. Ut, cum in creaturis res non habeat ex se quod sit sua actualitas in esse, aut sua operatio, aut aliqua dispositio et proprietas in esse, sed omnia huiusmodi ponunt in numerum quodam modo cum re ipsa, et faciunt compositionem cum ipsa, ita quod ipsa ex se non est aliquid illorum, sed potius subiectum eius, ut in parte dictum est supra, et amplius declarabitur infra loquendo de creaturis, in Deo autem essentia ipsa ex se habet quod sit sua actualitas et suum esse, et sua bonitas et sua veritas, et sic in omnibus aliis, sive sint essentialia sive personalia, ita quod ipsa essentia, | id quod est sine omni addito, subintrat rationem esse bonitatis, veritatis, et omnium aliorum, ut ipsa sit ipsum esse, ipsa bonitas, non autem illa sicut aliquid additum ei, et e converso: omnia huiusmodi in ipsa id ipsum sunt quod ipsa, sub ratione summae simplicitatis absque omni compositione.

Et ita, sicut est de omnibus aliis generaliter quae in divina essentia considerantur, sic dicendum est de ipsa actione divina, in quantum aliquid est in ipso, quod non est re nisi ipsa essentia. | Et hoc clarum est de actione manente in Deo, sive fuerit essentialis sive personalis. Similiter verum est de actione transeunte in | creaturam, quae dicitur factio.

Illa enim, in quantum in Deo est ut denominans ipsum secundum rationem alicuius respectus ad factum ab ipso, non est nisi ipsa divina essentia, supra quam omnis respectus | in Deo fundatur, immo subintrat et assumit rationem respectus cuiuscumque.

Quod autem diversitas sit aliqua huius actionis | ab ipsa divina essentia, hoc est in quantum est ut eius dispositio, denominans ipsum Deum tantummodo ut agens est, in altero tamen existens ut in subiecto, secundum quod actio est dispositio agentis, in passo tamen, ut determinat PHILOSOPHUS, III^o Physicorum. Unde, si actio Dei, ut est in Deo, differat ab ipsa divina essentia, hoc est non re absoluta, quia non est alia in Deo ab ipsa divina essentia, sed vel sola ratione, si sit actio essentialis, quemadmodum differunt alia attributa essentialia, quorum unum est ipsa actio essentialis, qualis est intelligere vel velle, vel sola re relationis et respectus, si sit actio personalis, quemadmodum | differunt ab ipsa essentia cetera personalia, ut infra declarabitur.

| <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod «essentia Dei est principium divinarum actionum, ergo non sunt ipsa», dicendum quod principium non est idem principiatio, re vel ratione. Ut, si secundum rem absolutam se habent aliqua sicut principium et principiatum, ut in creaturis, re absoluta differunt inter se; si vero se habent ad invicem sicut | principium et principiatum | secundum rem respectus, ut contingit in Deo, re respectus differunt inter se; si autem se-|cundum solam rationem se habent inter se sicut principium et principiatum, ratione sola inter se differunt.

Dicendum ergo quod divina essentia secundum aliam rationem est id quo procedit divina actio ut ratio agendi, et forma qua agit suppositum, ut infra dicetur; sed in actione essentiali ut est essentia simpliciter, in actione vero personali ut est essentia existens in persona determinata quoad actum generandi, vel in personis determinatis quoad actum spirandi, sicut infra amplius videbitur.

Ad secundum, quod «actio ut actio est dispositio suppositi, non autem substantia», dicendum quod hoc verum est propter rationes suas diversas; nihilominus tamen re actio id ipsum est quod substantia, vel absoluta, dico respectu actus essentialis, vel respectiva, respectu actus personalis, ut iam dictum est.

I QUAESTIO 3

UTRUM ALIQUAM ACTIONEM AGAT DIVINA ESSENTIA

Circa tertium arguitur, quod omnem divinam actionem agat divina essentia.

Primo sic. Secundum PHILOSOPHUM, II^o De generatione, «*agere proprium est formae, pati autem alterius potentiae, scilicet materiae*». Non est autem alia forma in Deo quam divina essentia aut ratio respectus, qui secundum PHILOSOPHUM per se nec est principium actionis nec terminus. Ergo etc.

Ex quo ad idem arguitur secundo sic. Nihil in divinis potest esse agens nisi sit absolutum et respectivum, quia in Deo secundum duo

praedicamenta quae sunt in ipso, non est nisi res absoluta aut respectiva, ut patet ex supra determinatis. Sed respectivum in quantum respectivum, non agit, quia respectus non est principium actionis, sicut neque terminus, secundum PHILOSOPHUM. Ergo in Deo nihil agit nisi absolutum in quantum absolutum. Tale autem non est in Deo nisi ipsa divina essentia, ut habitum est supra. Ergo etc.

I Tertio sic. In essentialiter ordinatis quod est causa prioris, et omnium eorum quae sunt post. Quod enim est causa motus primi mobilis, est causa motus omnium aliorum. Actus primus qui est esse, et actus secundi qui sunt operari, essentialiter sunt ordinati, quia nihil operatur nisi existens, et in Deo non est esse in aliqua persona nisi ab ipsa essentia. Ut sit unum esse trium personarum, quia earum est una essentia, ut infra patebit, et habitum est supra in parte. Ergo neque operari.

Quarto sic. AUGUSTINUS dicit, VII^o De Trinitate: «*Pater et Filius sunt sigillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia*». Sed in Deo non est hoc de hoc nisi per actionem processivam ab uno egredientem et in alterum terminatam. Ergo etc.

In contrarium est, quoniam illud quod non habet esse nisi in alio ut forma eius, nihil agit, sed illud in quo et cuius est: verbi gratia, calor non agit calefactionem, sed calidum. «*Neque anima intelligit, sed homo per animam*», secundum PHILOSOPHUM, I^o De anima. Essentia divina non habet esse nisi in aliquo supposito; ergo ipsa nihil agit, sed suppositum.

| <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc, quod in eis quae sic se habent ad invicem, quod unum eorum est aliquid alterius, et reliquum est sicut id cuius est alterum, et hoc qualitercumque ponantur differre sive ratione sive intentione sive re, semper id quod sic se habet ut quod est aliquid alterius, se habet respectu eius cuius est, ut aliquid imperfectum, et ens in potentia, quod ordinatur ad illud cuius est, sicut ad ens perfectum in actu. Verbi gratia, in eis in quibus est realis | diversitas partium concurrentium ad constitutionem totius: sive enim sint partes integrantes rei essentiam, ut sunt materia et forma, sive integrantes rei quantitatem, ut sunt partes organicae, semper pars aliquid imperfectum et in potentia est respectu totius. Propter quod dicit PHILOSOPHUS, VIII^o PHYSICORUM, quod pars aut nihil est, aut in potentia; «*totum vero semper est ut aliquod perfectum actu existens, in quo suam actualitatem et perfectionem habent omnes partes eius*». Nunc autem sic se habet in activis, quae sunt principia actionum ut agentia, et in passivis, quae sunt termini recipientes in se alterius actionem | ut patientia, quod agens omne in quantum agens, est aliquid perfectum in actu existens. Propter quod actio omnis agentis aliquo modo imperfecti ad agens | perfectum reducitur, et est dispositio nobilis in eo in quo est, ut dictum est supra in prima quaestione huius articuli, et e contra omne patiens, in quantum patiens et in se recipiens actionem alterius, imperfectum, et aliquid ens in potentia est.

| In Deo autem, licet nihil sit nisi id ipsum quod est divina essentia, et quidquid in ipso est, simpliciter in fine perfectionis et actualitatis est,

absque omni imperfectione et potentialitate admixta, differente ab actu re vel intentione, ut habitum est supra loquendo de potentia Dei, tamen est in eo considerare aliquid ut quod est alterius, et aliquid ut cuius I est. Verbi gratia, deitas forma quaedam est, quae, quamvis ex se I sit singularitas quaedam, ut I patet ex quaestionibus praehabitis contra unitatem Dei, ipsa tamen in se, ut deitas est, non subsistit ut habeat rationem suppositi absoluti, sed solummodo subsistit in I supposito, relativa proprietate constituto, secundum quod infra determinabitur. In quo quidem supposito deitas ipsa et ipsa relativa proprietas se habent ut quae sunt alicuius, et ipsum suppositum se habet ut cuius sunt illa, et hoc sine omni compositione, quia respectus cum eo super quod fundatur, nullam ponit compositionem. Et ideo, licet totum perfectum et actuale est, I in quantum tamen in ipso consideratur aliquid ut quod est alicuius, et aliquid ut cuius est, illud non consideratur secundum rationem perfecti et actualis, sed secundum rationem imperfecti et potentialis, non ponendo imperfectionem et potentialitatem in ipso considerato, sed in modo considerandi; hoc vero consideratur secundum rationem, actualis et perfecti.

I Cum ergo in divinis ad veritatem locutionum, sive praedicationum in agendo et patiendo, et universaliter hoc illi negative vel affirmative attribuendo, non tam attendi debet identitas rei significatae omnium quae considerantur in divinis, quam modus significandi et considerandi

id ipsum diversimode, secundum quod inferius planius apparebit, I ideo dicendum simpliciter, quod in divinis nulla actio potest aut debet attribui illi quod se habet ut alicuius et sicut existens in alio, sed solum <illi> quod se habet ut cuius est aliquid; hoc autem est solum suppositum. Cetera enim omnia divina se habent ut aliquid suppositi seu aliquid existens in supposito, ut sunt ipsa divina essentia, relativa proprietas, et universaliter omnia essentialia attributa, veluti sunt potentia, sapientia et cetera huiusmodi. Ideo dicendum simpliciter, quod nulli talium proprie loquendo debet attribui actio aliqua ut agenti, et ita quod divina essentia nullam agat actionem, sed suppositum omnes, ut non proprie dicitur quod deitas intelligit aut vult aut generat aut spirat aut creat, sed ut agenti, omnia huiusmodi tantummodo personae debent attribui, et hoc aut per nomen quod imponitur ad significandum personam determinatam determinate, sicut significat hoc nomen 'Pater', dicendo: «Pater intelligit, generat, aut creat»; aut per nomen quod imponitur ad significandum personam indeterminatam indeterminate, sicut significat hoc nomen 'Deus', ut patebit inferius, dicendo: «Deus intelligit, generat, aut creat». Per nomen enim impositum ad significandum essentiam non significatur persona sub ratione personae, et ideo neque aliquid sub ratione agentis, propter quod significato per tale nomen nullo modo potest attribui actio sive agere. Et similiter est de nomine imposito ad significandum relativam proprietatem.

I <AD ARGUMENTA>

Ad primum in I oppositum, quod «formae proprium est agere», patebit responsio ex determinatione quaestionis sequentis.

I Ad secundum, quod «respectivum non agit, quia respectus non est principium actionis», etc., dicendum, secundum quod amplius expone-
tur in sequenti quaestione, quod actio dupliciter attribuitur alicui:
uno modo ut agenti; alio modo ut illi quod in agente est agendi ratio;
secundum quod calefacere attribuitur calido, et calefacienti calori quo
informatur, ut rationi agendi, et intelligere attribuitur homini ut intelli-
genti, animae vero ut rationi qua intelligit, secundum determinationem
PHILOSOPHI, I^o De anima. Primo modo, ut dictum est iam, actio
attribuitur soli supposito. Secundo modo attribuitur alicui quod est for-
male in supposito. Tale autem in persona divina duplex est, secundum
duo quae cadunt in significato personae, scilicet divina essentia et
personalis proprietas. Est enim persona divina habens in se essentiam
sub personali proprietate, secundum quod infra declarabitur. Formale
quod est proprietas constitutiva personae ut huiusmodi, nec est agens,
quia est alicuius, nec est ratio agendi, eo quod ipsa respectus est, qui
non est principium actionis. Et ideo, ut assumitur in argumento, respec-
tivum in quantum respectivum, hoc est per rationem sui respectus, non
agit; formale vero quod est essentia, est sola ratio qua persona agit in
divinis, ut patebit in sequenti quaestione; agens tamen non est nisi
ipsum suppositum respectivum.

Nec est hoc solum in divino supposito, quod ratio formalis qua
suppositum habet esse suppositum, non est ratio agendi in ipso, sed est
etiam in supposito creaturae. Ratio enim suppositi in creaturis super
essentiam communem, ut in isto homine super rationem humanitatis,
non est nisi ratio suae individuationis, quae non est nisi ratio negationis,

non qua dicitur aliquid indivisum in se, ut iste homo vel haec humanitas,— haec enim negatio est ratio suae unitatis essentialis, et circumloquitur veram affirmationem, ut dictum est supra de significato unius in quaestione de unitate Dei, et infra dicetur amplius—, sed qua dicitur aliquid divisum ab alio, qua divisione modo affirmationis importatur pura negatio, ut supra dictum est ibidem, et infra dicetur similiter. Est enim illa eius ab alio divisio, qua non communicatur ei unitas singularis formae suae, secundum quod, inferius loquendo de ratione personae in Deo, declarabitur. Nunc autem, sicut respectus non potest esse ratio principiandi actionem, ita nec negatio, et multo minus, quanto magis recedit a natura entis.

Unde, sicut iste homo nihil agit ratione qua iste, quoad rationem dico suae individualitatis, sed solum ratione qua iste, quoad rationem suae humanitatis quae est haec humanitas, sic iste qui est Deus, sicut Pater, nihil agit ratione qua iste, quoad rationem suae singularitatis personalis, quae est personalis proprietas, sed solum ratione qua iste, quoad rationem suae deitatis, quae est haec deitas, quae in persona non est individuata sed singularis, et in eadem singularitate alteri communicabilis sub ratione alterius respectus. | Sicut enim | in creaturis persona sive suppositum fit per hoc, quod natura communis et universalis de se individuatur in supposito per divisionem eius ab alia in alio supposito, in quo forma eadem communis alia individuatione individuatur sine mutualia communicabilitate suarum formarum individualium, sic in Deo persona sive suppositum habet esse per | hoc, quod natura eadem singularis de se in nullo supposito individuatur, quia nullam communitatem universalis habet. Nihil enim est individuabile nisi ex se universale, cui

non convenit esse hoc, nisi quia est huius, ut habitum est supra. Sic, inquam, persona in Deo habet esse per hoc, quod huiusmodi natura communicatur per relativas proprietates in distinctis suppositis. Quod enim est communitas in forma creata, hoc est communicabilitas in forma increata, et quod est individuatio in illa, hoc est communicatio in ista. Quod est divisio personarum in illa, hoc est distinctio earum in ista, et quod est negatio in illa, quae est causa divisionis, qua dicitur quod hoc suppositum non est illud, quae facit suppositorum individuationem, hoc est relatio in ista, quae est causa distinctionis, qua dicitur quod hoc suppositum est ad illud et per hoc non est illud, quae facit suppositorum plurificationem. Et sicut illa negatio per hoc quod facit suppositi illius individuationem, facit ipsum suppositum ut subsistens, et in quo subsistit illa forma ut individuata, quae in alio similiter ut individuata alia individuatione subsistit, sic ista relatio, per hoc quod facit huius suppositi incommunicabilitatem, facit ipsum suppositum ut subsistens, et in quo subsistit illa forma ut communicata, quae similiter ut communicata subsistit in alio.

Sed est advertendum quod, cum in forma creata negatio dicitur esse causa divisionis suppositorum et individuationis eorundem, in ista vero relatio causa distinctionis suppositorum et incommunitatis eorundem, hoc intelligendum est formaliter, non effective. Effective enim illud solum facit agens generando vel creando circa formam creatam, et generando vel spirando circa formam increatam. | Et non est differentia quoad hoc in aliquo circa formam illam et istam, nisi quod forma creata in nullo supposito habet esse nisi per agens aliud a se, in primo autem

divino supposito, scilicet in Patre, habet esse ex se, et ab illo habet esse in aliis, communicata scilicet in Filio et Spiritu Sancto. Et sic patet in creaturis, quod ratio et causa individuitatis suppositi et eius individuationis, et similiter individuationis formae in ipso, formaliter est negatio, licet effective sit agens, in Deo autem relatio formaliter, nullum autem agens effective | quoad personam Patris, sed ipse Pater quoad personam Filii et Spiritus Sanctus. Patet etiam quod in creaturis ratio suppositi et multiplicatio suppositorum sistit in formae communis individuabilitate; in Deo autem incipit ratio suppositi et suppositorum multitudo a formae divinae singularitate. Et hoc scilicet in creaturis propter formae illius individuae incommunicabilitatem, et huius formae, scilicet divinae singularis, communicabilitatem, quae convenit ei propter eius ineffabilem simplicitatem et fecunditatem, dicente beato DIONYSIO, De divinis nominibus, cap.^o 1^o: *«Sacram theologorum hymnologiam invenies ad beneficas deitatis processiones manifestantem, et laudantem divinas nominationes, praeparantem et monadem quidem et unum propter simplicitatem | et unitatem naturalis impartibilitatis. Ut trinitatem vero propter subsistentem superessentialis fecunditatis expressionem, | omnis paternitas in caelo et in terra nominatur»*.

| Ad tertium quod «in qualibet divina persona est esse ab essentia, ergo et operatio secunda», dicendum quod proprie loquendo, in Deo esse secundum nostram rectam rationem intelligendi praecedit essentiam, ut

patet ex praedeterminatis, et sic falsum assumptum est. Potius enim dicendum est, quod essentia una communicata est tribus personis, quia unum esse est eis communicatum, in quantum essentialis deitas non est nisi esse quoddam et actus purus, quam e contrario, quod esse est eis communicatum quia essentia eis est communicata. Sed esto quod ita sit, dicendum ad argumentum, quod esse est ab ipsa essentia formaliter in Deo, quemadmodum florere in arbore a flore, non autem principiative aut effective. Unde et in creaturis non est formaliter ab ipsa essentia nisi earum in quantum ipsa est effectus, ut saepius expositum est.

Et cum assumitur «a quo est esse, et operari», verum est: a quo est effective esse, ab eo est effective operari; sed a quo est esse formaliter, ab eo est operari, ut a ratione qua I operans effective operatur, et hoc modo omnia divina opera sunt ab ipsa divina essentia, ut dicitur in quaestione sequenti.

I Ad quartum quod «Filius est sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia,» I etc., dicendum quod ad veritatem conceptuum complexorum et locutionum de rebus divinis, non tantum debet attendi identitas rei, quemadmodum significandi et intelligendi simplicia. Unde, quia huiusmodi nomina 'sapientia', 'essentia' non significant rationem suppositi et cuius est aliquid, et perfecti in actu, sed potius rationem quod est alicuius, ut aliquid eius, et ita non secundum rationem actualis et perfecti, quod requiritur secundum iam determinata, ut vere dicatur per actionem aliquam hoc de hoc, ut patet ex iam praedeterminatis, ideo omnes huiusmodi locutiones, quantum est de proprietate sermo-

nīs, falsae sunt, sed a sanctis dictae sunt ad exprimendum unitatem essentiae | in personis, et ipsius essentiae ad personas, contra infestationem haereticorum, qui substantiam diversificabant et in personis compositionem ponebant. Et est in omnibus talibus locutionibus excessus ad latus improprietatis, ad excludendum excessum ad latus falsitatis, sicut qui virgam nimis incurvatam in uno latere, incurvat nimis in latus oppositum, ut sic eam ad aequalitatem perducatur. Sed est advertendum quod in eis est improprietas maior et minor, secundum quod ratio a qua attributum in potentia, magis appropinquat ad naturam activi: secundum hoc enim magis appropinquat ad naturam suppositi, cuius est proprie agere. Unde, quia essentia est summe absolutum in Deo absque significatione omnis respectus, et fundamentum attributorum quae a rationibus respectuum imponuntur, ut patet ex praedeterminatis, quorum quaedam significant rationem respectus | ad actionem, ut natura, quae de suo nomine significat rationem eius in quo est, ut sapientia declarativi, et lux illustrativi, ideo istae sunt magis propriae, 'natura de natura', 'sapientia de sapientia', 'lux de luce', quam illa, 'essentia de essentia', quae impropriissima est. Omnes tamen communiter sunt impropriae. Propter quod etiam non completa locutione dixerunt: | 'sapientia generat sapientiam', 'lux generat lucem', sed dixerunt hoc de hoc quod potest intelligi, vel quia hoc generat hoc, vel quia per generationem habetur hoc de hoc, non quod unum eorum sit generans, alterum vero generatum. Unde et sic deberet exponi «sapientia de sapientia», id est: Filius qui est sapientia, est de Patre qui est sapientia; «essentia creat», id est: Deus trinitas qui est essentia, creat; et sic de ceteris.

I QUAESTIO 4

UTRUM DIVINA ESSENTIA SIT IN DEO RATIO AGENDI
OMNEM DIVINAM ACTIONEM

Circa quartum arguitur, quod divina essentia non sit in Deo ratio agendi omnem divinam actionem.

Primo sic. Quod maxime habet rationem materialis et subiecti receptivi in aliqua natura entis, minime est ratio agendi aliquam actionem in qua convenit illi enti. Unde in genere entis naturalis materia, quia est subiectum receptibile in omnium formarum naturalium, nullo modo est ratio agendi aliquam actionem naturalem, sed ratio patiendi et recipiendi tantum. Secundum enim quod dicit PHILOSOPHUS, II^o De generatione, «*Pati proprium est materiae, agere autem alterius potentiae*». In natura autem entis increati divina essentia maxime rationem materiae habet, et quasi subiectum existit receptivum omnium dispositionum formalium in Deo, ut sunt rationes attributorum et perfectionum et idearum et omnium proprietatum atque relationum. Ergo etc.

Secundo sic. Actio respondet proportionaliter rationi agendi eam ab agente, ut si calidum calefacit calore, sicut calor est una simplex qualitas, principium existens et ratio actionis calidi, sic calefactio est unica et simplex actio. Et secundum quod calor intensus est in gradu caloris, sic proportionaliter calefactio est intensa in gradu calefactionis, quia generaliter a magis et minus in qualitatibus activis, secundum PHILOSOPHUM, causatur magis et minus in actionibus quarum sunt ratio. Si ergo divina essentia esset ratio omnium divinarum actionum, sicut ipsa simplex est et unica, nullam habens diversitatem, unica ergo et simplex esset omnis

divina actio, nullam omnino habens diversitatem. Consequens est falsum: differunt enim inter se generare, spirare, creare, intelligere, velle, quae sunt divinae actiones. Ergo etc.

Tertio sic. Agens secundum aliquam rationem in se non producit per actionem nisi simile sibi in illa ratione, ut si calidum calefacit calore, non producit in calefacto nisi calorem, generando calidum sibi simile in calore. Similiter, si homo humanitate, quae est | forma sua, generat hominem, non generat nisi sibi similem in humanitate. Si igitur divina essentia sit ratio agendi omnes divinas actiones, agens non produceret sua actione nisi sibi simili. Consequens falsum est, quod patet in creatione, quae est divina actio, qua non producitur sibi simile in deitate. Ergo etc.

Quarto sic. Cum, ut iam dictum est, actio debet esse proportionalis rationi agendi, sicut ergo se habet actio ad actionem, sic se habet ratio | ad rationem. Sed in Deo actus sive actio quae est esse, se habet ad actionem quae est generare sive spirare, quod est differens ab illa, quia esse est actio ad se dicta, generatio autem vel spiratio est actio ad aliud dicta. Secundum enim quod dicit AUGUSTINUS, VII^o De Trinitate, cap.^o 4^o, «*aliud est Deo esse, aliud Patrem esse; quod enim est, ad se dicitur, Pater autem ad Filium, et relative gignit*», ergo ratio actionis quae | est esse in Deo, differens erit ab illa quae est ratio actionis quae est generare aut spirare, ita quod ratio esse sit absoluta et dicta ad se, ratio vero generare aut spirare sit relativa et ad aliud dicta. Cum ergo divina essentia omnino sit absoluta et ad se dicta, et ratio eius quod est esse, quia esse est actus entis, a forma qua existit, secundum quod dicitur II^o De

anima, causa ipsius esse omnibus substantia est; non ergo potest esse ratio eius quod est generare aut spirare; immo illud debet aliquid esse respectivum et ad aliud dictum.

Quod confirmatur arguendo quinto ad idem sic. Illud est ratio agendi propriam actionem in unoquoque, quod est ultimum formale et constitutivum illius, ut, si calor est ultimum formale constitutivum calidi in natura calidi, calor ergo est propria ratio in calido, agendi actionem calefaciendi. Consimiliter intellectus, quia est ultimum formale constitutivum hominis, est ratio agendi propriam actionem hominis, ut determinat PHILOSOPHUS, I^o Ethicorum. Sed generare est propria actio Patris in quantum Pater est. Proprietas vero relativa est quasi ultimum et formale in divina essentia, qua constituitur persona Patris: Pater enim paternitate dicitur Pater, non autem deitate, quae est divina essentia. Ergo etc.

In oppositum arguitur primo sic. In Deo nihil est reale aut positivum nisi essentia et relatio, ut patet ex supra determinatis. Ratio autem agentis, qua procedit actio ab agente, debet esse in ipso aliquid reale positivum: aliter enim actio non esset aliquid reale neque positivum, quia principiatum et causatum non habent verius esse, quam principium et sua causa. Relatio autem nullius actionis ratio potest esse, quia ratio actionis est per se actionis principium, quod non potest esse relatio, sicut neque terminus, secundum PHILOSOPHUM, V^o Physicorum, et tactum est in praecedenti quaestione. Ergo etc.

Secundo sic. Sicut materia prima est primum omnium principium passivum, sic Deus est primum omnium principium activum, dicente PHILOSOPHO, XII^o Metaphysicae, quod «ea quae sunt *in prima materia*, in *potentia* sunt, in *primo motore*, in *actu*». Sed prima materia sua essentia nuda est ratio passiva omnem formam et transmutationem recipiendi. Ergo Deus sua essentia nuda est ratio activa omnem divinam actionem ex se eliciendi.

I <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc, quod, secundum supra determinata, in Deo super ipsam puram essentiam deitatis nihil additur, neque secundum rem, neque secundum veridicam intelligendi rationem, nisi ratio respectus, si-ve in attributis substantialibus, si-ve in rationibus perfectionum aut idearum, si-ve in ipsis motionibus et proprietatibus personarum. De natura autem respectus secundum quod est respectus, clarum est secundum PHILOSOPHUM, V^o Physicorum, quod nec potest habere per se rationem principii aut termini actionis. Illud autem quod est ratio agendi, quia est id quo agens formaliter agit, necessario est principium per se elicitivum actionis, ut dictum est, quemadmodum «*anima principium est in animatis*», ut determinat PHILOSOPHUS, II^o De anima. Quod autem est tale principium in re, necesse est quod sit aliquid positivum

reale, ut ostendit penultima ratio iam supra inducta. Quare cum, ut dictum est, praeter respectus in Deo nihil est reale positivum nisi pura substantia, quae est deitas, sive ipsa divina essentia, in Deo igitur ponendum est, quod ratio agendi elicitive divinas actiones, quaecumque sint illae, non sit nisi ipsa pura divina essentia, ita quod, licet nulla actio omnino attribuaturs essentiali divinae velut principio agentis, sicut determinatum est in praecedenti quaestione, omnis tamen divina actio attribuitur ei ut principio elicitivo, et quo agens principale, scilicet suppositum unum vel duo vel tria, simul agunt omnes actiones divinas.

| Sed quia huiusmodi actiones divinae differentes sunt inter se, et non est differentia in actionibus nisi ex differentia ex parte principii elicitivi, iuxta quod processit secunda ratio supra inducta, divina autem essentia, sub ratione qua est essentia, nullam rationem differentiae in se habet, quod autem nullam differentiam ex se omnino potest in se habere, si in se aliquam habeat, oportet quod hoc sit ab aliquo sibi supervenienti, essentiali autem divinae nihil potest supervenire nisi ratio respectus, essentiali ergo, ut sit ratio differentium actionum, | oportet eam in se differre, saltem secundum rationes diversorum respectuum. Qui circa ipsam essentiali duo faciunt.

Unum scilicet, ut per ipsos essentiali respiciat actus, et quasi inclinationem habet ad ipsos eliciendos, cum secundum se, absque ratione omnis respectus penitus absolutum 'quid est', et nullo modo respicit actum eliciendum; nunc autem nullo modo posset esse ratio agendi ipsum, actum nisi aliquo modo ipsum respiceret, et ad ipsum aliquo modo ordinaretur.

| Aliud vero, ut penes differentiam ipsorum, ipsi essentiali determinarentur actus differentes, cum secundum se nullum omnino determinat, et ideo nullum determinate eliceret nisi ab aliquo sibi determinaretur.

Actum vero simpliciter respicit per respectum importatum nomine potentiae, secundum quod supra expositum est in quaestionibus de potentia Dei. Actus vero diversi eliciendi sibi determinantur per respectus diversos diversorum modorum | potentiae. Et sic ad agendum actum aliquem a persona divina ut a principali agente, duplex ratio qua agit eum, requiritur: una ut qua ipsam elicit, alia ut qua | eliciens actum respicit, et determinatur sibi actus. Primo modo dico, ut iam dictum est, quod sola divina essentia secundum rationem essentiae est ratio agendi omnes divinas actiones, scilicet in eliciendo ipsas. Secundo vero modo dico, quod respectus fundati in divina essentia sunt ratio agendi a Deo divinas actiones, scilicet in determinando ipsas ut eliciantur, ita videlicet, | quod unica est ratio omnis eliciens, scilicet ipsa divina essentia sub sua ratione absoluta qua essentia est, plures vero sunt rationes determinantes secundum pluralitatem actuum, scilicet ipsi respectus diversi.

| Ad cuius intellectum sciendum, secundum superius determinata, quod ratio propria essentiae Dei, secundum quod essentia est mere et absolute, est fundamentum omnium aliarum, tamquam illarum quae important respectus fundatos in ipsa essentia, quae non est nisi unica forma realis absoluta existens in divinis suppositis, cui ex se ipsa primo et per se non convenit nisi actus qui est esse, qui in ipsa communicatur suppositis, et omnibus divinis respectibus in ipsa fundatis. Illum autem actum, tamquam primum quem respicit et sibi determinat, ex ratione sibi propria et absoluta secundum rectam rationem nostram intelligendi, sequuntur omnes alii actus tamquam secundi, quos respicit, et qui sibi determinantur, ut dictum est, ex rationibus respectuum potentialium,

qui in ea fundantur. Cum autem sibi determinati sunt actus, se ipsa ut essentia est, immediate est ratio eliciendi eos, ut, quemadmodum materia nullum ordinem habet ad formam et ad pati in recipiendo aliquid in se nisi per rationem potentiae passivae, in nuda tamen substantia | sua formas recipit, sic divina essentia nullum ordinem habet ad actum qui est agere simpliciter nisi per rationem potentiae activae, pura tamen substantia sua est ratio eliciendi omnium actuum. Ita quod, sicut | potentia receptiva sive passiva in materia non est aliquid re absoluta aliud ab ipsa essentia materiae, quia si sic, materia ex se esset in potentia ad illud, et si potentia illa esset similiter aliud, esset abire in infinitum, quod est inconveniens, et ideo necesse est stare in primo, quod potentia receptiva materiae non est aliquid re absoluta aliud ab ipsa essentia materiae, sed solum respectus fundatus in ipsa essentia materiae, quae ex se et secundum suam substantiam subintrat rationem respectus, propter quod dicit COMMENTATOR in De substantia orbis, «*Natura subiecti recipientis formas, scilicet primae materiae, necesse est esse naturam, scilicet quod substantia eius est esse in posse; sed posse quo substantiatur hoc subiectum, differt a natura subiecti quod substantiatur per hoc posse, in hoc quod posse dicitur respectu formae; hoc autem subiectum est unum existentium per se, quorum substantia est in potentia*», consimiliter potentia activa, in ipsa divina essentia fundata, | non est aliquid re absoluta, | aliud ab ipsa essentia, et hoc consimili ratione, sed est solum repectus fundatus in ipsa divina essentia, quae ex se secundum suam essentiam | subintrat rationem respectus.

| Et ideo ulterius, quemadmodum, si materia esset una secundum potentiam, sicut est una secundum substantiam, cum agens sit unum, non esset factum nisi unum, sic, si divina essentia esset una secundum

potentiam et respectus potentiales, sicut est una secundum substantiam, cum agens primum, scilicet persona Patris, sit una, non esset operatio eius nisi una. Sed quia sicut ibi, quia materia est multa secundum potentias, ideo ex ipsa multa possunt fieri, et multa in nuda substantia eius recipi, sic in proposito, quia divina essentia est multa secundum potentias activas sive respectus potentiales activos, ideo ipsa secundum rationem purae essentiae suae potest esse plurius actuum elicitiva.

Qui in universo sunt in triplici genere: quidam qui est actus, qui est operatio; quidam autem, qui est actio; quidam vero, qui est factio. Qui, secundum PHILOSOPHUM, I^o et X^o Ethicorum, differunt in hoc, quod operatio dicitur quando non est aliquid ab ipso actu proveniens tamquam finis eius, sed ipse est finis, qualis est actus citharizandi, cui non est nisi delectatio adnexa in citharizante et in audiente. Actio vero dicitur, quando aliquid ab ipso actu est proveniens quod manet in agente, ut ex morali aut intellectuali operatione habitus aliquis in agente. Factio vero dicitur, quando aliquid ab ipso tamquam finis eius procedit ab ipso extra agentem, ut domus ex actu carpentationis. Unde PHILOSOPHUS, VI^o Ethicorum, dando differentiam artis et prudentiae circa morales virtutes existentis, dicit quod «*ars est factibilium, prudentia vero agibilia*». Et ambo haec sunt circa ea quae sunt ad finem, felicitas autem est operatio quae consistit in fine, ut determinat X^o Ethicorum.

Ex parte vero Dei actus qui est operatio, I est actio essentialis intelligendi et volendi, in quo consistit Dei beatitudo, ut infra dicitur; actus vero qui est actio, proprie dicitur generatio et spiratio, quae terminantur ad divina supposita; actus vero qui est factio, proprie dicitur creatio, a qua creaturae extra procedunt in esse. Horum autem trium generum actus in Deo quodam modo divina essentia est ratio eliciendi, et respectus in ea est ratio sibi actum determinandi.

Videndum est discurrendo per singula, ut ex hoc perfecte pateat quo modo in omnibus sola substantia est ratio eliciendi, et diversi respectus in ea sunt rationes diversae sibi diversos actus determinandi.

Quod primo patet in actu qui est operatio, ut est intelligere et velle. Actum enim intelligendi elicit in divino intellectu ipsa divina essentia, I in quantum habet in se respectum importatum per rationem veri, per quam ipsa essentia habet quod sit proprium obiectum motivum intellectus, non quod respectus ille qui importatur nomine veritatis, sit obiectum intellectus, sed quod ipsa essentia sit eius obiectum, ut habet in se rationem huiusmodi respectus, secundum quod diffusius est expositum supra in quaestionibus de intelligibilitate Dei. Actum vero volendi elicit I in divina voluntate ipsa divina essentia, in quantum habet in se respectum importatum per rationem boni cogniti, per quam ipsa essentia habet quod sit proprium obiectum voluntatis, et movet intelligentem bono apprehenso ad actum volendi ipsum; non quod respectus ille importatus nomine boni sit obiectum voluntatis, I sed ipsa essentia pura ut in se habet rationem huiusmodi respectus.

Idem similiter patet in actu qui est agere sive actio proprie dicta. Actum enim generandi Filium elicit divina essentia, ut habet esse in Patre sub ratione respectus importati nomine potentiae generandi activae; non quod ille respectus eliciat actum generandi, sed ipsum in Patre elicit ipsa essentia pura, ut per respectum illum in Patre sibi talis actus est determinatus. Et similiter actum spirandi communiter elicit in

Patre et Filio, ut habet I esse in ipsis sub ratione respectus importati nomine potentiae spirandi activae.

Idem similiter patet in actu qui est factio. Actum enim creationis elicit communiter in tribus personis divina essentia, ut habet esse in ipsis sub ratione respectus importati nomine voluntatis I liberae, valentis ad opposita, ut sic semper ipsa essentia sub ratione essentiae sit eliciens simpliciter, sed ratione alicuius attributi determinantis, non elicientis, sit eliciens determinate actum determinatum.

I Ut secundum hoc in summa dicamus, omni distinctione praetermissa, quod divina essentia, ut essentia est, sit ratio agendi elicitive omnem divinam actionem quam agunt tres personae divinae, vel duae, vel unica, effective sive principiative; determinative vero secundum rationem alicuius attributi; ratio autem agendi omnem divinam actionem, sed aliam et aliam, secundum aliam et aliam rationem, ut magis habet declarari, disputando de divinis actionibus in speciali. Et sic in omni divina actione uno modo est ratio agendi ipsa essentia secundum rationem essentiae, et non secundum rationem attributi; alio autem modo non nisi ratione alicuius attributi. Communiter autem sumendo essentiam, et secundum rationem essentiae et secundum rationem attributi, simpliciter et absolute dicendum, quod divina essentia est in Deo ratio agendi omnem divinam actionem.

<AD ARGUMENTA>

Per iam dicta patent obiecta.

I Ad illud ergo quod primo arguitur in oppositum, quod I «divina essentia maxime habet rationem materialis et receptivi, ergo minime est ratio agendi», dicendum quod verum est de illo quod est receptivum

alterius, re absoluta differentis a recipiente, sicut differt forma a materia; non autem de illo quod est receptivum alterius, sola ratione respectiva ab ipso differentis, qualiter differunt a divina essentia quaecumque in ipsa fundantur, non dico «proprie recipiuntur».

Ad secundum, quod, «si divina essentia est ratio agendi in Deo, sicut ipsa est una et simplex, non erit ratio nisi unius actionis simplicis», dicendum quod actionum quaedam sunt diversae re absoluta inter se et ab eo quod est ratio agendi, quaedam vero re relationis aut respectus secundum rationem tantum.

Actionum diversarum primo modo nullo modo potest esse ratio una simplex essentia, absque determinatione per diversa quae re absoluta differunt; immo, si sunt actiones re diversae, et rationes seu principia agendi sunt re diversa; et secundum hoc dicit IOANNES DAMASCENUS, libro II^o Sententiarum suarum, cap.^o 25^o, quod «*Operatio est naturalis uniuscuiusque substantiae virtus et motus. Unde manifestum est quoniam, quorum substantia naturalis est eadem, horum et operatio est eadem, quorum autem naturae sunt differentes, horum autem et operationes sunt differentes. Impossibile est enim substantiam expertem esse naturali operatione*». Vel ad minus determinantur per diversa re, quemadmodum diversa opera sunt videre et audire ab eadem anima, sed per determinationem diversorum organorum, ut alibi determinavimus in quaestione quadam de potentiis animae.

Actiones diversae secundo modo sunt omnes divinae actiones, et inter se, et ab ipsa essentia. Et ideo in talibus sufficit ipsi essentiae determinari actus per diversos respectus proportionales diversitati actuum, ut, si actus sola ratione differant inter se et ab ipsa essentia, et intelligere et velle diversis respectibus secundum rationem inter se et ab ipsa essentia

differentibus, sibi huiusmodi diversi actus determinantur; ut sunt veritas et bonitas, ut patet ex praedictis. Si vero actus inter se differant re relationis, ut generare, spirare, diversis respectibus secundum realem relationem inter se sibi huiusmodi actus determinantur, ut sunt potentia activa generandi et potentia activa spirandi.

I Ad tertium, quod, «si essentia esset ratio omnis divinae actionis, tunc non produceretur a divina actione nisi simile Deo in deitate, quod falsum est in actu creationis», dicendum quod semper producitur divina actione simile in divina essentia, vel quoad veritatem substantiae, ut in productione divinarum personarum, vel quoad rationem imitationis ad I rationes perfectionum et idearum in divina essentia, ut in productione creaturarum. Quod secundum eundem modum similis producatur simile in omni genere actionis, non oportet, eo quod ipsae actiones diversorum modorum sunt, ut debet exponi tractando de ipsis in speciali.

I Ad quartum, quod «essentia, quia est ratio absoluta actus primi absoluti qui est esse, sic non potest esse ratio actus secundi respectivi, qui est generare vel spirare», dicendum quod verum est, nisi sub ratione alicuius respectus, actui illi secundo proportionalis. Unde I in creaturis ratio formae a qua est actus primus qui est esse, sub ratione respectus potentiae activae quam in se recipit, est ratio eliciendi actus secundos absolutos. Ergo multo fortius in proposito potest esse ratio eliciendi actus secundos respectivos: ratio enim elicitive, I ut dictum est, nullo modo potest esse respectus.

Et cum hoc falsum est illud quod assumitur in argumento, quod «essentia divina est ratio actus primi in Deo, qui est esse». Et enim si in creaturis hoc sit verum, ut ratio essentiae prior sit secundum rationem nostram intelligendi, quam sit ratio esse, ut esse dicatur ab essentia, quia, quanto aliquid in creatura habet rationem minus actualis, tanto

illud habet magis ex se et natura sua, et ab alio, quod est magis actuale, esse autem sub maiori actualitate significat quam essentia, in Deo tamen e converso, tanto ei aliquid magis proprium est et primo convenit, quanto habet rationem magis actualis. Et ideo dictum est supra, quod esse secundum rationem intellectus nostri potius et prius convenit Deo quam ratio essentiae, ut in Deo essentia potius dicatur ab esse, quam e converso, secundum quod dicit AUGUSTINUS, VII^o, De Trinitate, I cap.^o 4^o et lib.^o V^o, cap.^o 2^o: «*Ab eo quod est esse, dicta est essentia*».

I Ad quintum, quod «suppositum unumquodque agit per ultimum formale in eo, et illud non est essentia, sed relativa proprietas, quia secundum AUGUSTINUM, «Deus paternitate Pater est, non deitate»», dicendum quod in quolibet supposito singulari est duo considerare, et duplex formale secundum illa. Primum illorum est natura, sive res sive essentia, in qua subsistit, ut est humanitas Sortis in Sorte, et deitas Patris in Patre. Secundum vero est modus secundum quem subsistit, scilicet individualiter in creaturis, et incommunicabiliter in divinis, et pertinet ad rationem individuationis formae in creaturis, et incommunicationis suppositi in divinis. Modus quo individuatio formae fit in creaturis, tactus est in praecedenti quaestione in parte, et similiter modus incommunicationis suppositi in divinis, sed alibi expressius in quaestione quadam de Quolibet.

Et quantum ad praesens sufficit, sciendum est quod in creaturis ratio formalis qua fit formae individuationis, negatio est, non unica sed duplex: una qua negatur plurificatio naturae intra se; alia qua negatur identitas ad consimilem ei extra se, et qua negatur esse alicuius alterius ab illo cuius est. Socratis enim humanitas est una numero, quia in se non est nata dividi ullo modo per hanc et illam in diversis, sicut nata est dividi forma speciei, et est ita Socratis, quod non est alterius neque illa quae est alterius, sed alia ab illa. In divinis autem, licet in eis non sit proprie formae individuationis, quia non est in Deo ratio universalis quae requiritur ad individuationem proprie dictam, ut expositum est in dicta quaestione de Quolibet, est tamen in divinis suppositi incommunicatio, cuius ratio formalis non est aliqua negatio qua forma determinatur supposito, aut qua individuabilis aut incommunicabilis redditur, eo quod pluribus suppositis secundum speciem communicabilis est et communicata, et in se ex se singularis est, immo singularitas quaedam, ut habitum est supra in quali quidem singularitate constat. Forma creata nullo modo per communicationem procedere in aliud suppositum potest | propter suam limitationem, sed forma divinitatis propter suam illimitationem ulterius procedit, ut sic, ubi deficit processus formae creatae, | ibi in eadem singularitate communicatur pluribus suppositis positive, et hoc per differentiam respectuum illorum quos in se habet, sub quibus subsistit diversimode in hoc et in illo. | Positivum autem absolutum in se non potest recipere divina essentia, quia | poneret compositionem in Deo. Oportet igitur quod sit positivum respectivum; quod quidem, quia pluribus communicari non potest per illud, subsistit suppositum in natura divinae essentiae, et hoc ut suppositum singulare. Et talia respectiva sunt tres

proprietates relativae personales, paternitas, filiatio, spiratio passiva, quae personas incommunicabiles et singulares in Deo constituunt, sicut in creaturis negatio constituit suppositum quod est singulare individuum.

Et aspi-ciendo ad tale formale quod ratio <esset> constituendi singulare suppositum distinc-tum a quolibet alio, tali ultimo formali nullum suppositum agit quidquam, neque in creaturis, neque in Deo; unde non dicitur vere quod Sortes generat eo quod est Sortes, id est eo quod est individuum aut individuatum suppositum, quoniam illud, ut dictum est, negatio est, quae nullius est effectiva, sed quod dicitur agere aliquid aut generare, eo quod est formale in ipso, hoc debet intelligi aspiciendo ad formale quod est ratio, qua subsistit in natura speciei, quae est sua humanitas, in qua est considerare duo: scilicet quod est humanitas simpliciter, quia tota natura speciei specialissimae est in quolibet suo individuo, et quod est ista in isto individuata. Quod ergo Sortes humanitate sua aliquid agit aut generat, hoc est ratione qua est humanitas simpliciter et ut existens est in isto, et ideo «*homo generat hominem*», quod est intentum naturae simpliciter. Quod autem «*generat alium* a se, hoc *non* est nisi tam *propter materiam* in qua generat», ut ponit PHILOSOPHUS, quam quia sua humanitas est ista, non communicabilis alteri, ita quod, si per impossibile posset generare formam puram sine materia, aliam necessario generaret a se ex nihilo, secundum quod dicit COMMENTATOR, super XII^o Metaphysicae: «*Si forma per se generaretur, esset generatio ex nihilo*». Et sic, quod homo sit ab homine, hoc est virtutis et perfectionis, quod autem alius ab alio in forma numerali, hoc est defectus et imperfectionis; et hoc habet generans ex natura individui, non ex negatione individuante, sed ex natura ipsa, ut tali negationi

substrata; illud autem est ex natura speciei. Et ideo de generatione individuorum ab invicem dicit COMMENTATOR, super VII^{um} Physicorum, quod «modus generationis istorum ab invicem est *per accidens*», scilicet quia homo non dat in generatione hominis nisi illud quod est quasi instrumentum. Sortem enim generare Ciceronem est per accidens.

Et quemadmodum hoc dictum est de creaturis, consimiliter contingit in personis divinis, scilicet quod Pater non generat eo quo est Pater, hoc est eo quo est incommunicabile suppositum, quoniam illud respectus est, qui non est ratio agendi, sicut neque negatio individuans in creaturis. | Sed quod dicitur generare eo quod est formale in ipso, hoc debet intelligi aspiciendo ad formale quod est ratio et natura in qua subsistit; in qua non est considerare duo, sicut dictum est de forma creata, scilicet quod est deitas simpliciter, et quod est deitas haec aut huius, quia non est nisi haec, et illa eadem quae est huius, per communicationem est alterius. Generare ergo, aut aliquid agere Patrem deitate, non differt quod dicatur hoc agere deitate simpliciter, et hac vel huius deitate, quia deitate ut deitas est, et ut haec deitas est, non generat deitatem, sed communicando se generat Deum, et eundem in deitate, sed alium in persona; sed hoc non ratione deitatis, neque huius deitatis qua generat, sed ratione respectus quo determinat actum generandi. Qui propter rationem determinandi actionem generato, non potest illi communicari, sed in generato necessario determinat actum passive respectus oppositus. Quemadmodum enim ex parte generantis | essentia est ratio eius quod est generare in eliciendo, sed sub ratione respectus determinantis actum ut est efficiendus ab agente, sic | ex parte generati essentia est ratio | eius

quod est generari in recipiendo, sed sub ratione respectus determinantis actum ut est terminandus in genitum, ut habet infra determinari, exponendo quo modo divina essentia est subiectum divinae generationis. Et sic, quod Deus generat Deum simpliciter, hoc est ratione essentiae; quod vero hic generat illum, hoc est ratione unius proprietatis, qua determinatur actus ut producatur ab uno scilicet, et alterius, qua determinatur ut terminetur in alium. Et sic Pater non generat eliciendo actum paternitate, sed deitate, et si sit Pater, non deitate sed paternitate. Unde, si Pater dicatur generare in quantum Pater, non in quantum Deus, quia tunc Filius qui est Deus, generaret, illud tamen non est verum, quod paternitate generet, — sed quod generet essentia, — nisi dispositive, ut dictum est, et amplius in quaestione sequenti dicitur.

Argumenta autem duo in contrarium, etsi bene probant quod essentia est ratio agendi omnes divinas actiones elicitive, non tamen excludunt quin determinative requiratur alia ratio, ut dictum est.

I QUAESTIO 5

UTRUM DIVINA ESSENTIA SIT PER SE TERMINUS ALICUIUS DIVINAE ACTIONIS

Circa quintum arguitur, quod divina essentia sit terminus omnis divinae actionis.

Primo sic. Deus nihil agit nisi intellectu aut voluntate. Sed omnis actio pertinens ad Dei intellectum et voluntatem terminatur ad divinam essentiam, quia terminus intellectualis operationis, et voluntariae, non est nisi obiectum intellectus et voluntatis. Obiectum autem intellectus

non est nisi verum, et obiectum voluntatis non est nisi bonum. Veritas autem in Deo non est nisi essentialis, ut visum est; similiter neque bonitas, ut videbitur infra. Ergo etc.

Secundo sic. Nulla actio ad aliquid terminatur per se nisi ad id quod est absolutum, quia «*in ad aliquid non est motus*», secundum PHILOSOPHUM, V^o Physicorum. Et sicut est in motu, sic est in om-ni modo actionis. Non est autem absolutum in Deo nisi divina essentia. Ergo etc.

Contra. Actio Dei est sua essentia. Idem autem non terminatur ad se ipsum. Ergo etc.

I <SOLUTIO>

Hic oportet reducere ad memoriam I modos actionis divinae, quae sunt operatio, actio, factio, quia multum aliter et aliter se habet quaesitum in illis.

Si enim loquamur de actione quae est operatio, cuiusmodi est intelligere essentielle, aut velle, scire oportet quod isti actus idem habent pro principio elicitivo I et pro termino. Eo enim quod non habent finem alium a se, in hoc consistit eorum perfectio, quod scilicet veritas divinae essentiae semper actu ad omnium cognitionem illustret eius intellectum, et quod bonitas eiusdem semper ad omnium dilectionem inflammet eius voluntatem, propter quod huiusmodi actuum essentia divina per se I terminus est. Sed est intelligendum quod, sicut essentia, in quantum se habet ut principium elicitivum istorum actuum, cum ex se sit omnino

absoluta, necesse est eam aliquo respectu | comparari ad actum, et determinari ipsum actum ipsi, ut, licet per se actum eliciat, tamen sub ratione alicuius respectus quoad actum | eliciendum comparetur et determinetur sibi actus; cuiusmodi sunt ratio veritatis et bonitatis. Sic, cum eodem modo sit principium et terminus, necesse est quod sub ratione eiusdem respectus comparetur ad actum in terminando, sicut in eliciendo. | Et ideo, sicut essentia pura ratione qua essentia est absoluta, actum | intelligendi aut volendi elicit, sub ratione tamen respectus veri et boni, ut dictum est, sic eadem ratione absoluta actum eundem terminat, sub ratione tamen respectus veri et boni.

Si vero loquamur de actione proprie dicta, quae est generatio aut spiratio, cum per se generatum aut spiratum non est nisi suppositum perfectum, relativa proprietate a generante et spirante distinctum, et tale quid non est ipsa essentia, idcirco dico quod talis actus terminus non potest per se esse ipsa essentia, neque etiam per accidens, quod magis est. Quamquam enim in creaturis sit aliquid creaturae compositum ex materia et forma, licet per se non causetur nisi suppositum, eo quod solum recipit esse subsistentiae, et ita perfectae existentiae, quod non habent materia et forma nisi per hoc quod sunt in composito et aliquid ipsius compositi, per accidens tamen causantur materia et forma in composito, eo quod neutrum eorum ex se habet esse existentiae suae, sed utrumque eorum recipit illud per causationem, licet in alio, in Deo vero ipsa essentia ex se, eo quod deitas et esse essentiae et existentiae quoddam est, quod non habet a ratione suppositi in quo est, immo potius suppositum habet illud per hoc | quod ipsa habet esse in illo; et similiter respectus qui sunt in Deo, per hoc quod fundantur in ipsa essentia: esse enim tale non est nisi unicum in deitate, sicut neque unicum est in essentia. Propter quod neque per accidens dici debet terminus generationis etiam illo modo quo forma naturalis in composito per accidens dicitur

generari, quia scilicet per generationem vergit de non esse in esse, licet in composito, ut non solum in supposito et per suppositum recipiat esse subsistentiae, sed etiam esse existentiae suae, quod nullo modo per generationem recipit divina essentia in eo qui generatur, et licet aliquo modo in illum et per illum habet esse subsistentiae, et quoad hoc forte posset aliquis dicere quod est terminus actus generationis per accidens, et similiter spirationis; sed in Deo per accidens non recipitur, sed solum per alium.

I Si autem loquamur de actione Dei quae est factio, sciendum quod huiusmodi I actionem dupliciter est considerare: uno modo ut est ab agente; alio modo ut terminatur in factum.

Primo modo non est aliud quam Dei voluntas sive propositum de producendo creaturam in determinato instanti temporis. Et quia divina voluntas nihil vult nisi sub ratione boni, quod concipit per intellectum sub ratione veri, non vult aliud a se nisi volendo se ipsum, ut ipse sit sibi ratio volendi alia. Hoc ergo modo divina essentia est terminus actionis divinae in se, quae, ut respicit creaturam prosilientem extra, I factio dicitur, non autem secundum quod intus latet: sic enim I aeterna est.

Secundo autem modo nihil aliud est quam rem de novo ex determinatione actionis antiquae intra prosilire in esse, cuius secundum hanc rationem non est terminus nisi essentia creaturae.

I <AD ARGUMENTA>

Ad primum obiectorum, quod «Deus non agit nisi intellectu aut voluntate, et utriusque actionis terminus est divina essentia», dicendum

quod Deus intellectu aut voluntate dupliciter agit. Uno modo simpliciter circa verum et bonum quod est eius essentia, ipsam intelligendo et volendo; haec actio pertinet ad illam quae est operatio, et cuiuslibet talis terminus est essentia, ut dictum est. Alio modo ad instar illius veri et boni essentialis, verum et bonum subsistens producendo.

Terminus actionis voluntatis et intellectus agentis primo modo non est nisi essentia, ut praedictum est. Non autem secundo modo, sed aut divinum suppositum, ut verbum subsistens opere intellectus, vel amor subsistens opere voluntatis, aut creatura subsistens extra opere utriusque, prima actione intellectus et voluntatis primo et secundo modo.

Ad secundum, quod «actio non terminatur nisi ad absolutum, et tale in Deo non est nisi essentia»: ratio ista non procedit, concludendo inconueniens in Deo, nisi de actu generationis et spirationis, probando quod terminus sit essentia, non suppositum relativum. Et ideo dicendum quod proprietas determinativa suppositi et ex parte termini a quo procedit actio in Deo, quae est generare vel spirare, et ex parte termini in quem terminatur, aliquid operatur, quia ex parte termini a quo, licet non sit ratio elicitive actus sed essentia sola, est tamen ratio determinativa actus eliciendi, ut dictum est, quae ambo, scilicet id quo elicitur et quo determinatur, simul constituunt rationem unius agentis, immo potius sunt rationes unius agentis, et est suppositum subsistens in essentia determinatum proprietate, quod habet per se agere secundum duplicem rationem sui constitutivam, et essentiae scilicet in eliciendo, et proprietatis in determinando.

Similiter ex parte termini in quem. Licet enim proprietas ipsius non sit ratio terminandi actum in recipiendo et suscipiendo ipsum sicut subiectum, quia huiusmodi ratio est sola essentia, ut patebit determi-

nando qualiter divina essentia est subiectum generationis et spirationis, est tamen determinativa actus in essentia suscepti, ut scilicet recipiatur in essentia sub ratione generari cum producitur Filius, et sub ratione spirari cum producitur Spiritus Sanctus, quae ambo simul constituunt rationem unius producti; immo potius sunt rationes unius producti, ut sic ipsum suppositum, licet relativum sit, est tamen ipsum producens, et sic suppositum aliud, licet relativum sit, est tamen ipsum productum. Et est speciale hoc in supposito divino generante et generato, ut scilicet suppositum in quantum relativum est, sit per se generans et per se genitum, et ut ratio suae singularitatis alterius sit operativa ad generare, et generari. Quod impossibile est poni in supposito creaturae generante aut generato quoad illa duo, quoniam id quod in creaturis est ratio formalis individuationis suppositi, quia negatio est, nihil omnino confert ad generare aut generari, in Deo autem id quod est ratio formalis incommunicabilitatis suppositi, licet sit respectus, aliquid tamen confert ad generare et generari: agit enim, ut dictum est, actus determinationem. Propter quod suppositum incommunicabile divinum, ut Pater, per se generat, quia Pater incommunicabilis est et quoad rationem essentiae et proprietatis, et similiter Filius per se generatur, quia Filius incommunicabilis est.

Ut sic multum restet in generatione divina, et creaturae, eo quod in creaturis numquam relativum secundum quod relativum, est per se agens aut actum, et respectus qui est suppositi, quo ipsum refertur in creaturis, nihil potest omnino conferre ad actum eliciendum aut suscipiendum aut determinandum, quia forma naturalis in agente se ipsa determinat actum, et similiter inclinatur ad ipsum eliciendum; similiter

autem se ipsa determinat quemlibet actum in se suscipiendum, et inclinatur ad ipsum in se suscipiendum, et hoc per respectus potentiarum activarum et passivarum, ita quod respectus existens in generante aut in generato ad hoc nihil confert omnino, sicut confert in generante et generato in divinis, ut dictum est.

Et sic, licet in divinis respectus non possit esse ratio eliciendi actum neque suscipiendi, sicut neque in creaturis, neque se ipso principium agens aut terminans actum, potest tamen suppositum respectivum in divinis, et ut respectivum, esse agens et principians principaliter et per se actionem, et similiter esse per se et principaliter principiatum per actionem; quod nullo modo potest contingere in creaturis circa quodcumque suppositum ut relativum est. Et sic medium rationis falsum supponit in divinis. Ibi enim actio bene terminatur ad respectivum secundum quod respectivum est, licet non ad respectivum ut dictum est.

I QUAESTIO 6

UTRUM OMNES DIVINAS ACTIONES COMMUNITER AGUNT OMNES DIVINAE PERSONAE

Circa sextum arguitur, quod omnes personae divinae communiter agunt omnes divinas actiones.

Primo sic. Quibus convenit ratio *1* agendi, et actio secundum illam rationem, quia ratio agendi est actionis causa sive principium, et cui convenit principium, et principiatum. Sed essentia divina est ratio agendi omnes divinas actiones. Quae communiter convenit omnibus divinis personis. Ergo etc.

Secundo sic. In actionibus quae se habent per ordinem, in quibus prius est ratio posterioris, cui convenit prius, et posterius, sicut patet in intel-

ligere et velle, in quibus intelligere praecedit velle et est ratio eius, propter quod omne intellectivum est volitivum. In Deo actiones essentielles quae sunt velle et intelligere, prioritatem rationis intellectus nostri, priores sunt omnibus aliis divinis actionibus, quae sunt generare, spirare, creare, gubernare et huiusmodi, et sunt rationes producendi illas, ut infra videbitur. Illas autem actiones essentielles quae sunt velle, intelligere, communiter agunt omnes divinae personae. | Ergo etc.

In contrarium est, quod quaedam sunt actiones personales, quae proprie sunt personis aliquibus, et non omnibus.

| <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc quod, quandocumque ad aliquam actionem plura simul concurrunt, non habens unum illorum, actionem illam non potest efficere, sicut patet in actione artificii, quod exercetur pluribus instrumentis. Et sicut patet in generatione naturali procedente ad determinatam speciem, in qua duo concurrunt simul tamquam una agendi et generandi ratio, scilicet qualitas activa, sicut calidum et frigidum, dicente PHILOSOPHO, in principio IVⁱ Meteorologicorum, «*Gignunt unumquodque calidum et frigidum, vincentia materiam*»; sed non sufficiunt, propter quod negantes formas substantiales agere, et dicentes quod neque sunt activae neque passivae, sed solummodo formae activae et passivae sunt primae qualitates, posuerunt datorem formarum, ut ideas vel intelligentiam separatam, ut dicit COMMENTATOR, super VII^{um} Metaphysicae; PHILOSOPHUS autem, ut dicit ibidem, posuit quod formae substantiales materiales sunt generantes per virtutes quas calori

imprimunt in semine. Quae, licet calor sit idem specie in semine asini et semine equi, aliud tamen specie generatur ex semine asini, et aliud ex semine equi, et hoc propter I virtutem impressam a forma asini semini suo, aliam speciem ab illa quae impressa est semini equi a forma equi, ita quod calidum ex se, si nulla virtute determinetur, nihil generaret nisi I calidum, et non moveret ad determinatam speciem nisi virtute determinante eam ad speciem sibi impressam, et hoc vel a generante particulari, ut in generatis per propagationem, I vel a generante universali, sicut alibi exposuimus in quaestione quadam de principiis seminalibus. Ut sic duo concurrunt ad omnem I actionem tendentem ad aliquam determinatam formam in mixto, et hoc ex parte eius quod est ratio agendi, scilicet calor ipse qui agit et actum elicit, et virtus ipsam determinans ad actionem determinatam tendentem ad speciem determinatam. Secundum quod declarat hoc, I non tam in naturalibus quam in artificialibus, COMMENTATOR, super II^{um} De anima, ubi dicit quod *«actio augmenti est composita ex actione ignis, et aliqua intentione in igne. Alterare enim quod est in ea, debet attribui igni, et quia terminatur, debet attribui virtuti, quemadmodum mollificare ferrum per ignem ad faciendum aliquod instrumentum, secundum quod est mollificare, attribuitur igni, et secundum quod illa mollificatio habet terminum et motum in unoquoque instrumento, attribuitur virtuti artis»*.

Nunc autem, ut iam tactum est supra, licet in Deo una sit ratio eliciendi omnes divinas actiones, scilicet ipsa divina essentia, quia tamen ex se ad nullum actum determinatur nisi ad actum primum qui est

esse, quantum est de ratione essentiae simpliciter, nullus actus ei potest attribui praeterquam actus essendi, sicut nec calido alius quam actus calefaciendi. Unde, si debet esse determinata ratio alicuius alterius actus, oportet quod illam habet ab aliquo determinante eam ad actum, aut potius determinante sibi actum, quemadmodum determinat eum calori virtus iam dicta, existens in ipso. Illud autem determinativum est ratio respectus. Quare, cum ratio respectus determinantis aliquem actum communiter convenit tribus personis aliquando, aliquando vero duabus, aliquando autem uni tantum, consimiliter et actus. Verbi gratia, rationes respectus importati nomine veritatis et bonitatis, quae determinat ad actus essentielles intelligendi, communiter conveniunt omnibus personis divinis, et similiter rationes determinantes actus circa creaturas. Ratio vero respectus importati nomine virtutis spirativae communiter convenit Patri et Filio. Ratio autem respectus importati nomine virtutis generativae convenit soli Patri.

Idcirco dico, quod quaedam divinae actiones omnibus divinis personis conveniunt, ut sunt omnes actiones essentielles, sive manentes in Deo sive transeuntes ad creaturas, quaedam vero duabus tantum, ut est actio spirandi, quaedam vero uni tantum, ut est actio generandi, secundum quod omnia haec melius patebunt, determinando de huiusmodi actionibus in speciali.

<AD ARGUMENTA>

Et per hoc patet responsio ad primum argumentum.

Ad secundum, quod «actiones priores in Deo, quae sunt ratio aliarum, ut intelligere, velle, conveniunt omnibus divinis personis; ergo et quaelibet posterior», dicendum quod verum esset, si illae actiones priores secundum rationem omnibus convenirent secundum illam rationem

qua sunt priores, et aliarum rationes, quemadmodum intelligere convenit omnibus intelligentibus secundum illam rationem qua praecedit actum volendi, et qua est ratio eius, propter quod omne intellectivum est volitivum, secundum quod dicit DAMASCENUS. Non sic autem est in Deo, quoniam intelligere et velle in ipso non sunt priores actibus personalibus qui sunt generare et spirare nisi in quantum sunt coniuncti proprietatibus determinatis personae generantis et personarum spirantium. Quod patet ex parte Patris, quoniam intelligere essenziale non praecedit tamquam ratio actus dicendi Verbi, nisi quia ei est coniuncta ratio paternitatis, qua scilicet Patri primo convenit secundum rationem aliquam actus intelligendi. Ita quod, licet essenziale sit rationi actus intelligendi perfecti, quod non sit sine verbo concepto et producto ipsa intellectuali operatione, tamen vis productiva sive dictiva aut conceptiva Verbi non convenit nisi illi cui primo et ex se convenit, quia super rationem primitatis fundatur illa vis dictiva, quae, quia distinctiva est personae dicentis a qualibet alia, et ideo non potest alteri communicari, quare neque actio dicendi, quamquam illis communicatur essentia et omnis actus essentialis quia illo non distinguitur ab alio, quia ergo actio intelligendi non praecedit secundum rationem actionem dicendi, nisi quia coniuncta est primitati simpliciter, quae soli Patri convenit, ideo, licet actio intelligendi conveniat Filio, non tamen actio dicendi, quia non convenit ei ratio primitatis. Et eadem ratione, licet Spiritui Sancto conveniant actio intelligendi et volendi, non tamen conveniunt ei actio dicendi aut spirandi.

I QUAESTIO 7

UTRUM ACTIONES COMMUNES AGANT OMNES DIVINAE
PERSONAE UNIFORMITER

Circa septimum arguitur, quod omnes actiones essentielles communes uniformiter agunt omnes divinae personae.

Primo sic. Illis uniformiter convenit actio, quibus uniformiter convenit actionis ratio et determinatio eius ad ipsam. Ratio omnium actionum essentialium, cuiusmodi est ipsa divina essentia, uniformiter convenit omnibus divinis personis, et similiter rationes determinantes ipsam ad huiusmodi, quia illae non sunt nisi ratio et voluntas, et haec tria, deitas, ratio et voluntas, uniformiter omnibus divinis personis conveniunt, quia sunt essentialia, in quibus omnes personae sibi invicem consimiles sunt et aequales. Ergo etc.

Secundo sic. Illi omnino uniformiter agunt, quorum nulla est omnino diversitas aut differentia in agendo, quia sine differentia aut diversitate agentium in agendo, nulla potest esse in actione difformitas. Omnium divinarum personarum nulla est omnino diversitas aut differentia in agendo omnes actiones essentielles communes, quoniam nulla est personarum divinarum differentia nisi quoad illorum propria, quibus ab invicem distinguuntur, ut infra patebit. Illis autem non ordinantur ullo modo ad actiones essentielles, sed solummodo per illa quae sunt eis communia. Ergo etc.

Tertio sic. DAMASCENUS dicit, III^o Sententiarum, cap.^o 15^o: «*Quorum natura eadem, et actio eadem*». Sed natura uniformiter est eadem omnium divinarum personarum. Ergo et actio.

| In contrarium arguitur.

Primo sic. Illis non convenit actio uniformiter omnino, quorum unus agit ex se, alii vero non ex se, sed ex alio. Pater agit ex se omnes divinas actiones; Filius autem et Spiritus Sanctus non nisi ex Patre, secundum illud Ioannis, V^o, «*Non potest Filius a se facere quidquam*». | Ergo etc.

Secundo sic. Qui sic se habent, quod unus agit per alterum, et non e converso, illi non agunt uniformiter, quia illud non est sine differentia et diversitate. Personae divinae sunt huiusmodi. Pater enim agit omnia per Filium et Spiritum Sanctum: Ioannis, I^o, «*Omnia per ipsum facta sunt*». Et in Psalmo, «*Verbo Domini caeli firmati sunt, et spiritu oris eius omnis virtus eorum*». | Non autem e converso Filius aut Spiritus Sanctus aliquid agunt per Patrem. Ergo etc.

| <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc, quod quaestio proposita, secundum modum quo proposita est, duos articulos continet. Unum scilicet, utrum eo modo quo una persona divina agit omnes divinas actiones communes et essentielles, eodem modo agat eas quaelibet aliarum. Alium scilicet, utrum quaelibet divinarum personarum eo modo quo ipsa agit unam divinarum actionum communium et essentialium, ipsa agat eodem modo omnes alias, an aliquammodo diversimode, sive secundum unum illorum articulum sive secundum alium.

Et quoad utrumque illorum articulorum sciendum, quod diversas personas diversimode seu difformiter agere unam actionem, vel unam

personam diversimode seu difformiter agere diversas actiones, contingit in creaturis dupliciter: uno modo quoad modum eliciendi | ipsam actionem; alio modo quoad substantiam ipsius actionis.

Difformitas in actione quoad substantiam actionis, quae alia est ab ipsa diversitate actionum secundum rationem, quemadmodum diversae sunt actio intelligendi et volendi, de qua statim dicitur, non contingit nisi penes intensum | et remissum, quae non possunt cadere in divinis actionibus, quia non causantur nisi ab inaequalitate virtutum activarum, vel in uno agente diversas actiones, vel in pluribus agentibus unam, aut a di-lverso usu virtutis aequalis. Quae in Deo nullo modo cadere possunt, ut iam dicitur.

| Difformitas autem in actione quoad modum eliciendi ipsam, non contingit nisi ex aliqua diversitate circa virtutem elicitive actionis, quae non potest contingere circa eam nisi tripliciter: aut quoad substantiam eius, aut quoad modum utendi ea, aut quoad modum habendi eam.

Primo modo contingit diversitas circa virtutem elicitive, et per consequens eliciendi actionem, quando ad agendum eandem actionem maior est virtus in uno quam in alio, vel in eodem ad agendum unam actionem quam aliam. Propter quod fortis et debilis diversimode trahunt simul eandem navem, et difformiter, licet ipse tractus in sua substantia sit uniformis. Et universaliter eandem actionem difformiter agunt agens principale et instrumentum, et similiter agens universale et particulare. Propter quod etiam idem difformiter aliquid vult et intelligit, quia perspicacior est in eo vis ad intelligendum, quam sit ardor ad volendum.

In Deo autem nulla potest esse diversitas quoad substantiam eius quo elicit actus essentiales diversos una persona, aut diversae, quia illud est

ipsa divina essentia sub ratione respectuum essentialium attributorum, ut dictum est in praecedenti quaestione. Idcirco dico quod isto modo nulla contingit difformitas in actionibus divinis essentialibus.

Quoad modum autem utendi virtute elicitiva contingit diversitas circa ipsam, et per consequens quoad modum eliciendi actionem, quando ex aequali virtute in substantia unus magis nititur in eliciendo actionem quam alter, vel unam actionem quam alteram. Propter quod aequae fortes bene trahunt difformiter eandem navem vel diversas, et idem ex aequali virtute difformiter elicit diversas actiones.

Quae difformitas nullo modo potest contingere in actionibus divinis essentialibus, quoniam, sicut omnibus personis non est nisi una virtus elicitiva *l* actuum, sic nec potest esse earum nisi unus *l* nisus.

Quoad *l* modum vero habendi diversimode virtutem *l* elicitivam, contingit diversitas circa ipsam, et per consequens quoad modum eliciendi actionem, quando unam et eandem virtutem elicitivam actionis habent diversi, sed unus habet illam ab alio. *l* Sed hoc modo habere unam et eandem virtutem a diversis contingit dupliciter, aut secundum diversas rationes et diversos modos, aut secundum unam et eandem rationem et unum et eundem modum.

Primo modo diversimode eandem virtutem habent illi, quorum unus habet eam simpliciter, absolute et indeterminate, alter vero sub aliqua propria determinatione, quemadmodum vis motiva visus est in colore simpliciter, absolute et indeterminate, in speciebus vero coloris, scilicet in albedine, sub determinatione propriae differentiae constituentis coloris speciem. Propter quem diversum modum habendi eandem virtu-

tem difformiter movent visum color et albedo, quia color dicitur visum movere 'per se et primo', albedo vero 'per accidens' contra 'primo', et si non contra 'per se'.

In divinis autem actionibus essentialibus talis difformitas non potest contingere, quia secundum eandem rationem absolutionis et indeterminationis, qua divina essentia est in una persona sub sua proprietate personali relativa, similiter et in alia sub proprietate personali relativa illius. Unde aequae per se iuxta secundum modum dicendi per se, singulae personae agunt singulas actiones divinas essentielles aequae per se, quia aequae indeterminatam et absolutam habet in se una persona divinam essentiam, quam alia, licet una eam habeat ab alia. Non sic autem formam | coloris aequae absolutam et indeterminatam habet albedo in ratione speciei, quam habet eam color in ratione generis, licet eandem re habet albedo in se a colore, sicut species a genere. Propter quod color dicitur movere visum per se et primo, albedo vero per se et non primo, et ex hoc per accidens. Propter quod dico quod difformitas in divinis actionibus | essentialibus penes per se et per accidens nullo modo cadere potest.

Si vero diversi eandem virtutem elicivam actus habent unus ab altero secundum unam et eandem rationem et modum, hoc modo in divinis deitatem, ut est elicitive omnium actionum essentialium, habent omnes personae divinae, sed Pater habet eam a se, Filius vero a Patre, Spiritus Sanctus autem a Patre et Filio. Licet enim simultate aeternitatis, hoc est naturae et durationis, omnia essentialia simul habent esse in tribus personis, in Patre tamen habent esse ex se, et non ab alio, et ab ipso in Filio, et ab | utroque in Spiritu Sancto. | Et ideo secundum ordinem rationis et rectum | discursum intellectus nostri, omnia essentialia Patri conveniunt quasi primo et per se, quoniam ipse est prima persona, et a Patre Filio quasi secundo, quoniam ipse est secunda persona, et ab

utroque Spiritui Sancto quasi tertio, quoniam ipse est tertia persona. Et hoc convenit Patri ratione primitatis suae quam habet simpliciter et prima auctoritate super Filium et Spiritum Sanctum et super omnem creaturam, et Filio ratione primitatis suae quam habet super Spiritum Sanctum et super omnem creaturam, super quos habet auctoritatem. Supra omnem autem creaturam solummodo primitatem et auctoritatem habet Spiritus Sanctus, ut secundum hoc primitatem simpliciter non solum attribuamus Patri negative, quia est antequam nullus et antequam nihil. Et qui nec est nec habet aliquid ab alio, sed quia ipse est ex se, et ex se habet quaecumque habet et post quem sunt omnes creaturae, et a quo sunt et habent quaecumque habent; et a quo sunt et omnes alii, ut personae Filii et Spiritus Sancti, et omnes creaturae. Ut sic primitas Patris duo dicat negative, scilicet quia est antequam nullus et nihil, et quia nec est nec aliquid habet ab alio, et tria positive, scilicet quia est ex se, et omnia sua habet ex se, et quia est post quem sunt creaturae, et quia est a quo sunt et habent esse et quidquid habent, quaecumque sunt alii vel alia ab ipso. Ita quod propter huiusmodi positivum 'primitas' dicatur notio Patris, non autem propter illud negativum, quia pura negatio nihil dignitatis ponit, qua-lle debet ponere omnis notio.

Unde quaecumque supra dicta et determinata sunt de Deo, quod ex se habet esse, et quod ex se est quoddam necesse esse, et si toti trinitati conveniat respectu creaturae, hoc tamen quasi appropriate convenit soli Patri respectu aliarum divinarum personarum, quemadmodum esse principium, licet sit commune trinitati respectu creaturarum, hoc tamen quasi proprium est ei respectu aliarum divinarum personarum. Unde

Christus attribuens Patri suam actionem, dicit, Ioannis XX^o, loquens | de Spiritu Sancto: «*Quem ego mittam vobis a Patre*». Quod exponens AUGUSTINUS dicit, IV^o De Trinitate, «*Non dixit 'quem Pater mittet a me', videlicet ostendens quod totius divinitatis, vel si melius dicatur deitatis, principium Pater est*». Est enim principium ea ratione qua primum, quia «*primum et principium idem*», secundum PHILOSOPHUM, I^o Posteriorum. Est autem primum et principium deitatis in se et ex se, quasi primo habendo totam deitatem et essentielles deitatis actiones, quam ab ipso et easdem actiones quasi secundo Filius et Spiritus Sanctus. Propter quod dicit Christus, Ioannis V^o, «*Non potest Filius a se*». Et per hunc modum diversimode habendi | in se divinam essentiam et rationes attributorum essentialium, contingit quod quoquo modo | difformiter, quoad modum scilicet eliciendi, habent agere divinas actiones communes et essentielles, divinae personae.

| Sed ista difformitas contingit quoad duos modos eliciendi. Quia enim Filius et Spiritus Sanctus habent a Patre quo habent esse, ut ipsam divinam essentiam, qua similiter habent operari, quamquam omnes eandem actionem, et uniformiter, agunt quantum ad substantiam actionis et modum eliciendi quantum ad substantiam virtutis elicitive, iuxta illud, Ioannis V^o, «*Quaecumque ille fecerit, haec et similiter Filius facit*», tamen propter diversum modum habendi illam virtutem a se, et ab alio, contingit difformitas actuum essentialium quoad modum eliciendi

difformem. Quae duplex est, secundum duplicem modum difformiter eliciendi actum. Ex eo enim quod vim elicitivam actionum essentialium Filius et Spiritus Sanctus habent a Patre, et Spiritus Sanctus a Patre et Filio, per quam non solum habent esse, sed et operari, sicut ob hoc Filius quod est, sive suum esse, habet a Patre, similiter quod agit et suum agere, habendo scilicet a Patre essentiam Patris.

Ex hoc sequitur primo prima difformitas in agendo, scilicet quod Pater agit essentielles actiones a se, Filius autem a Patre, et Spiritus Sanctus a Patre et Filio.

Et quia ille a quo aliquis agit et habet virtutem agendi, in eo quod ipse agit virtute quam habet ab illo, ille ex hoc agit in illo et per illum, ex hoc sequitur secundo secunda difformitas, scilicet quod praeter hoc quod Pater aequae immediate agit omnes essentielles actiones sicut et Filius, habendo in se eandem virtutem agendi quam habet Filius, ex quo est omnino conformitas omnium actionum essentialium in quantum eliciuntur a Patre et Filio, adhuc easdem actiones agit per Filium, et mediante Filio.

Ex quo est omnium actionum essentialium difformitas in modo eliciendi a Patre, in hoc scilicet quod Filius eas agit immediate, et non per Patrem, Pater autem per Filium, et ita mediante Filio. Et similiter est de actionibus quas agit Spiritus Sanctus immediate, non per Patrem neque per Filium: Pater et Filius agunt eas mediante Spiritu Sancto et per Spiritum Sanctum, licet alias eas aequae immediate agunt.

¶ Nec solum tale quid contingit in actibus essentialibus, immo etiam in actu notionali qui est spirare, quod scilicet, in quantum aequae immediate fit a Patre et Filio, omnino uniformiter spirant, difformiter tamen in

quantum Filius habet a Patre quod spiret, et sic Filius solum spirat immediate, et non per Patrem, Pater autem, praeter hoc quod spirat immediate, etiam spirat per Filium, et mediante Filio.

I Sed in hoc aliquid restat <distinguendum> quoad actus essentiales transeuntes extra, terminatos ad creaturas ut in effectum aliquem et in terminum actus, cuiusmodi sunt creare, gubernare, revelare, I et huiusmodi, et quoad actus essentiales manentes intra, terminatos ad divinam essentiam, aut ad divinam personam, aut ad aliquid in eis, cuiusmodi sunt intelligere, sapere, scire, cognoscere ex parte intellectus; velle, diligere ex parte voluntatis. Actus enim essentiales de primo genere Pater I operatur, non solum per se et immediate, sed etiam per Filium. Illos vero de secundo genere, quaelibet divinarum personarum per se et immediate operatur, et non mediante alia, neque per aliam. Pater enim per se et immediate creat, gubernat, et revelat, et similiter Filius et Spiritus Sanctus, licet non a se, sed a Patre, ut dictum est. Similiter etiam Pater creat, gubernat, et revelat mediante Filio et per Filium, et Filius et Pater communiter per Spiritum Sanctum et mediante Spiritu Sancto; sed non e converso Filius per Patrem, neque Spiritus Sanctus aut per Filium aut per Patrem.

I Verumtamen circa hoc distinguendum, quod eo quod est 'per', utimur quinque modis, secundum quinque genera circumstantiarum quae notat circa suum casuale, cui deservit.

I Aliquando enim notat circumstantiam auctoritatis, quia scilicet ab eo habetur illud quo agit aliquid illud super quem habet auctoritatem. Iuxta

illud quod dicit Dominus Deus, Proverbiorum VIII^o, «*Per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt*». A Deo enim est regnandi et decernendi potentia, iuxta illud, <Ad> Romanos XIII^o, «*Non est potentia nisi a Deo*». Penes hunc modum Filius dicitur agere per Patrem quaecumque agit, sive sint actus essentialis sive notionales, et | similiter Spiritus Sanctus per Patrem et Filium, et non e converso Pater dicitur aliquid agere per Filium, neque aliquis eorum aliquid per Spiritum Sanctum. Et hoc ideo, quia, quaecumque agit Filius, vim agendi habet a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque, sed non e converso: Pater enim nihil habet a Filio, et Filius et Pater nihil habent a Spiritu Sancto. Et non solum dicuntur per Patrem agere, sed vivere, iuxta illud quod dicit HILARIUS de Christo, VIII^o De Trinitate, «*Quomodo non naturaliter secundum spiritum in se habet Patrem, cum vivat ipse per Patrem? Per Patrem autem ipse vivit, dum nati-vitas non alienam ei intulit diversam naturam, dum quod est, et ab eo est*»; unde et per hunc modum et Filius dicitur esse per Patrem. Et similiter est de Spiritu Sancto respectu Patris et Filii.

Aliquando vero 'per' notat circumstantiam habitudinis, quia scilicet aliud vel alius non habet esse nisi ex respectu et habitudine ad suum | casuale, | quemadmodum universaliter unum relativorum secundum esse, non habet esse nisi per aliud. Unde, quia divinae personae relativae sunt, non absolutae, ideo mutuo dicitur una esse per alteram, iuxta quod | dicit HILARIUS, VIII^o De Trinitate, «*Quisquis negat Filium, negat Patrem, cum Pater non nisi per Filium Pater sit*», et similiter e converso

non habet Filius nisi per Patrem, quod sit Filius; et similiter est de utroque respectu Spiritus Sancti.

I Tertio vero notat circumstantiam principii formalis elicitivi actus, quia scilicet est forma qua agens actum producit: sic omne agens agit per suam formam, ut calidum calefacit per suum calorem. Hoc modo in divinis nulla persona agit per aliam, neque aliquis actus, sive primus qui est esse, sive secundus qui est operari, convenit uni per alteram, sed per divinam essentiam, in quantum est principium formale omnium divinarum actionum, ut habitum est supra; et hoc modo sumitur 'per' <secundum> primum modum dicendi 'per se'. Unde, cum dicitur quod Pater intelligit per se, vel creat, vel spirat, vel generat, intelligitur quod hoc sit per aliquod formale principium in ipso; et similiter est de Filio et Spiritu Sancto respectu suorum actuum, vel primorum vel secundorum.

I Quarto modo notat circumstantiam principii formalis, quia scilicet est forma secundum quam non elicitive, sed consummative dicitur actum producere, quemadmodum in creaturis tamquam per effectum formalem dicitur arbor florere per flores, vel pictor dicitur depingere parietem per albedinem: licet enim usitatus in hoc casu utimur ablativo pro accusativo cum praepositione quae est 'per', dicendo florere floribus, vel depingere albedine, universaliter tamen, retenta et intellecta eadem circumstantia, semper ablativus resolvi potest in accusativum cum praepositione 'per', et e converso; hoc modo non dicitur aliquid agere per aliud nisi sit principium productivum eius, et actionis illius qua producit ipsum. Propter quod bene dicitur quod Pater dicit 'per Verbum' se et alia, sicut et 'Verbo'; et Pater et Filius diligunt se et alia 'per

Spiritus Sanctum', sicut et 'Spiritu Sancto', resolvendo ablativum in accusativum; non autem e converso dicitur Filius aliquid agere per Patrem, neque Spiritus Sanctus per Patrem aut per Filium.

¶ Quinto vero modo notat circumstantiam mediati principii activi, quia scilicet actum producit per principium quod habet ab ipso quo actum elicit. Sed hoc contingit dupliciter, quemadmodum huiusmodi principium potest aliquid habere ab alio dupliciter: uno modo per motum novum, et influxum; aut per actum quo recipit esse.

Primus modus ¶ solum contingit in creaturis, in quibus agens principale dicitur agere per instrumentum, et agens universale per agens ¶ particulare, et universaliter causa primaria per secundariam. Hoc modo in divinis non agit una persona per aliam, quia, quaecumque in divinis communiter habent plures personae, omnino aequae per se et primo habent, et non est differentia in aliquo nisi quod Pater habet illa a se et ex se, Filius ¶ autem non a se nec ex se, sed a Patre et ex Patre, et similiter Spiritus Sanctus a Patre et Filio, propter quod dicitur, Ioannis Vº, «*Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso*». Et propter hoc aequae primo et per se suas actiones communes agunt. Unde AUGUSTINUS, exponens illud Ioannis, vim faciendo in verbis, in sermone XXIIº, dicit: «*Aliquid intelligere nos voluit in eo quod ait 'in semetipso', ut non participatione vivat, sed incommutabiliter vivat, et omnino ipse sit vita. ¶ Quid interest? ¶ Quia ille dedit, iste accepit*», secundum quod dicit, Ioannis VIº, «*Sicut vivens misit me Pater, et ego vivo propter Patrem*». Unde secundus modus

locum habet in divinis, in quibus persona a qua est principium elicivum actus, agere dicitur per illam quae ab illa habet illud principium: hoc modo | Pater aliqua agit per Filium, et ambo per Spiritum Sanctum. Sed aequè principaliter quantum est ex parte actus praecedentis, licet principalius agat persona quae agit per aliam, quoad hoc quod illam virtutem agendi habet per ipsam.

| De tali modo agendi 'per' intendimus in proposito investigare, in quibus actionibus una persona dicatur agere per aliam, et in quibus non, et quare, et ita quomodo quoad hoc, quod una persona agit per aliam, non e converso, non omnino uniformiter agunt divinae personae omnes actiones essentielles.

| Ad cuius intellectum sciendum secundum supra dicta, quod, licet omnia opera Trinitatis essentialia indivisa sunt, quoad hoc scilicet quod quidquid agit et operatur una persona, simul idem et eodem modo operatur quaelibet aliarum, quantum est de substantia operationis et virtutis elicivae simpliciter dictae, quia tamen virtus illa alio modo habetur ab una persona et ab alia, quoad hoc non omnino eodem modo operantur.

Et hoc primo quia Pater, sicut, quod est Pater, hoc habet ex se, non ab alio, aliae vero personae, id quod sunt in persona et in omnibus aliis substantialibus, hoc non habent nisi ab alio, similiter et quod agant aliquam actionem sive operationem essentialem aut notionalem.

Secundo vero quia, sicut Pater habet omnia ex se, alii vero ab ipso, sic per se et immediate operatur eadem, et similiter quae et alii; attamen, in quantum alii virtutem activam et actionis | elicivam habent ab ipso, ipse etiam operatur aliqua mediantibus ipsis et per ipsos, ut actus essentielles transeuntes extra, terminatos ad effectus in creaturis, sicut patet ex iam supra determinatis.

Unde, nisi esset aliqua diversitas in personis quoad alios actus, essentiales scilicet, qui sunt intra manentes, non autem ad aliquem effectum extra transeuntes, et illos qui transeunt | ad effectum extra, sicut istos una persona dicitur operari per aliam, ut Pater per Filium creare et gubernare, similiter diceretur per eundem intelligere et velle. Quod nullo modo conceditur, iuxta illud quod | dicit AUGUSTINUS, VII^o De Trinitate, cap.^o 1^o, «*Si hoc est ibi esse, quod sapere, non per illam quam genuit sapientiam, sapiens est Pater, alioquin non ipse illam, sed ipsa eum genuit, quia, quae illi causa est ut sapiens sit, ipsa illi causa est ut sit*». «*Sapientia autem quam genuit Pater, sive sapientia genita, Verbum sive Filius est*», ut dicit ibidem, cap.^o 2^o. Quare, cum idem sit omnino Deo Patri sapere et intelligere, sicut non est sapiens sapientia genita sive Filio, sic non intelligit sapientia genita sive Filio aut Verbo, quare neque per Filium aut per sapientiam genitam. Quia constructio de accusativo cum praepositione 'per', semper habet resolvi in constructionem de ablativo sine praepositione in eadem ratione circumstantiae et causalitatis, oportet igitur quod sit aliqua ratio, quare essentialia intra manentia non dicantur fieri a Patre per Filium sicut essentialia terminata ad effectum extra, et quod dicitur de Patre respectu Filii, idem intelligatur de utroque respectu Spiritus Sancti. Non ergo sufficit dicere, quod Pater creat per Filium quia actus creandi terminatur ad effectum extra; et non dicitur quod intelligit per Filium quia actus intelligendi manet intra. Hoc enim est illud de quo quaeritur, et ideo non est rationis assignatio, sed eius quod quaeritur, petiti-o. Quae est ergo ratio huius diversitatis?

| Et est dicendum, quod actionum divinarum essentialium praecisa ratio qua Pater agit, aut est in Filio, aut non. Si sic, tunc semper Pater bene dicitur actionem agere per Filium; si non, nequaquam. Primum contingit in omni actione quae tendit in aliquid productum per actionem, sive intra, ut in actione spirandi, sive extra, ut in actione creandi. Secundum contingit in omni actione quae manet intra et non tendit in aliquid ex actione productum, ut in actione | intelligendi aut volendi. Idcirco dico, quod universaliter in omnibus actionibus de primo genere, praeter hoc quod Pater dicitur agere immediate et per se, dicitur etiam agere mediate et per Filium, ut spirare, creare, et huiusmodi; in omnibus vero actionibus quae sunt de secundo genere, Pater, etsi mediate illas actiones dicitur agere, nullo tamen modo illa dicitur agere per Filium: non enim, ut dictum est, dicitur intelligere aut velle per Filium.

| Ad cuius intellectum advertenda sunt aliqua: primo ex parte actionum transeuntium in aliquod principiatum vel intra vel extra; secundo ex parte actionum manentium intra | omnino absolutorum.

| Circa primum igitur attendendum est, quod praeter omnem rationem ordinis inter se, Pater et Filius et Spiritus Sanctus ut unum agens se habent ad actus essentielles, terminatos extra ad effectum in creatura, cuiusmodi | sunt creare et gubernare et huiusmodi, et hoc in quantum respiciunt effectum extra et terminantur in ipsum; similiter Pater et Filius ad actum notionalem terminatum in Spiritum Sanctum, cuiusmodi est spirare, et hoc in quantum respicit Spiritum | Sanctum et terminatur in ipsum, et hoc quia simul omnino et absque omni ordine rei et rationis inter se, ad huiusmodi actus producendos concurrunt, per ordinem tamen

durationis agentium ad actus terminatos ad creaturas, in quantum terminantur ad ipsos, et per ordinem originis agentium actum spirationis, in quantum terminatur ad Spiritum Sanctum. Propter quod una est et eadem ratio praecisa omnino secundum quam agunt omnes et ut est in singulis tamquam principium quo agunt, cuiusmodi est deitas, quae, sub ratione qua deitas, est communis Patri et Filio et Spiritui Sancto, qua Pater creat sub ratione qua est deitas simpliciter et communiter in tribus personis, non sub aliqua alia ratione qua singulariter est in Patre quam sub ea qua est in Filio et Spiritu Sancto, et similiter qua Filius creat sub eadem ratione, non sub aliqua alia ratione qua singulariter est in ipso Filio; et similiter est de Spiritu Sancto. Ex hoc quo aperte sequitur quod praecisa ratio qua Pater creat, est aequaliter in Filio et in Spiritu Sancto sicut et in Patre, ut possit dici de Patre quare Pater creat deitate — quae est in se ipso et sua — non sub ratione qua sua est et in ipso, et idem de Filio et Spiritu Sancto, sed quod omnes simul et singuli creant deitate — quae est in singulis sub ratione qua singulorum est non ut sunt singuli, sed ut sunt unum principium creaturae. Et similiter quodam modo de Patre et Filio in spirando Spiritum Sanctum. Quandocumque autem ratio illa qua una persona agit, ab ipsa est in alia sub illa ratione qua illa agit, tunc ipsa dicetur agere per illam actionem quam illa alia persona agit: de quocumque enim hoc de quo verum est dicere quod agit aliquam actionem ablative, sine praepositione, aliqua ratione quae ab ipso habet esse, praecisa in alio, verum est dicere quod agit illam accusative, scilicet per illud aliud, in quo ab illo est illa ratio, ut si radius calefacit hominem calore quem causat in aere, sub ea ratione qua est in ipso aere, verum est dicere quod calefaciat ipsum per aerem.

I Ex parte vero actuum omnino absolutorum manentium intra, est advertendum quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus non se habent penitus ut unum agens ad actus absolutos essentielles manentes intra, cuiusmodi sunt intelligere et velle, quemadmodum se habent ad actus essentielles transeuntes extra, sed actus I huiusmodi agunt ut singuli, et hoc ideo, quia ordine quodam rationis inter se huiusmodi actus aguntur, sicut ordine quodam ipsi habent agendi rationem. Propter quod, etsi eodem secundum rationem absolutam agunt eos, non tamen penitus secundum eandem rationem respectivam rationis. Licet enim ipsa deitas, sive divina essentia, in tribus personis existens una et eadem, re et ratione absoluta, sit ratio agendi omnes divinas actiones in omnibus divinis personis, ut determinatum est supra, tamen habet aliquam differentiam respectus secundum rationem ut est in una persona, a se ipsa ut est in alia, in quantum scilicet una persona habet ipsam in semetipsa ex semetipsa, alia vero habet ipsam in semetipsa, non ex semetipsa, sed a quadam alia persona. Verbi gratia, cum deitas sub ratione I sapientiae seu veritatis simpliciter sit ratio eius quod est sapere aut intelligere simpliciter, hoc tamen non una et eadem ratione ut est in Patre — et ideo sapere et intelligere Patris secundum quod sunt Patris — et ut est in Filio — et ideo sapere et intelligere Filii secundum quod sunt Filii — quia ut est in Patre, et est ratio intelligendi aut sapiendi Patris ut Patris est, habet rationem ingeni, et elicit in Patre intelligendi actum ut Patris est, scilicet sub ratione qua est perfectio solius Patris, scilicet sub ratione qua est sapientia ingeni. Ut vero est in Filio, est ratio intelligendi aut sapiendi Filii ut Filii est, habet rationem geni, et elicit in Filio actum

intelligendi ut Filii est, sub ratione qua est perfectio propria Filii, scilicet sub ratione qua est sapientia genita, sive habita per generationem. Et similiter, ut est in Spiritu Sancto, et est ratio intelligendi | sive sapienti ut Spiritus Sancti est, est sapientia sub ratione qua est spirata, sive habita per spirationem.

| Propter quod secundum determinationem AUGUSTINI, XV^o De Trinitate, cap.^o 7^o, «licet *memoria, intelligentia, voluntas* sic conveniant tribus personis, ut non sit *Patri tantum* conveniens *memoria*, et *Filio intelligentia*, | et *Spiritui Sancto* voluntas, sed singula horum trium conveniunt omnibus, quia sequeretur *absurditas* praedicta, ut *Pater non sit sapiens* aut intelligens *ex se ipso*, sed *ea sapientia quam genuit*», tamen, ut dicit ibidem, «*Pater est sapiens ea, quae ipse sua est sapientia*, et *Filius sapiens sapientia, de sapientia quae est Pater*». Et similiter, ut dicit, est de memoria, quia, «*sicut sibi meminit Pater, ita et Filius, et sicut Filii, et sui meminit Pater, memoria non Filii, sed sua, ita sui et Patris meminit Filius, memoria, non Patris, sed sua*». Et sicut est de memoria, sic est de intelligentia et voluntate. | Unde subdit de Filio: «*Sicut nec Pater ei meminit, nec Spiritus Sanctus ei diligit, | sed ipse, — sua enim est et ipse memoria, sua intelligentia, sua dilectio, sed ita se habere, de Patre illi est, de quo natus est, — sic etiam Spiritus Sanctus, quia sapientia est procedens de sapientia,*» etc.

Et sicut est de istis tribus, memoria, intelligentia, voluntas, sic est et de essentialibus aliis. Ista enim essentialia sunt et communia sicut et alia. Unde quod dicit, quod «*Pater meminit memoria, non Filii, sed sua*», non est hoc accipiendum quasi alia sit memoria Patris et Filii;

immo illa eadem est memoria Patris, qua memoratur Pater, et Filii, qua memoratur Filius, et universaliter omnia essentialia eadem sunt trium. Attamen, quia alius Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, et secundum hoc alia ratione Patri omnia essentialia conveniunt, alia Filio, alia Spiritui Sancto, in quantum scilicet Pater omnia habet a se et sub ratione ingeniti, Filius autem omnia habet a Patre et sub ratione geniti, Spiritus Sanctus similiter omnia habet, sed a Patre et Filio, et sub ratione spirati sive habiti per spirationem. Licet enim eius quod est memorari simpliciter, ut communiter est trium personarum, ratio sit memoria simpliciter ut est trium communiter, et eius quod est intelligere, sapere, aut scire simpliciter, ut est communiter trium personarum, ratio sit intelligentia | sive veritas, sive sapientia aut scientia simpliciter, ut est trium communiter, et similiter est de velle et diligere respectu voluntatis et amoris, tamen, ut memorari est Patris singulariter, ratio eius non est memoria nisi sub ratione illa qua est | Patris, scilicet qua | est ingenita; et similiter est de intelligere et sapere quod, ut Patris est singulariter, non est eius ratio intelligentia aut sapientia nisi sub ratione qua Patris. Et eodem modo est de actibus essentialibus, attributis Filio: ut Filii sunt singulariter; et similiter de Spiritu Sancto, quia nihil est ratio illorum nisi sub ratione qua istorum | sunt. Quod AUGUSTINUS expressit illis verbis suis praedictis.

Et sic, licet Pater creat deitate, quae sua est, et Filii, et Spiritus Sancti, et similiter Filius et Spiritus Sanctus creant eadem, quia tamen Pater non creat illa ut sua est, neque ut Filii, neque ut Spiritus Sancti, neque ut in se est, neque ut in Filio, neque ut in Spiritu Sancto, sed ut communiter est trium et in tribus, et similiter est de Filio et Spiritu Sancto, intelligit tamen aut sapit intelligentia aut sapientia, ut sua est, non autem ut Filii

aut Spiritus Sancti, et similiter de Filio et Spiritu Sancto, idcirco Pater convenienter dicitur creare illa ratione ablativae, qua Filius creat, et ut illa creat, non autem dicitur convenienter intelligere illa ratione qua Filius intelligit, et ut illa intelligit. | Propter quod etiam actum creandi convenienter dicitur agere per Filium, non autem actum intelligendi, | eo quod semper uniformiter constructio ablativa de eo quod indicat rationem actus, resolvitur in accusativam cum praepositione 'per', de eo quod est agens actum. Illius autem modi cuius est creare, sunt omnes actus essentialia terminati ad aliquid productum. Istius autem modi cuius est intelligere, sunt omnes actus essentialia sic manentes intra, ut non terminentur ad aliquid extra ut ad effectum productum ex tempore: non enim est differentia, etsi terminentur ad creaturam tamquam ad obiectum purum, ut cum dicitur Deus intelligere aut diligere creaturas, simplici, dico, intelligentia et dilectione.

Unde patet veritas communiter dicti, quod actus essentialia significantes per modum egredientis ad aliquid extra, ut ad effectum per illos, Pater dicitur agere per Filium, et ambo per Spiritum Sanctum, non autem actus essentialia non significantes per modum egredientis ad aliquid extra, ut ad effectum per illos. Sed dictum illud non declarat causam seu | rationem; immo quia actus transeuntes ad effectum extra fiunt secundum eandem rationem praecisam ab omnibus, non autem illi qui manent intra, ut iam expositum est, haec est ratio, quare in illis habet locum constructio de 'per', in aliis autem non, ut dictum est.

Ut sit regula generalis artis theologiae talis. Quandocumque in divinis persona aliqua habet ab altera rationem qua agit, et eadem ratione praecisa uterque agit eandem actionem, persona a qua habet altera illam rationem, per illam alteram convenienter dicitur agere illam actionem, praeter hoc quod etiam eam agit immediate. | Quando autem non agunt illam actionem eadem ratione praecisa, secundum iam expositum modum, tunc non dicitur convenienter illam actionem agere per illam

alteram personam, licet simpliciter habet esse | ab ista per illam, in quantum illa rationem agendi habet ab ista. Ut, si propterea illa, 'Pater intelligit per Filium', dicatur simpliciter esse recipienda, hoc non est nisi resolvendo istam, 'Pater intelligit per Filium', in illam, 'actus intelligendi Filii habet esse a Patre per Filium', ex quo nullum inconveniens sequitur. Licet enim idem sit Patri esse, et intelligere seu sapere, quia ambo penitus absoluta sunt, non tamen idem est Patri esse, et ab ipso actum intelligendi Filii esse, quia illud est penitus absolutum, istud autem relativum, esse autem absolutum et respectivum aliud et aliud sunt in Deo, sicut secundum AUGUSTINUM, «Patri *aliud est Patrem esse, aliud Deum esse*».

Quod autem actus transeuntes in effectum extra secundum eandem rationem praecisam procedant a tri-bus personis, non autem manentes intra, huius adhuc alia ratio est, quod videlicet illae actiones ut transeuntes extra, quia ordine naturae et durationis sequuntur esse trium personarum agentium eas, ut dictum est supra, idcirco personae illae nulum ordinem omnino habent inter se in agendo huiusmodi actiones. Propter quod necesse est quod eas agant, non secundum aliquas proprias rationes ut sunt singuli, sed secundum unam rationem communem, ut in ipsa sunt unum, licet illud commune sub ratione qua essentia, non sit praecisa ratio respectu actus creandi, quia requiritur ratio verbi ut est uniformiter perfectio actus intelligendi trium, et similiter ratio amoris procedentis ut est uniformiter perfectio actus | amandi trium, secundum quod determinatum est in quadam quaestione de Quolibet. Istaе vero actiones manentes intra, eo quod nullo ordine sequuntur esse trium personarum agentium eas, sed cuilibet personae conveniunt secundum

modum quo habent esse in se deitatis, ut est ratio illas actiones eliciendi, idcirco personae ipsae in agendo huiusmodi actiones eundem ordinem rationis habent inter se, quo habent illam rationem agendi. Propter quod necesse est quod huiusmodi actiones agant secundum suas proprias rationes praedictas, ut singuli I sunt, et non secundum unam rationem communem, neque ut unum sunt in ea.

I Ad cuius intellectum sciendum est, quod omnia essentialia Patri ex se et non ab alio conveniunt, de quorum numero sunt rationes actuum essentialium manentium intra, et etiam ipsi actus cuiusmodi sunt intelligere sive sapere, et velle sive diligere. Super ipsum autem intelligere ut est actus essentialis, fundatur dicere ut est actus notionalis, et similiter vis dictiva notionalis super vim intellectivam essentialem. Quamvis enim dicere non sit praecise ipsum intelligere, dicere tamen non est sine intelligere, nec potest esse. Sed intelligere essenziale, quantum est de se, est sine dicere notionali in aliquo: intelligere enim essenziale convenit Filio et Spiritui Sancto, non autem dicere notionale. Propter quod dicere et intelligere necessario non solum differunt ratione, sed cum hoc habent aliquem ordinem rationis inter se, I ut intelligere sit quasi primum, dicere vero quasi secundum. Cum vero I per actum dicendi a Patre procedat Filius, ut Verbum dictum et conceptum in mente paterna, ut paterna est sive Patris solius, similiter necesse est ut non solum dicere et verbum differant ratione, sed quod etiam habeant ordinem aliquem rationis inter se. In verbo autem ut iam productum est, et existit persona Filii per generationem et actum dicendi, habentur communicata Filio a Patre omnia essentialia Patris, et quae pertinent ad activam spirationem, iuxta illud Ioannis XVI^o, «*Omnia quaecumque habet Pater, mea sunt*», et Ioannis XVII^o, «*Omnia mea tua sunt, et tua mea sunt*».

Et propter hoc a verbo producto per vim intellectivam quam habet a Patre, procedit actus intelligendi idem qui a Patre, et similiter actus volendi essentialis a voluntate sibi communicata a Patre; qui necessario scilicet actus volendi et intelligendi Filii ratione differunt a persona huiusmodi actus eliciente, et similiter ordinem quemdam rationis habent inter se. Et sic ista quattuor, intelligere Patris ut Patris est, dicere Patris, Verbum ipsum productum, et intelligere, necessario inter se differunt ratione, et ordine quodam rationis. Et eodem modo velle essenziale commune Patri et Filio, et spirare, et persona Spiritus Sancti producta, et ipsum velle essenziale aut intelligere eius, ut Spiritus Sancti est. Et sic omnia haec differentiam et ordinem rationis habent inter se: Pater, intelligere aut velle essenziale Patris, ut Patris est, dicere Patris, Verbum dictum, intelligere aut velle essenziale Verbi ut | Filii est, spirare Patris et Filii, persona Spiritus Sancti, velle aut intelligere ut Spiritus Sancti est.

Ad cuius differentiae et ordinis intellectum antequam descendamus, et applicemus iam dicta ad propositum, advertenda sunt primo quaedam pertinentia ad ordinem, | deinde quaedam alia pertinentia ad modum explicandi unumquodque secundum propriam rationem suam quam habet in suo ordine, per quam habet differentiam a quolibet aliorum ordinatorum in eodem ordine.

| De primo igitur sciendum, quod in creaturis quadruplex ordo reperitur, scilicet gradus naturalis, successionis, originis et rationis.

Ordo gradus naturalis est in partibus universi, quemadmodum mundus secundum PHILOSOPHUM, XII^o Metaphysicae, est unus ordine partium inter se et ad primum principium, sicut exercitus est unus. A prima enim materia quae est in infimo in creaturis, usque ad primam formam separatam, quae Deus est, omnia intermedia secundum gradus

naturae ordinem habent supra gradum primae materiae, et citra gradum primae formae.

Ordo successionis triplex est, scilicet successionis naturalis, situalis et durationis. Primo modo est ordo inter non esse cuiuslibet creaturae et eius esse. Secundo modo est ordo illorum quae situm habent in magnitudine aut in loco. Tertio modo est ordo vel unius durationis | ad aliam, ut aeternitatis ad aevum, et aevi ad tempus, vel eorum quae sunt in tempore, inter se.

Ordo vero originis est lucis ad splendorem in igne.

Ordo autem rationis est inter ens, verum, bonum, in unoquoque ente.

| Et in quolibet horum modorum ut sunt in creaturis, sine ulla contradictione recipiuntur prius et posterius. In ordine enim secundum | gradus naturae semper est prius quod est gradus superioris, et posterius quod est gradus inferioris. In ordine vero successionis naturalis prius est non esse uniuscuiusque creaturae quam eius esse. In ordine autem successionis situalis, illud semper est prius, quod est propinquius aliquo termino determinato, ut respectu circumferentiae illud est prius, quod est superius, respectu vero centri illud est prius quod est inferius. In ordine durationis unius ad aliam, illa est prior quae est simplicior et permanentior, ut aeternitas aevo, et aevum tempore. In ordine vero durationis temporalis illud est prius, quod est propinquius signo determinato in tempore, vel praeterito, ut illud quod magis distat a praesenti, vel futuro, ut illud quod est propinquius praesenti, sicut dicit PHILOSOPHUS, IV^o Physicorum. | In ordine autem rationis illud est prius, quod prius natum est movere intellectum vel rationem ut de se for-|met conceptum, quemadmodum in qualibet creatura prior est ratio entis quam ratio veri, et ratio veri quam ratio boni, secundum quod saepius tactum est supra.

I Horum autem quattuor modorum ordinis primus et secundus nullo modo reperiuntur in divinis. Non gradus, quia in divinis non est nisi una natura simplex, ut patet ex supra determinatis. Non successionis, quia non est in divinis nisi simplex aeternitas, fixa manens.

Tertius autem modus indubitanter ponitur in divinis, quia est ibi qui a nullo et a quo alius, et qui ab aliis et a quo nullus. Est enim Pater a nullo, sed ab ipso Filius; et a Patre et Filio I Spiritus Sanctus, et ab illo nullus.

Quartus vero modus, qui est ordinis rationis, non multum consuetus est poni in divinis; qui etsi nullo modo ponatur in divinis ex parte ipsorum, scilicet inter attributa comparata inter se, neque inter attributa essentialia ut comparantur ad personalia, neque ut eadem essentialia comparantur ad se ipsa ut habent esse in diversis personis, neque etiam ut considerantur in aliqua istarum trium comparisonum in respectu ad intellectum divinum, de quo tamen debet esse sermo inferius, necesse tamen habemus eum ponere ex parte intellectus nostri, et hoc non praecise et omnino ne vanus sit huiusmodi intellectus, si nullo modo ortum sumet a rebus, immo ortum habet ordo ille in intellectu ab eis quae considerat in I divinis. Ex natura enim differentiae suae secundum rationem, quam habent ut cadunt in consideratione in-Intellectus, est in eis aptitudo ut creatus intellectus in intelligendo discurrat ab uno in alterum, ordinatim ea concipiendo, et I per hoc sit ordo per se conceptuum de eis formatorum in intellectu, et nullo modo eorum quae concipiuntur nisi in quantum cadunt in huiusmodi conceptibus ordinatis. Ut secundum hoc, quemadmodum in divinis personis est ordo originis in se ipsis ex parte rei, non ex respectu ad aliquem intellectum, quia ab isto habet esse ille, sic in eis quae in divinis differunt sola ratione, est ordo rationis, etsi nullo modo in natura rei, tamen ut cadunt in ordinatis conceptibus nostri intellectus, ut infra declarabitur, ostendendo quomodo talis ordo essentialium est in omni intellectu discursivo, non simplici ut est intellectus divinus.

| De eis vero quae pertinent ad modum explicandi unumquodque ordinatorum secundum propriam rationem quam habet in suo ordine, sciendum quod, licet dictiones impositas ad significandum ea quae inveniuntur circa creaturas, transferimus ad divina, secundum quod patet ex supra determinatis, rationes tamen proprias ordinatorum, quae exprimuntur huiusmodi nominibus, 'prius', 'posterius', 'superius', 'inferius', et huiusmodi, in hoc omnes concordant quod in divinis non sit ponere eas, sicut neque magis et minus, seu maius et minus, tamen difficile est quibusdam intelligere quod in aliquibus sit ordo, quin eo modo quo ponitur in eis ordo, etiam ponatur in eis prius et posterius; ut, si in aliquibus sit ordo secundum locum, et prius et posterius secundum locum, si secundum tempus et durationem aut | secundum naturam, et similiter prius et posterius secundum tempus et durationem aut secundum naturam; si secundum originem, et similiter prius aut posterius secundum originem; si secundum rationem tantum, similiter prius et posterius secundum rationem tantum. Sed | re vera, etsi prius et posterius ex se non significarent nisi circumstantiam rationum, quibus differunt ordinata ut inter se ordinem habent, et hoc indeterminate ad rationes differentes cuiuscumque ordinis, et non determinaretur eorum circumstantia ad rationes determinatas differentiae ordinatorum nisi per ordinem cui adiungerentur secundum modum iam dictum, nullo tamen modo in ordine rationis qui ponitur circa attributa essentialia qualicumque modo ponenda sunt prius et posterius, ante et post, sicut neque in ordine originis, sed praecise in conceptibus nostris, ut infra videbitur. Unde, quandocumque et ubicumque aliquando circa ea quae sunt in divinis, mentionem facimus aut faciemus de ante et post, sive de eo quod est prius et posterius, sive in dictis sive in scriptis, semper illa

intelligimus ut sunt determinationes actus intelligendi in nobis, non autem alicuius ex parte rei intellectae.

Circumstantiae vero quae explicantur huiusmodi dictionibus, quae sunt 'primum', 'secundum', 'tertium', 'quartum' et deinceps, aut illis quae sunt 'primo', 'secundo', 'tertio', 'quarto' et deinceps, non tantum abhorrentur in divinis, quantum quae explicantur illis dictionibus quae sunt 'prius et posterius', 'ante et post', et hoc quia illa sunt communiora quam ista. Omne enim quod est 'prius' aut 'ante', est primum, et non e converso, unde sciendum quod, quantum ad propositum pertinet, primum dicitur aliquid dupliciter, aut quia ante aliud, aut quia ab ipso est alius vel aliud, et eodem modo dicuntur dupliciter secundum, tertium, quartum, et deinceps: dicitur enim secundum, aut quia est post aliquod unum quod est prius, et tertium, quia est post aliqua duo quae sunt priora, et sic deinceps, aut dicitur secundum, quia est ab aliquo uno primo, et tertium, quia est a duobus, et sic deinceps.

Primo modo primum synonymum est cum eo quod est 'ante', et secundum, tertium, et deinceps, cum eo quod est 'post'. Unde, si nulla esset alia significatio eius quod est primum, secundum, tertium, quemadmodum non recipimus in divinis prius neque posterius, nec ante nec post, sic nullo modo reciperemus in divinis primum, secundum, tertium, nec aliquod huiusmodi.

Secundo autem modo primum, secundum, tertium et deinceps omnino alterius significationis sunt quam 'prius et posterius'. Unde, quia differentia ordinatorum ordine originis sumitur penes 'a quo est alius', et 'qui est ab alio', et 'qui est ab aliis', ideo isto secundo modo primum, secundum, tertium competenter assumuntur in ordinatis ordine originis, ut persona quae non est ab alia, sed a qua alia, dicatur prima; quae vero est ab alia, et ab illa alia, dicatur secunda, et media; quae vero ab aliis, et a qua nulla, dicatur tertia. Et hoc non solum ex respectu ad intellectum quemcumque, sed ex natura rei in se.

I Sicut autem primum et secundum recipiuntur in ordine originis propter eorum significationem, qua dicunt ab hoc esse hoc, sic competenter accipi possunt in ordine rationis, et hoc in quibuscumque est ordo rationis, propter congruentem significationem quam possunt habere in connotando progressum actus intelligendi ab hoc in hoc, et hoc non praecise et omnino ex parte intellectus nostri, ut iam dictum est de ordine rationis, sed aliquo modo ex parte rei, scilicet originaliter, et hoc quia ipsa ordinata nata sunt sic concipi ab intellectu nostro, discurrendo ab uno in aliud. Quae enim sic se habent, unumquodque eorum natum est movere intellectum secundum rationem suam quam habet in ordine ut intelligit illa intellectus discursivus, qui diversos conceptus non format nisi in temporis | successione, sive discre-^{ti}, ut intellectus angelicus, sive continui, ut intellectus humanus, secundum quod dicit PHILOSOPHUS quod «*intelligere nostrum est cum continuo et tempore*», et ita non format diversos conceptus nisi unum post alium. Talis, inquam, intellectus, sicut quantum est ex parte ordinativi conceptorum ab ipso, natus est discurrere ab hoc in illud, et non e converso. Sic quod ab eo natum est concipi primo, non est natum concipi secundo, nec e converso, ita quod, etsi concipiat prius id quod natum est concipi secundo, et e converso, quod tamen concipit prius, non concipit primo, neque quod concipit posterius, concipit secundo, quia posterius conceptum non concipitur a priori concepto, quemadmodum principium numquam concipit a conclusione, licet cum concipiat post conclusionem. Numquam autem dicetur aliquid | concipi primo nisi ut ab illo concipitur aliud, neque secundo nisi ut concipitur ab alio, ut sic omnino differant primum et secundum a priori et posteriori, et in ordinatis ordine rationis secundum praedictum modum possit accipi primum et secundum modo iam dicto, scilicet complete ex parte intellectus, et originaliter ex parte rei

intellectae, prius autem et posterius non nisi ex parte solius intellectus nostri, ut illud quod est prius, possit esse posterius, et e converso, illud autem quod est primum, non possit esse secundum aut tertium, nec e converso, nec in ordine rationis ex parte intellectus, sicut neque in ordine originis ex parte rei, secundum quod amplior erit de hoc sermo inferius.

I Sic ergo, quod ordo rationis, et primum et secundum et huiusmodi circa divina sint ex parte intellectus nostri, hoc non contingit nisi quia intellectus noster ea quae considerantur in divinis, non est natus concipere nisi per discursum, non, dico, solum discurrendo post I unum in alterum, ubi primum non est ei naturaliter via transeundi in cognitionem alterius, quemadmodum post conclusionem potest discurrere ad conceptum principii in cuius cognitionem cognitio conclusionis non est via, sed discurrendo ab uno in alterum ut cognitio unius sit via transeundi ad cognitionem alterius, quia illius secundi cognitio cognitionem primi includit. Et ideo, sicut in ordine originis primum est illud a quo alius, et secundus qui ab alio, sic in ordine rationis primum est illud a quo discurritur in aliud, et secundum, in quod discurritur ab alio. Quae, etsi nullo modo reciperentur in divinis ex natura rei nisi originaliter, tamen recipi debent in eis ex parte et ex natura intellectus nostri, ut considerentur sicut determinationes actus intelligendi intellectus nostri discurrentis dicto modo, non autem alicuius ex parte rei. Et secundum hunc modum intelligimus in omnibus dictis nostris I et scriptis, primum, secundum, tertium, et sic deinceps, ubicumque mentionem fecimus aut faciemus de eis, ut secundum hoc, si dicamus quod in Deo intelligere est primum, et velle secundum, aut quod verum est attributum primum, bonum vero secundum, ut quod essentia divina est prima, respectus vero vel relatio fundata in ipsa est secunda, aut quod Patri intelligere et omnia

essentialia conveniunt primo, Filio vero secundo, Spiritui Sancto autem tertio, hoc non intelligimus nisi ut primum, secundum, tertium, sunt determinationes solius actus intelligendi nostri, non autem alicuius ex | parte rei intellectae. Unde, si quis omnino talia remove vellet a modo loquendi in divinis, hoc non oportet facere propter aliquod inconveniens ex parte rei, sed solum ex parte usus inconsueti ipsorum nominum. | Sed valde irrationabile est vim magnam de nominibus facere, cum certum est de rebus quas per illa exprimere intendimus, dicente DIONYSIO, IV^o cap.^o, De divinis nominibus, *«Irrationabile arbitror et stultum, non virtuti intentionis attendere, sed dictionibus, et non est divina | intelligere volentium proprium, sed sonos leves percipientium, et nolentium scire, quid quidem qualis dictio significet, quomodo eam oporteat et per alias aeque potentes et manifestiores dictiones declarare,»* etc. Unde, quia loqui non possumus de divinis nisi nominibus translatis a creaturis, et illa proprietatem rei non possunt perfecte exprimere, aut omnino oportet nos tacere et nihil omnino loqui de divinis, aut loqui aliquando improprie aliquantulum, iuxta illud quod dicit AUGUSTINUS, super Ioannem, sermone 19^o, exponendo illud, Ioannis V^o, *«Non potest Filius a se quidquam facere»*, dicens, *«Et, si nec explicatum aliquid dixerimus quia nec explicatum aliquid intellexerimus — aliquando quippe sermo deficit ubi intellectus proficit —, quanto magis sermo patitur defectionem, quando intellectus | non | habet perfectionem?»*

¶ Ad propositum igitur redeunt, dicimus quod, quia divinae personae in agendo actiones transeunt in productum extra, nullum omnino ordinem habent inter se, ideo eas agunt non ut singuli, sed ut unum, et ideo secundum unam praecisam rationem. Actiones absolutae manentes intra, non transeunt in aliquid productum intra vel extra, quia divinae personae eas agunt ordine quodam rationis intellectus nostri, ideo eas agunt ut singuli, non ut unum, et ideo neque secundum unam praecisam rationem, propter quod persona a qua alia persona habet quod illas agat, non dicitur quod agit eas per illam, sicut dicitur quod per illam agit illas praecedentes. Et sicut est de intelligere essentiali, similiter est de velle essentiali, et sicut est de intelligere et velle essentiali Patris respectu Filii, sic est de intelligere essentiali et velle Patris et Filii communiter respectu Spiritus Sancti.

Ille autem ordo in actionibus manentibus intra patet ex iam dictis. Quia enim intelligere essenziale Patris, ut Patris est, fundamentum est actus dicendi, et a fundamento in id quod fundatur super ipsum, intellectus noster natus est ordine naturalis rationis discurrere, et non e converso. Et similiter, quia dicere est actus productivus verbi, quasi medius inter dicentem et verbum dictum, discurrere natus est a dicere in verbum dictum. Similiter, quia a verbo dicto agitur actus intelligendi essentialis, et id a quo procedit, est ut principium eius, ideo discurrere natus est ab ipso verbo in ipsum intelligere. Et sic ordine discursus nostri intellectus, qui originem trahit ab ipsa re, intellectus ipse primo habet concipere intelligere essenziale Patris, secundo dicere Patris, tertio verbum dictum, quarto intelligere essenziale verbi, ut verbi est, ut secundum hoc ordinem rationis et discursus intellectus nostri se habent Pater

ad intelligere essentielle ut Patris est, et Filius ut Filii est. Et sicut est de isto essentiali, similiter est de omnibus aliis, et sicut est de Patre respectu Filii, similiter est de utroque respectu Spiritus Sancti.

Sic ergo patet ex iam dictis, quomodo secundum utrumque articulorum quaestionis propositae communiter omnes divinas actiones essentielles | omnes divinae personae uniformiter agunt, et quomodo difformiter. Sed praeter hoc est modus unus quo quaelibet personarum divinarum, immo Deus trinitas, difformiter agit diversas actiones communes essentielles, cuiusmodi sunt | velle, intelligere, creare, gubernare, et huiusmodi. In hoc videlicet, quod, licet eadem ratione absoluta eliciente, quae est deitas, omnes agat elicitive, aliis tamen et aliis rationibus respectivis agit | aliam et aliam actionem determinative secundum modum praedeterminatum, ut, sicut Pater alio respectu realis relationis generat, alio spirat, et ideo sunt diversae actiones notionales generare et spirare, et diversimode quodam modo et difformiter generat et spirat, sic Deus trinitas alio respectu et alio, rationalis relationis intelligit et vult, ut sint secundum hoc diversae actiones essentielles intelligere et velle, et diversimode atque difformiter | quodam modo intelligit et vult.

| <AD ARGUMENTA>

Quod ergo arguitur primo, quod «omnes divinae personae omnes actiones communes divinas et essentielles uniformiter agunt, quia eadem

ratione elicente et determinante», dicendum quod verum est, secundum iam determinata, quoad substantiam actionum, et quoad ipsam rationem huiusmodi actionum elicivam; quantum tamen est quoad rationem determinativam, quodam modo difformiter agunt diversas actiones singulae personae, et omnes simul; et similiter quoad modum eliciendi actionem per se et per alium, a se et ab alio, etiam diversae personae eandem actionem bene agunt difformiter secundum determinatum iam modum.

I Ad secundum, quod «divinarum personarum nulla est diversitas in agendo», dicendum secundum praedicta, quod verum est quantum est ex parte elicitivi; quantum tamen est ex parte modi eliciendi et rationis determinantis actum, bene contingit diversitas, ut dictum est.

I Per idem patet ad tertium, quo dicitur I quod «actio est eadem, quorum natura est eadem». Dicendum quod verum est quantum ad substantiam actionis, et quantum est ex ratione elicitivi. Quantum tamen est ex parte determinatorum quae diversitatem secundum rationem ponunt in essentia, bene possunt actiones esse diversae secundum rationem, et etiam diffformes quoad modum eliciendi, ut dictum est.

I Ad primum in oppositum, quod «diversae personae difformiter agunt, secundum quod quaedam agunt a se, quaedam vero ab alia», et similiter ad secundum, quod «quaedam agit per se, quaedam vero per aliam», dicendum quod verum est quoad hoc, sed hoc nullam ponit I difformitatem in substantia actionis, neque in modo eliciendi quantum est ex parte elicitivi, in quibus consistit conformitas simpliciter.

I QUAESTIO 8

UTRUM DEO CONVENIAT ALIQUA ACTIO IN SE MANENS.

Circa octavum arguitur, quod in Deo nulla sit actio manens intra, non terminata ad aliquid extra.

Primo sic. PHILOSOPHUS dicit, II^o Caeli et mundi, «*Res bona completa est, existens absque operatione*»; ubi dicit COMMENTATOR, «*Et est in rei veritate illud cuius actio est sua substantia, scilicet intellectus abstractus*»; qualis maxime est intellectus Dei, ut habitum est supra. Sed si haberet actionem manentem intra, non esset bona et completa absque operatione, quoniam, ut dicit in I^o eiusdem, «*Omnis res cuius est operatio, fit propter operationem suam*». Omne autem I quod est propter aliud, bonitatis suae complementum recipit ab illo: «*Illud enim propter quod finis est, et bonum et finis,*» idem, II^o Metaphysicae. Ergo etc.

Secundo sic. Omnis actio est aliquid per se et immediate elicitedum a principio elicitive: etenim si aliquid sit principiatum ab agente, immediatius tamen elicit actionem quam principiatum quod producit per ipsam, quia actio semper est media inter principium et principiatum. In Deo autem nihil potest elici per se et immediate a principio elicitive, manens intra, quia principium I elicitive omnis actionis possibilis in Deo est divina essentia, ut habitum est supra, super quam in Deo nihil

potest se habere per immediationem nisi respectus aliquis, quia praeter essentiam nihil est in Deo nisi respectus, ut dictum est saepe. Respe-ctus autem per se elici non potest a principio elicitive, quia tunc esset substantia | ipsius actionis, quod non est verum, quoniam secundum PHILOSOPHUM, III^o Physicorum, «eadem est substantia actionis et passionis, quae est aliquid *in passo*»; non autem respectus in agente. Ergo etc.

In contrarium est, quod nobilius est esse in actione, quam non, quia otium est sicut somnus, actio vero sicut vigilia. Deo nobilius semper est attribuendum, ut habitum est supra. Ergo etc.

| <SOLUTIO>

Ad sciendum, quae et qualis actio sit in Deo manens intra, est hic advertendum quod ista sex, motio, mutatio, factio, productio, actio, operatio, si secundum proprias rationes considerentur, differunt ab invicem, quamvis quoad quasdam rationes communes ipsorum communiter quaedam accipiuntur pro quibusdam.

Motio enim mutatio quaedam est, communiter accepta mutatione pro variatione contingente in subiecto, sed proprie sumendo mutationem, neutra est alia. Sed convenienter accepta factione, ambae, scilicet et motio et mutatio, factiones quaedam sunt, quibus fit aliqua dispositio quae prius non erat, a movente et mutante in aliquid aliud ab ipso: idem enim secundum | quod idem, non transmutat aliquid in se ipso. Et cum illa dispositio introducitur non tota simul, sed successive pars post partem, dicitur motio; cum vero tota simul, dicitur mutatio.

Factio autem secundum propriam rationem non potest dici secundum dictum modum motio aut mutatio, quia scilicet, etsi aliquid per eam fiat,

non tamen semper requirit in quod fiat, ut quando aliquid fit de nihilo, et non in alio sed in se existens, ut est substantiarum creatio. Et secundum hoc dicit PHILOSOPHUS, I^o De generatione, quod «*facere* amplius, id est *in plus*, est quam *movere*». Factio autem secundum omnem rationem suam productio quaedam est, quia factione semper aliquid fit, vel in praeexistenti subiecto, vel in se subsistens de nihilo, sed non est sine innovatione.

Productio autem secundum aliquam rationem sibi propriam non potest dici factio, quia quod per ipsam producitur, non producitur in praeeistente subiecto, nec de nihilo, sed de substantia producentis, et est omnino sine innovatione, ut est productio divinarum personarum in Deo. Productio autem secundum omnem rationem suam actio est, communiter accepto nomine actionis.

Actio autem secundum aliquam rationem propriam non est productio, quia per eam nihil aliud, vel alius, in se omnino, sed alteri perfectio in esse acquiritur, iuxta illud quod dicitur in Sex principiis, «*Actio non requirit quid agit, sed in quid*». Qualis est generaliter actio, qua agit forma in dando esse propriae materiae quam informat, iuxta illud quod dicitur in libro De generatione, «*Agere proprium est formae, pati autem alterius potentiae*», scilicet materiae. Actio autem secundum omnem rationem suam est operatio, communiter accepta operatione, quia dissolvit otium, cui contrariatur operatio.

Operatio autem secundum propriam rationem non est actio secundum aliquam dictarum rationum, neque scilicet secundum quam productio est actio, neque secundum quam informatio ad perfectionem in esse actio

est; sed operatio proprie est actus perfectus rei existentis in actu suo perfecto, et est proprius unicuique secundum suam speciem, iuxta illud quod dicit PHILOSOPHUS in fine IV^o Meteororum: «Universa sunt determinata | opere. Quae enim possunt facere, sui ipsius opus est singulum, quemadmodum oculus videt; quod vero non potest aequivoce, quemadmodum | mortuus aut lapideus». Unde operatio est perfectio cuiusque, existens in esse perfecto, ut est sentire operatio sensus existentis secundum actum sensitivi, et intelligere operatio intellectus existentis secundum actum perfectum intellectivi. Communissime autem accepto nomine actionis, huiusmodi operatio actio dicitur, et sic praedicta omnia actiones et operationes communi nomine dici possunt, sed non e converso.

| Ad quaestionem igitur descendentes, dicimus quod nulla actio quae est motio aut mutatio intra, cadit in Deo, propter suam immutabilitatem, ut habitum est supra, neque similiter factio, propter suam aeternitatem quae est sine omni innovatione, ut habitum est supra similiter. Sed actio quae est productio secundum propriam rationem productionis, quae nullo modo est factio, illa est in Deo ad intra quoad personae Filii et Spiritus Sancti productionem, ut declarabitur inferius. Et similiter actio quae est operatio secundum propriam rationem operationis, et communissimam rationem actionis, et consistit in actionibus essentialibus personarum, quae sunt velle et intelligere, de quibus continuo determinabitur in sequentibus.

<AD ARGUMENTA>

Secundum hoc ergo concedendum est argumentum ad istam partem.

I Ad primum in contrarium, quod «res completa est, existens absque operatione», dicendum quod est equivocatio operationis: est enim quaedam operatio quae est actus perfectus rei, propter quod habet esse, et est finis eius in esse; est et alia operatio, qua acquiritur rei sua perfectio in esse, ut perfecte possit in illam operationem primam, quae est sua perfectio in esse.

Operatio primo modo est operatio in sua perfectissima significatione accepta, qua distinguitur contra alia quinque praedicta, et istam dici-mus perfectissime esse in Deo, et in ea consistit sua beatitudo, ut determinabitur infra. De qua dicit PHILOSOPHUS in I^o Caeli et mundi, «*Omnis res cuius est operatio, fit propter operationem suam, et operatio rei divinae est perseverantia et permanentia, et haec est vita sempiterna*», quia, ut dicit XII^o Metaphysicae, «*actio intellectus est vita*».

I Operatio secundo modo I est operatio communiter accepta pro actione, productione, et aliis supradictis, de qua loquitur II^o Caeli et mundi. Quod plane ostendit littera sequens illud quod diminute assumptum est in argumento. Iacet enim littera sic: «*Res bona completa est, existens bona absque operatione, et non cum operatione qua acquirit bonitatem suam*». Et infra: «*Res autem integra bona non indiget I*

operatione qua fit bona»; ubi dicit COMMENTATOR: «*Cuius substantia est | actio*». Unde, exempla ponens de tali operatione in homine, operationes hominis dicit exercitium, venationem, et alia multa quibus acquirit sanitatem.

Et quod assumitur in argumento de prima operatione, quod «res fit propter illam, et recipit ab ea complementum suae bonitatis», quod non convenit Deo, dicendum quod huiusmodi operatio aut est ipsa rei substantia et essentia, differens sola ratione ab ipsa, ut contingit in Deo, aut est aliquid praeter eam, ut contingit in creaturis. De prima operatione, scilicet in | Deo, non intelligitur il-lud dictum PHILOSOPHI quod exprimit per illud quod dicit, «*fit propter operationem*», quia in Deo nullum cadit fieri; dicit ergo illud solum de operatione in creaturis.

| Secunda ratio ostendit quod in Deo nulla cadit interius actio seu operatio omnino, eo quod actio vel operatio, si est in Deo manens intra, fundatur super divinam essentiam, cui nihil additur manens intra nisi respectus, quod verum est secundum supra determinata; et sic actio vel operatio in Deo non esset nisi purus respectus, quod non est verum, ut procedit obiectio. Et est dicendum de actione sive divina operatione manente intra, sicut dictum est supra de aliis attributis, quod in significatione eorum non cadit praecise respectus tamquam aliquid praeter

divinam essentiam; immo in significato cuiuslibet eorum cadit ipsa essentia sub ratione respectus, et sola ratione ut est significata sub nomine respectus, differt a se ipsa, ut est absolute significata, ut in actione divina ipsa substantia actionis divinae sit divina essentia, sicut motus est substantia actionis in creaturis. Et propter omnimodam simplicitatem ipsa essentia habet rationem fundamenti ex quo elicitur divina actio, et rationem substantiae actionis quae elicitur, ut magis patebit infra, loquendo de actionibus divinis intra manentibus.

I ARTICULUS XL

DE ACTIONE DEI QVAE EST INTELLIGERE, IN SPECIALI

Sequitur de actione Dei quae est intelligere, in speciali. Et circa hoc quaeruntur septem. Primo, si Deus sit intelligens. Secundo, si intelligat se ipsum. Tertio, si semper et uniformiter intelligat se ipsum. Quarto, si perfecte intelligat se ipsum, ita quod, se intelligendo, intelligat alia in se. | Quinto, si uno simplici intuitu intelligat se ipsum et alia. Sexto, si intelligere in Deo sit tantum essenziale, an etiam personale. Septimo, si ipsi intelligere Dei quod non est nisi essenziale, respondeat in Deo aliquod verbum essenziale.

I QVAESTIO I

UTRUM DEUS SIT INTELLIGENS

Circa primum arguitur, quod Deus non sit intelligens.

Primo sic. «*Intelligere pati* quoddam est», ut dicitur, III^o De anima. Pati autem minime contingit Deo | inter omnia entia, cum sit summe formalis et abstractus. Ergo etc.

Secundo sic. Nihil intelligit nisi per hoc quod in-Intellectum est forma intellectus in intelligente. Forma enim intelligibilis principium est omnis intellectualis operationis. Sed intellectus divinus nullo habet informari, ne in Deo ponatur compositio. Ergo etc.

I <SOLUTIO>

Quaestio ista determinata est in praecedentibus. Cum enim, ut habitum est, intellectus sit in Deo tamquam potentia ad intelligendum, et habitus intellectuales tamquam rationes intelligendi, tale autem quid ex habitu per intellectum habet concipere obiecta cognoscibilia, quorum in se habet habitus, quod est in-Intelligere sive esse intelligentem, ideo oportet dicere simpliciter quod Deus sit intelligens. Unde et Deus dicitur a 'theaste', quod est considerare, quia omnia intellectu suo considerat.

Quod maxime apparet ex hoc quod in Deum reducitur omne agens et movens motum, tamquam in agens et movens primum non motum. Cum igitur sub ipso sit quoddam agens movens se ipsum, quod non movet se nisi per apprehensionem et appetitum, multo ergo fortius Deus, primum movens, movet ut appetens et intelligens. Aliter enim movens per intellectum esset instrumentum eius quod movet, non per intellectum, et non intelligens finem praestitueret intelligenti, et imperfectum prius esset perfecto, et esset aliqua imperfectio in Deo. Quae omnia sunt inconvenientia.

I <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod «*intelligere pati est*», quod non cadit in Deo», dicendum quod duplex est modus intelligendi. Unus ad quem intellectus, quantum est de se, est in potentia tantum, et non in actu nisi per agens quod est obiectum intelligibile, quod I non est penitus idem sibi, nec semper est intellectum ei coniunctum in ratione moventis aut motivi, sed quandoque sic, et quandoque non. Alius vero est modus intelligendi, secundum quem intellectus intelligentis semper est in actu intelligendi, et hoc per agens intelligibile penitus idem sibi, et ideo semper praesens ei in ratione moventis sive motivi.

Primo modo intelligit omnis intellectus creatus, et de isto dicit PHILOSOPHUS, quod I «*intelligere est pati*». Est enim in eo modus verae passionis, per hoc quod intellectivum de potentia distante et differente ab actu, in actum reducitur per obiectum. I Secundo modo intelligit solus intellectus increatus, et ideo in eo non I est aliquis modus verae passionis realis, sed secundum rationem tantum, quemadmodum determinatum est supra quod ratio passionis cadit in Deo, et quod intellectus divinus habet rationem potentiae.

Huiusmodi autem differentiae in modo intelligendi ratio est quod, cum intellectus quantum ad actum intelligendi in creaturis passivus est, et ut passivus, ideo in actum intelligendi non procedit nisi per speciem sive formam rei intellectae, quae principium formale est, et ratio

eliciendi actum intelligendi in intellectu, in Deo autem forma intellecta non est nisi sua essentia, quae est ratio intelligendi se et omnia alia, secundum quod est ratio omnium divinarum actionum, ut habitum est supra. Ipsa autem essentia divina penitus est id ipsum re cum ipso divino intellectu, et differunt sola ratione, quare, cum sibi ipsi non potest esse absens, non potest secundum rationem nostram intelligendi divina essentia esse non movens ad actum intelligendi quaecumque | intelligibilia. Quare, cum idem secundum rem non movet se ipsum neque agit in se ipsum nisi secundum rationem nostram intelligendi, intelligere Dei semper in actu ponitur, et non est in ipso intellectus in potentia nisi coniunctus actui, et secundum rationem nostri intellectus. | In creatura autem forma primo intellecta non est sua essentia, quia ipsa non est prima ratio intelligendi in intellectu creato, eo quod ipsa essentia cuiuslibet rei ut est huius vel illius, singularis est, et proprium obiectum intellectus creati universale est, quod est ei ratio cognoscendi omnia singularia sub ipso, et ita se ipsam, quia est sub aliquo universali, ut sic intelligat se, sicut alia. Illa autem ratio universalis intellectum non movet nisi ex habitu intellectuali vel ex specie existente in phantasmate, ut habitum est in quadam quaestione de Quolibet. Habitus autem re aliud est ab eo cuius est habitus. Idcirco intellectus creatus, quia ad actum intelligendi semper movetur aliquo alio a se, vere passivus est, eductus de potentia intelligendi in actum intelligendi.

| Ad secundum, quod «intelligibile est forma intellectus in intelligente; quod non contingit intellectui divino», dicendum per eundem modum, quod intelligibile est forma intellectus, vel ut aliquid distans vel

differens quodam modo secundum rem ab ipso intellectu, vel ut differens secundum rationem tantum. Primum contingit in primo genere intelligendi, et in creato intellectu I tantum, et non in divino, ut procedit obiectio. Secundum vero contingit in secundo genere intelligendi, et in solo intellectu divino, ut iam patebit.

I QUAESTIO 2

UTRUM DEUS INTELLIGAT SE IPSUM.

Circa secundum arguitur primo, quod Deus non intelligat se ipsum, quoniam intellectum est perfectio intelligentis, et ita nobilius eo, Deus autem secundum nullam rationem potest poni esse nobilior se ipso. Ergo etc.

Secundo sic. Actus intelligendi medius est inter intelligentem et rem intellectam. Sed inter intellectum divinum et se ipsum nulla cadit mediatio omnino, quia est penitus id ipsum. Ergo etc.

Contra, secundum PHILOSOPHUM, «in separatis a *materia intelligens et intellectum idem*». Deus autem summe separatus est a materia, ut patet ex prae habitis. Ergo etc.

I <SOLUTIO>

Ad hoc dicendum, quod actio intelligendi est actio intelligentis, non ab ipso in aliquid extra ipsum transiens, quod tamquam patiens recipit in se huiusmodi actionem, sicut calefactio ab igne transit in calefactum

extra, sed est in se ipso existens et manens, et procedens ab ipso per actum intelligibilis non transeuntis ab intelligibili in intellectum, et terminatum ab ipso tamquam a movente extra, quemadmodum actus calefaciendi transit ab igne in ligna, sed per intelligibile, ut per principium formale, existens in intellectu, elicitu communiter a composito ex intellectu et intelligibili, quemadmodum forma agentis est principium propriae actionis, licet ex intelligibili et intelligente non fiat unum sicut ex materia et forma, ut alias exposuimus in quaestionibus de Quolibet. Huiusmodi actus intelligendi, sic in intelligente elicitus, licet non transeat | in rem aliam extra ab intellectu et forma intelligibilis eliciente, transit tamen et terminatur in ipsum obiectum intelligibile. Ut in actu intelligendi sit quasi circulus incipiens ab intelligibili, in intelligibili ut a principio formali elicitive actus intelligendi in intellectu, et terminatus in idem ut in obiectum formale ipsius actus, quemadmodum actus videndi incipit a visibili extra et terminatur in ipsum, praeter hoc quod per se sensibile non est per se praesens sensui, sed per suam speciem sibi impressam, per se autem intelligibile se ipso obiective praesens est in intellectu ut obiectum cognitum, licet non ut forma impressa, sicut declaravimus in | quaestionibus de Quolibet. | Ad hoc ergo quod intellectus intelligat aliquod intelligibile, non requiritur nisi quod intelligibile sit praesens intelligenti, ut obiectum intelligibile.

Cum ergo divina essentia sit summe intelligibile, et divino intellectui summe praesens, necesse est ponere | quod Deus intelligat suam essentiam. Ipse autem non est aliud quam sua essentia. Necesse est igitur ponere quod ipse se ipsum intelligat.

| <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quia «intellectum quasi formale respectu intellectus nobilius est eo; quod non potest contingere in Deo»,

dicendum quod secundum rem aut aliquam rationem | absolutam nihil est in Deo, quod est nobilius altero; secundum rationem vero non absolutam, sed respectivam, bene conveniens est in Deo poni rationem magis nobilis et minus nobilis, ut absolute sit tantae nobilitatis in Deo intellectus, quanta est intelligibile. In quantum tamen intelligibile se habet in rationem formalis respectu intellectus, et hoc maxime habendo respectum et comparisonem ad intelligibile et intellectum, in creaturis nobilior est ratio intelligibilis quam intellectus.

| Per hoc ad secundum dicendum, quod secundum rem tamquam aliquo alio a se intellectus divinus non habet aliquo informari, neque ut forma impressa et inhaerente, neque ut forma expressa et obiecta, quia nullo alio a se intelligit alia a se, ut habet declarari, disputando quomodo Deus intelligit creaturas, neque etiam intelligendo | se ipsum vel alia a se, se ipso, hoc est essentia sua, quae est sibi ratio intelligendi se et alia a se, ut iam videbitur de intelligendo se, et inferius de intelligendo alia a se ipsa essentia sua. Seu intelligibile quod est ipse, non est secundum esse forma intellectus inhaerens, vel expressa ullo modo obiecto, alia ab ipso in intellectu, — hoc enim poneret compositionem in Deo —, sed solummodo secundum rationem intelligendi habet rationem formae obiectivae expressae, ut dictum est, quod non est inconveniens in Deo.

| QUAESTIO 3

UTRUM DEUS SEMPER ET UNIFORMITER INTELLIGAT SE IPSUM

Circa tertium arguitur, quod Deus non semper et uniformiter se ipsum intelligit.

Primo sic. Simplex, ad quodcumque se convertit, totaliter se convertit. Intellectus divinus simplicissimus est, et convertit se quandoque ad intelligendum alia a se, ergo totaliter se convertit. Sed quod totaliter se convertit ad intelligendum unum aliquid, non simul intelligit aliud. Ergo etc.

Secundo sic. Deus, quomodo intelligit alia a se, intelligit se ipsum, et e converso, quia aliter mutaretur a modo intelligendi se ipsum quando intelligeret alia a se. Sed non uniformiter intelligit alia a se, quia alia et alia ratione, sicut alia est ratio in Deo unius et alterius, quoniam unumquodque aliorum intelligit sua propria ratione, ut I hominem sua ratione et equum sua ratione. Alia autem est ratio in Deo hominis et equi, et singulorum, ut infra videbitur. Ergo etc.

Contra. Ubi est una et eadem ratio intelligendi, I et uniformis, et semper uniformiter et aequaliter se habet ad intellectum, intelligens uniformiter I et semper per illam intelligit. In Deo ratio intelligendi se est ipsa sua essentia, quia ipsa est ratio omnium divinorum actuum, ut habitum est supra, et ipsa semper uniformiter se habet ad intellectum divinum. Ergo etc.

I <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc, quod ratio quare aliquid non I semper idem uniformiter intelligit, est quod obiectum non uniformiter se offert aut praesens est intelligenti, sicut contingit in intellectu creaturae. In Deo autem semper uniformiter obiectum se offert et praesens est intellectui divino; idcirco iuxta hoc quod procedit ultima obiectio, Deus semper et uniformiter intelligit se ipsum. Quare autem, et in quo, hoc aliter contingit in Deo et in creaturis, videbitur infra in sexta quaestione sequente.

I <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod «Deus, intelligendo creaturam, non simul intelligit se ipsum, quia totaliter se convertit ad illam», dicendum quod intelligens diversa, aut intelligit illa per unam simplicem et omnino indivisibilem rationem secundum rem, aut omnino per diversas, aut divisibilem quodam modo per diversas. Primo modo solus Deus se ipsum et omnes creaturas una simplici ratione secundum rem, quae est sua essentia, intelligit, sed se ipsum primo et per se; sed in se et per se, quia ipse est ratio omnium, cognoscit alia a se secundo, non ordine naturae aut durationis, quia naturaliter uno intuitu simplici se et alia a se cognoscit, sed solum ordine rationis nostrae, multo tamen alio et diverso modo a nostro modo intelligendi, dicente AUGUSTINO, XI^o De civitate Dei, cap.^o 21^o, «*Non more nostro ille quod futurum est, prospicit, vel quod praesens est, aspicit, vel quod praeteritum est, respicit, sed alio modo quodam, a nostrarum cogitationum consuetudine longe alteque diverso*». Et infra: «*Neque enim eius intentio de cogitatione in cogitationem transit, in cuius incorporeo intuitu simul aspicit cuncta quae novit*». Quod igitur isto modo intelligit diversa, non tantum convertitur ad unum illorum, quin simul intelligit et aliud. Secundo modo intelligunt creaturae diversa, vel per diversas rationes, vel per diversas species universales diversa individua diversarum specierum, vel per eandem speciem universalem diversa individua sub ipsa.

I Ad secundum, quod «Deus non uniformiter intelligit alia a se», dicendum quod ex parte ipsius modi intelligendi in se non est aliqua diversitas in Deo in intelligendo diversa, licet diversis I rationibus res-

pectivis propriis re-lrum ipsas intelligat, quia omnes in natura simplicis essentiae divinae uniuntur, quia se | pri-lmo intelligit, et per se intelligit omnia alia, in quantum ipsa in se habet rationes idearum.

I QUAESTIO 4

UTRUM DEUS PERFECTE INTELLIGAT SE IPSUM, ITA QUOD,
SE INTELLIGENDO, INTELLIGAT ALIA IN SE

Circa quartum arguitur, quod Deus non perfecte se intelligit, distincte intelligendo quaecumque sunt intelligibilia, in se, quoniam intellectus in actu formatur ab intelligibili in actu, ergo et distinctio actus intelligendi, ab intelligibilium distinctione. Si ergo | distincte intelligit pluralitatem attributorum et idearum et huiusmodi, in se, sequitur quod in se, et si non intelligerentur, haberent inter se esse distinctum; et sic realis esset diversitas inter haec. Consequens est falsum. Ergo etc.

Secundo sic. Intellectus secundum actum sequitur rationem intelligibilis. Sed in ratione intelligibilis quod est divina essentia, omnia illa sunt unum et indistincta. Ergo etc.

Contra. Perfectior est intellectus plurium distinctus, quam indistinctus. Cum ergo divinus intellectus perfectissimus est, ergo etc.

I <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc, quod, quemadmodum difficultas in comprehensione veritatis fit duobus modis, et propter ipsas res intelligibiles, et propter ipsum intelligentem, ut vult | PHILOSOPHUS, II^o Metaphysicae, quoniam, ut dicit ibidem COMMENTATOR, «*difficultas in intelli-*

gendo *abstracta* est propter nos, non propter se, quoniam *abstracta* a materia, quantum est de se, sunt *naturaliter intellecta*; *difficultas* vero in intelligendo *formas materiales* est *magis ex se*, quia indigent abstractione, *quam ex nobis*», consimiliter imperfectio in comprehensione et intellectu alicuius contingit aut ex parte rei intellectae, aut ex parte intelligentis: aut quia intelligibile ex se non est natum perfecte intelligi, quemadmodum «*materia*», quae secundum PHILOSOPHUM, «non est intelligibilis nisi *per negationem* aut *per analogiam*», et secundum PLATONEM, «*nec plene est intelligibilis, nec plene sensibilis*»; aut quia intelligens propter debilitatem et imperfectionem sui intellectus non est natus perfecte capere ex se intelligibile, quemadmodum, ut dicit PHILOSOPHUS, «*dispositio intellectus in anima nostra apud illud quod est in natura valde manifestum, similis est dispositioni oculorum vesperilionis apud lucem solis*».

Ubi ergo intelligibile perfecte natum est <se> manifestare intelligenti, et intellectus perfecte natus est capere et comprehendere quod intelligibile sibi offert, non potest in actu intelligendi contingere aliqua imperfectio circa comprehensionem intelligibilis, et illorum quorum est ratio cognoscendi, et quae in illo sunt cognoscibilia sive intelligibilia. Intelligibile autem divinum, quod est divina essentia, et divinus intellectus sunt | huiusmodi.

Idcirco omnino necessarium est quod Deus perfecte se intelligat, intelligendo suam essentiam, quia ipsa est quod ipse; et similiter quaecumque sunt intelligibilia in ipsa, ut sunt rationes attributorum et rationes perfectionum et rationes idearum. Quare, cum non est perfecta cognitio, | nisi sit distincta et propria circa unumquodque cognoscibile, ulterius omnino necessarium est quod Deus omnium talium

distinctam et propriam habeat cognitionem. Propter quod dicit APOSTOLUS, I^o <Ad> Corinthios, II^o, quod «*spiritus Dei scrutatur profunda Dei*». Scrutari enim cognitionis et intellectus distinctionem importat. Profunda autem Dei sunt occultissima intelligibilia in divina essentia, quorum ipsa I est intelligendi ratio, et in qua omnia illa intelliguntur unico simplici intuitu, ut idem cum ipsa, sola ratione differentia ab ipsa et inter se, ut infra videbitur.

I <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod «distinctio actus intelligendi causatur a distinctione intelligibilium; qualia non sunt in Deo, ne in ipso ponatur pluralitas realis», dicendum quod intelligibile dupliciter potest considerari. Uno modo secundum esse quod habet in intellectu, ut actualiter est intellectum ab ipso. Alio modo secundum esse quod habet in re ipsa intelligibili, non secundum quod est actu intellecta. Primo modo verum est quod distinctio actus intelligendi causatur a distinctione intelligibilium. Si enim debet intellectus illa distincte intelligere, oportet quod distincte ei obiciantur. Secundo modo distinguendum est, quoniam in re intelligibili potest esse distinctio intelligibilium, uno modo ut illorum quae sunt re diversa, qualem habent in composito materia et forma, alio modo ut illorum quae sunt idem re, sed diversa solummodo ratione aut intentione.

Primo modo in divina essentia nulla est distinctio intelligibilium, nec a distinctione intelligibilium provenit quod distincte Deus intelligit plura in divina essentia.

Secundo autem modo in divina essentia est distinctio intelligibilium originaliter sicut in radice, non complete et ut in actu perfecto, eo quod pluralitas intelligibilium non habet esse in divina essentia ut aliquorum absolutorum, quod contingeret si, ut in actu perfecto, absque omni respectu ad considerationem intellectus ponerentur in ipsa, et essent realiter plura. Immo solum pluralitas et distinctio illorum habet esse in essentia ut essentia est, non nisi originaliter et sicut in radice; complete autem et sicut in actu perfecto, in intellectu distinguente secundum actum, quae in ipsa essentia sunt quasi distinguibilia et ut plura et diversa quasi in potentia.

Et est simile ex parte intellectus nostri de universali, quod in re extra est in potentia, in intellectu autem in actu, et de genere et differentiis diversis in specie, quae idem sunt re in forma simplici speciei, sed intellectus noster illa distinguit et accipit ut intentione diversa, et unumquodque illorum extra rationem et intellectum alterius, praeter hoc quod diversitas illorum in divino intellectu est secundum rationem tantum, istorum vero in intellectu nostro est secundum intentionem, ut habitum est superius. Et ita, quemadmodum intellectus noster, abstrahendo et componendo et dividendo, et operatione sua intellectuali, format sibi obiectum universale ut actu intelligat, et distinctionem diversarum intentionum circa eandem formam specificam, sic intellectus divinus, intelligendo suam essentiam unico simplici intuitu in ipsa divina essentia, distinguit suo actu intelligendi simplici diversas rationes attributorum, perfectionum et idearum quas distincte eodem simplici actu intelligendi intelligit.

| Per hoc patet ad secundum. Licet enim «in divina essentia omnia illa sunt unum re, et indistincta perfectione», sunt tamen in illa, ut in origine et fundamento, plura, ratione et perfectione distinguibilia | opere intellectus, quod sufficit ad distincte intelligendum illa plura.

| QUAESTIO 5

UTRUM DEUS UNO SIMPLICI INTUITU INTELLIGAT SE IPSUM ET ALIA.

Circa quantum arguitur, quod Deus non intelligit uno simplici intuitu se ipsum, et quaecumque intelligit in se ipso.

Primo sic. Intellectus formatur in actu intelligendi secundum rationem intellecti, quia ipsum est principium formale eliciendi intellectualem | operationem, ut dictum est. Quare, cum essentia divina et intelligibilia in ea distincta sunt, et distincte intelliguntur, distincti ergo actus intelligendi eis respondent. Quare non uno simplici, sed pluribus, illa intelligit.

Secundo sic. Simplex, ad quodcumque se convertit, totaliter se convertit. Cum ergo divinus intellectus sit simplicissimus, totaliter se convertit ad quodcumque intelligit. Sed tale unico simplici intuitu non intelligit nisi illud. Ergo etc.

In contrarium est illud quod dicit AUGUSTINUS, XI^o De civitate Dei, cap.^o 21^o: «*Neque eius intentio de cognitione in | cognitionem transit, in cuius incorporeo intuitu simul aspicit cuncta quae novit*».

| <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc, quod, cum forma per se intellecta ut per se obiectum intellectus, sit per se et propria ratio formalis actus intelligendi, ut

dictum est, ex qua in actu intelligendi fit unum, in quantum intellectus secundum actum est ipsum intellectum secundum actum, et e converso, ubi igitur est una simplex ratio formalis intelligendi plurium, et unus simplex intuitus quo illa intelliguntur, et ubi sunt diversae rationes intelligendi plura, necesse est quod pluribus actibus intelligendi intelliguntur. Aliter enim sequeretur quod idem intellectus simul esset plures secundum unum genus entis, quia omne intelligibile in quantum intelligibile, habet rationem unius generis entis in intellectu, licet extra sit sub diversis generibus entis; et illud est impossibile, sicut est impossibile quod idem sit informatum pluribus albedinibus.

Unde, cum multa in re extra habent unam rationem formalem, qua intellectu illa simul unico intuitu intelliguntur, ut partes totius continui, et diversae unitates unius numeri, divina autem essentia est | una simplex ratio formalis, qua Deus intelligit | quaecumque in se sunt intelligibilia, quia pluralitas intelligibilium in ipso non est nisi secundum rationes respectuum qui fundantur in ipsa essentia, et nihil habent realitatis neque | intelligibilitatis nisi per ipsam essentiam et in ipsa essentia, quia ipsa simplex subintrat rationes omnium respectuum attributorum, et perfectionum, et idearum, qui distinguuntur in ea secundum operationem intellectus, per hoc quod ipsa ab ipso divino intellectu intelligitur, secundum quod praedictum est.

| <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod «divina essentia et quae in ea intelliguntur, distincta sunt et distincte <intelliguntur>», dicendum quod verum

est, non sicut objecta formalia diversa distincta inter se absolute absque actu intelligendi, sed tamquam respectus concepti circa formale obiectum, per actum intelligendi complete distincti. Nunc autem intelligibilia distincta, distincte intellecta, non intelliguntur diversis et distinctis actibus, nisi quando secundum se absolute, absque conceptione intellectus, sunt formalia objecta diversa; quando vero in uno formali obiecto realiter conveniunt, in quo nullam habent distinctionem, sed unitatem, sed tamen habent radicem, secundum quam complete distingui possunt in | ipsa operatione intellectus, uno simplici | intuitu possunt intelligi distincte, unico actu intelligendi omnino indistincto.

| Ad secundum, quod «simplex unico simplici intellectu non convertit se simul nisi ad unum», dicendum quod verum est, sicut ad per se et formalem rationem obiecti; potest autem simul ad plura se convertere sicut ad concepta in illo, maxime quando non distinguuntur nisi secundum rationes respectuum, sicut contingit in proposito, ut patet ex iam praedeterminatis.

I QUAESTIO 6

UTRUM INTELLIGERE IN DEO SIT TANTUM ESSENTIALE, AN ETIAM PERSONALE

Circa sextum arguitur, quod intelligere in Deo non tantum sit essentiale, sed et personale, quoniam actio illa qua persona producit, est personalis; actione intellectus producit Filius, eo quod Verbum est, et Verbum non procedit nisi actione intellectus. Intellectus autem nulla est actio nisi intelligere. Ergo etc.

Secundo sic. Ille actus est notionalis, cuius origo est propria uni personae, et non alii. Intelligere autem cuiuslibet personae est huiusmodi, secundum AUGUSTINUM, XV^o De Trinitate, cap.^o 8^o, ubi dicit quod, «*sicut sui et Filii meminit Pater, memoria non Filii, sed sua, ita Filii et Patris meminit Filius, memoria non Patris, sed sua*». Et sicut est de memoria, ita est de voluntate et intelligentia, quia Pater intelligit se et Filium, intelligentia non Filii sed sua; et similiter de intelligentia Filii et Spiritus Sancti. Ergo etc.

In contrarium est, quoniam secundum AUGUSTINUM, «*sapere seu intelligere in Deo idem est quod esse*». Sed esse in Deo non est nisi essentialis, non notionale, ut patet ex supra determinatis. Ergo etc.

| <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc, quod in hoc distinguuntur actus notionales ab essentialibus, quod actus notionales non conveniunt iidem tribus personis, sed vel uni tantum, vel ad plus duabus, et terminantur per se ad personam, et oriuntur a proprietate propria uni | personae, aut ad plus communi duabus tantum, actus autem essentialis dicuntur, qui conveniunt tribus personis communiter, et terminantur indifferenter ad essentiam et personam, sicut patet inducenti in singulis. Quare, cum intelligere | communiter convenit tribus personis, et indifferenter terminatur actus | intelligendi ad essentiam et personam, et ipsa etiam eius communis ratio est essentia in qualibet persona, et unus communis intellectus in tribus personis, ut iam amplius patebit ex dicendis, ideo simpliciter ponendum est, quod intelligere in Deo sit actus essentialis, et nullo modo notionalis.

I <AD ARGUMENTA>

Ratio prima in oppositum difficultatem inducit latentem circa Verbi divini productionem modo operationis intellectualis. Et ut nobis circa hoc magis veritas clareat, a nostro intellectu et angelico in concipiendo I verbum, ad divinum intellectum in concipiendo verbum, prout possibile est, procedamus.

I Est igitur intelligendum quod intellectus, communiter loquendo de intellectu ad creatum et increatum, dupliciter potest considerari: primo modo ut cognitiva potentia; secundo modo ut natura.

Primo modo intellectus in creaturis est vis passiva; in Deo autem est quasi vis passiva, ut habitum est supra, nata deduci ad actum intelligendi per formam intelligibilis obiecti, quae in ipso intellectu est principium intellectualis operationis, ut iam dictum est.

Secundo modo est vis activa, tam in Deo quam in creaturis. Intellectus enim ut potentia cognitiva est, tam in Deo quam in angelis quam in hominibus, in quantum natus est per formam intelligibilis obiecti deduci in actum simplicis intelligentiae sive notitiae. Quae «quidem *notitia est ab utroque*, scilicet *a cognoscente et a cognito*», ut dicit AUGUSTINUS in fine IXⁱ De Trinitate, in quantum scilicet «*intellectus et intellectum secundum actum sunt idem*», secundum PHILOSOPHUM. Per hoc enim concurrunt in unitatem effectus, cuius principium elicativum principale est ipsum obiectum formale in intellectu, et intelligens secundarium, quia per ipsum obiectum, et hoc quemadmodum in creaturis totum compositum agit per suam formam.

Intellectus autem ut natura, in Deo est ipsa potentia intellectiva sive divina intelligentia, existens in actu intelligendi simplici notitia per

obiectum formale, ipsam scilicet divinam essentiam in quantum ulterius vi sua activa naturaliter format in se conceptum simillimum ipsi divinae essentiae intellectae in simplici intelligentia. Qui quidem conceptus, verbum est, declarativum et manifestativum eius quod intellectum est in simplici intelligentia, et actus quo concipitur, dicere est, cuius principium elicativum principale ipsa intellectiva potentia est, et obiectum per hoc, quod quasi informat ipsam potentiam ad actum intelligendi simplicis notitiae, qui necessario quasi substratus est actui dicendi. | Pater enim intelligendo suam essentiam actu dicendi concipit verbum simillimum ei, ut infra declarabitur | magis. Ita ut, secundum iam dicta, quasi contrario modo secundum nostrum modum intelligendi se habent ad actum intelligendi simplicis notitiae, et ad actum dicendi, ipsa paterna intelligentia, et divina essentia, quia actum intelligendi simplicis notitiae elicit principaliter ipsa essentia, | ut eius formale principium; actum vero dicendi elicit principaliter ipsa potentia intellectiva, ut eius principium activum.

Intellectus autem ut natura in angelo, est ipsa potentia intellectiva sive angelica intelligentia, existens in actu simplicis notitiae intelligendi obiectum formale, ut suam essentiam vel cuiuscumque alterius, in quantum vi sua activa format in se conceptum simillimum essentiae rei intellectae in simplici notitia; qui quidem conceptus est 'quod quid est' ipsius essentiae, quod est intentio quaedam rei intellectae in simplici notitia, et ratio ipsius, quam significat definitio. Et est ultimus terminus intellectualis operationis, cuius ipsa essentia intellecta erat principium. Ita quod in apprehensione simplicis notitiae inchoatur omnis operatio

intellectualis per formam obiecti intelligibilis, et in eo 'quod quid est' perficitur, et sic habetur perfecta notitia de re incomplexa. Et habent se modo contrario ad istum actum secundum et primum, intellectiva potentia, et ipsa essentia, formaliter intellectui obiecta, secundum iam dictum modum in Deo. Istum autem actum, scilicet concipiendi 'quod quid est' secundum, operatur intellectus angelicus ut natura, non ut ratio, quia naturaliter, intellecta rei essentia in simplici intelligentia, absque omni discursu statim concipit quod quid est, de ea. Intelligit enim 'quod quid est' statim in ipsa rei essentia, non via investigationis secundum artem investigandi definitive 'quod quid est' traditam in II^o Posteriorum, scilicet primo dividendo speciem per genus primum et primam differentiam, et ulterius subdividendo, et differentias ex uno latere abiciendo, et ex alio latere colligendo cum genere, quemadmodum contingit in intellectu nostro.

Propter quod in concipiendo I de re 'quod quid est' ipsum non concipit intellectus noster ut est natura simpliciter, sed ut est ratio naturalis.

I Descendendo igitur ad assumptum in argumento, quod «Filius producit actione in-Intellectus, qui non est nisi intelligere», dicendum secundum iam dicta, quod intellectus divinus potest considerari ut cognitiva potentia, vel ut natura. Et primo modo eius actio est intelligere; quae non est nisi essentialis et simplicis notitiae. Secundo vero modo eius actio est I dicere, quod non est nisi actio notionalis; quod alia actio est quam sit intelligere, I secundum modum iam determinatum. Quemadmodum etiam alia actio in angelo et in nobis est intelligere simplici notitia essentiam rei, et formare de ea 'quod quid est'. Formare enim 'quod quid est' non est intelligere, quamvis sit actus intellectus, — quia in actu intelligendi intellectus se habet in patiendo —, et

obiectum formale in agendo; in formatione vero eius 'quod quid est' principaliter se habet in agendo. Formare enim 'quod quid est' non est obiective intelligere 'quod quid est', sed facere id in quo perfecte intelligitur essentia cuius est, quae imperfecte intelligebatur in simplici notitia. Et consimiliter dicere, sive verbum concipere aut formare, non est intelligere in Deo, quamvis sit actus intellectus, sed dicere est agere Verbum, I in quo Pater se ipsum et suam essentiam ut in perfecta similitudine et imagine I eius perfectissime intelligit, licet nulla imperfectio intelligendi se vel suam essentiam fuit in eius simplici intellectu essentiali simplicis notitiae, et hoc quod Deo non convenit definitiva ratio explicanda per verbum, sicut convenit essentiis creaturarum. Falsum ergo assumptum est in argumento, quod «nulla est actio intellectus nisi intelligere».

I Ad secundum quod «origo actus intelligendi non est nisi id quod est proprium personae», dicendum quod falsum est; immo non nisi illud quod est commune tribus personis, ut est ipsa divina essentia. Nulla enim alia forma aut specie intelligit Deus trinitas quidquid intelligit, vel in se vel extra se, nisi ipsa sua essentia, ut patet de eis quae intelligit intra se, ex praedeterminatis, et patebit infra de eis quae intelligit extra se.

Et quod assumitur de AUGUSTINO, quod «*Pater non intelligit intelligentia Filii, sed sua*, sicut neque *meminit*», quasi id quo intelligit Pater, sit proprium sibi, et similiter Filio id quo intelligit Filius, dicendum quod AUGUSTINUS hoc dicit ibi ad litteram contra absurditatem dicentium quod solus Filius per se intelligit, et non Pater, neque Spiritus Sanctus nisi per Filium, ut, quod solus Filius intelligeret sibi, et Patri et Spiritui Sancto, et esset intelligentia sua, et Patris et Spiritus Sancti, et

similiter de memoria respectu Patris, et voluntate respectu Spiritus Sancti. Ex hoc enim, ut dicit, *«reditur ad illam absurditatem, ut Pater non sit sapiens de se ipso, nec sapientia sapientiam genuit, sed ea sapientia dicatur Pater | esse sapiens, quam genuit. Ubi enim non est intelligentia, nec sapientia esse potest, et per hoc, si Pater non intelligit ipse sibi, sed Filius intelligit Patri, profecto Filius sapientem facit Patrem»*, etc. Unde et secundum istam absurditatem intelligere non est nisi notionale, quia, | ut | proprium, soli Filio conveniret, et similiter meminere Patri, et velle Spiritui Sancto. Unde ad evellendam istam absurditatem, dicit AUGUSTINUS, quod *«sui et Filii meminit Pater, memoria non Filii, sed sua»*. Intellige: *«non Filii»* scilicet propria, *«sed sua»*; intellige similiter *«non propria, sed communi cum Filio»*, quia illa quae est Patris, etiam est Filii. | Unde subdit: *«Ita sui et Patris meminit Filius, memoria non Patris»*, scilicet propria, *«sed sui»*, non propria ne aliam ponamus memoriam Patris, aliam Filii, sed communi | cum Patre. Quia tamen ista memoria communi Pater meminit ut in ipso est, non ut est in Filio, et Filius e converso, ideo expresse dicit quod *«Pater meminit memoria | non Filii, sed sua, et Filius memoria non Patris, sed sua»*, de quo habitum est in septima quaestione articuli praecedentis. Et quod dictum est de memoria, intellige consimiliter de intelligentia et voluntate.

I QUAESTIO 7

UTRUM IPSI INTELLIGERE DEI QUOD NON EST NISI ESSENTIALE,
RESPONDEAT IN DEO ALIQUOD VERBUM ESSENTIALE

Circa septimum arguitur, quod intelligere in Deo non est sine verbo essentiali, et quod in Deo necesse est ponere aliquod verbum essentialiale respondens actui intelligendi, qui non est nisi essentialis.

Primo sic. Quidquid est in creaturis, est effectus communis totius trinitatis. Imago Dei in creatura rationali et intellectuali est aliquid in creaturis; ergo effectus est totius trinitatis. Quare, cum imago creata non sit nisi ad imaginem eius, quod est in sua causa, imago ergo in creatura rationali vel intellectuali fit ad imitationem eius quod est communiter in tota Trinitate. Illud autem non est nisi essentialiale. Imago ergo huiusmodi fit ad imitationem I essentialis. Sed intelligentia, quae est pars imaginis in creatura, facta est ad imitationem Verbi. In Deo ergo verbum est de essentialibus.

Secundo sic. Cum aliquid se ipsum cognoscit, notitia illa est proles et verbum eius, ut dicit AUGUSTINUS, in fine IXⁱ De Trinitate: «*Mens, cum se ipsam cognoscit, parens est notitiae suae, et notitia est proles eius ac de ipsa verbum eius*». Deus autem trinitas intelligendo cognoscit se ipsum. Ergo notitia illa verbum eius est. Illa autem non est nisi essentialis, quia totius trinitatis. Ergo etc.

Tertio sic. ANSELMUS dicit, Monologii 42^o cap.^o, «*Pater et Filius et eorum Spiritus, unusquisque se ipsum et alios ambos dicit*». Sed non

est dicere sine verbo. Ergo omnes verbum dicunt. Sed nihil est commune tribus nisi essenziale, ut dicit, cap.^o 61^o. Ergo etc.

In contrarium est, quoniam, ut dicit AUGUSTINUS, VI^o De Trinitate, cap.^o 2^o, «*Verbum solus Filius | accipitur, non simul Pater et Filius, tamquam ambo unum verbum: sic enim Verbum, quomodo imago*». Et in libro contra per-Ifidiam Aria-Inorum, «*Non, sicut est Filius Deus de Deo, lumen de lumine, vita de vita, ita potest dici Verbum de Verbo, quoniam solus Filius Verbum, et sicut Patri proprium est generare Verbum, ita Filio proprium est esse Verbum*». Sed tale nullo modo potest esse essenziale. Ergo etc.

I <SOLUTIO>

Huius quaestionis veritatem ex his quae videmus et experimur in nobis, investigare | conemur, ut iuxta dictum AUGUSTINI, in fine IXⁱ De Trinitate, «*ex inferiori imagine, in qua nobis familiarius natura ipsa, quasi interrogata, respondet, exercitio mentis aciem ab humana creatura ad lumen incommutabile dirigamus*».

| Est igitur sciendum quod aliqui, volentes ponere verbum essenziale in Deo, dicunt, iuxta illud quod in IX^o De Trinitate dicit AUGUSTINUS, quod «*omnis res, quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui*», et hoc quia, movendo intellectum sicut proprium obiectum, educit ipsum de potentia intelligendi in actum intelligendi. «*Ab utroque enim*», ut dicit ibidem, «*notitia paritur, a cognoscente scilicet et cognito*», et hoc quemadmodum expositum est iam in quaestionibus

praecedentibus. «Unde mens, cum se ipsam novit, ipsa sola est parens notitiae suae»; cum vero novit aliud a se, res illa cum mente parens est ipsius notitiae. Et est ista notitia, ipse actus intelligendi, sive operatio quaedam procedens ab intelligente, sed tamen non recedens ab eo, | sed manens in ipso. Et est iste processus notitiae de mente, et hoc in creaturis, non secundum rationem tantum, sed secundum rem, quia ipse actus intelligendi in creaturis, aliquid re aliud est ab ipso intelligente et obiecto intellecto. Et huiusmodi notitiam, sive ut secundum se est considerata, sive ut est informata obiecto intellecto, credunt inter se habere perfectam rationem verbi, et quod ad huiusmodi verbi similitudinem est verbum essentiale Deo, eo scilicet quod Deus trinitas cum intelligit se vel suam essentiam, est in intellectu divino quaedam operatio procedens, quae est notitia quaedam ut actus intelligendi essentialis, cuius processus, licet non sit secundum rem, est tamen secundum rationem, et quod secundum hoc notitia huiusmodi in Deo est Verbum essentiale in ipso, differens solum secundum rationem a parente, quemadmodum mens, cum novit se ipsam, notitia quam habet de se ipsa, verbum et proles eius est, ut procedit secunda obiectio.

| Sed hoc non potest stare, quoniam nihil dicitur verbum existens in intellectu proprie, nisi quia procedens est ab ipso, et non quocumque modo, sed per actum dicendi, ita quod 'verbum' dicat, non aliquam processionem vel emanationem, quae consistit in actu procedendi vel emanandi, sed ipsum procedens et emanans, ut terminus in quem terminatur actus procedendi. Si ergo huiusmodi notitia, sive in nobis sive in Deo, diceretur 'verbum' proprie, oporteret ei adsignare actum dicendi per quem procederet, quod non est dare. Et praeterea, si huiusmodi notitia est verbum, et ita proles, ut sonant verba AUGUSTINI, tunc ipsa mens essentialis esset eadem ratione parens, et esset in Deo ponere

duplicem parentem sive Patrem, scilicet, essentialem et personalem, sicut et duplex verbum, quod omnino absurdum est. Non est ergo dicendum quod huiusmodi *I* notitia dicenda sit 'verbum', et quod ad eius similitudinem sumatur verum verbum in divinis.

I Est igitur sciendum quod ad rationem et naturam verbi mentalis perfecti, tam in creatura quam in Creatore, sex conditiones requiruntur, quibus coniunctis et ordinatis, potest *I* verbum describi hoc modo. Verbum est terminus actionis in-intellectualis, emanans ab intelligente secundum actum, manens in ipso intelligente, alterius declarativum. Et per illas sex conditiones excluduntur illa, quibus aliquo modo videtur convenire ratio verbi, sed non convenit ratio verbi perfecta, aut nullo modo convenit. Dicitur 'terminus' operationis intellectualis, ad differentiam obiecti intelligibilis, quod est formale principium omnis intellectualis operationis, ut iam dictum est supra. Dicitur autem 'actionis intellectualis', ad differentiam amoris procedentis, qui est terminus actionis voluntariae. Dicitur autem 'emanans', ad differentiam rei intellectae simplici intelligentia, quae est terminus actionis intellectualis, quae est intelligere simplicis intelligentiae, sed non est emanans et procedens in esse per illam actionem, sed solummodo est terminus in quem terminatur huiusmodi actio, et sistit. Dicitur autem 'ab intelligente secundum actum', ad differentiam actionis quae est intelligere simplici intelligentia, quae emanat ab intelligente non secundum actum, sed secundum habitum tantum: illa enim est prima actio intelligentis, qua fit intelligens secundum actum. Dicitur autem 'manens in ipso', ad differentiam verbi vocalis, quod corporaliter extra emittitur et est signum verbi manentis intra. Ultimo autem dicitur 'declarativum alte-

rius', ad differentiam cuiuscumque concepti post primum intellectum simplici intelligentia, qui non est declarativus illius, ut iam patebit.

I Ad I quorum omnium intellectum intelligendum est, secundum quod expositum est in praecedenti quaestione, quod intellectus quilibet, sive creatus sive increatus, dupliciter potest considerari: uno modo ut est potentia I cognitiva; alio modo ut est natura quaedam. Et multum refert. Ut enim est potentia cognitiva, est velut virtus passiva, per se ordinata ad actum primum simplicis intelligentiae, in percipiendo scilicet obiectum intelligibile, I et hoc non nisi ut mota sit, vel quasi mota, ab obiecto intelligibili. Ut vero est natura quaedam, est velut virtus activa, quae, quasi praesupposito et substrato actu simplicis intelligentiae qui est actus eius primus, elicit eius actum secundum qui vocatur dicere, quo format in se conceptum simillimum illi quod est intellectum in simplici intellectu, qui est declarativus et manifestativus illius et ideo verbum illius dicitur. Verbi gratia, intellectus creatus angelicus vel humanus, postquam intelligentia simplici de re incomplexa intelligibili, ut significata est simplici nomine incomplexo, notitiam habet confusam et indeterminatam tamquam I de quodam toto definibili, quod continet plures partes,— «*Totum enim*», ut dicit PHILOSOPHUS in principio Physicorum, «quiddam indefinitum significat, ut circulus, quemadmodum *universale quod multa continet ut partes*»,— postquam, inquam, intellectus creatus talem notitiam simplicis notitiae concepit de re aliqua, quae ipse est, vel aliquid aliud praeter ipsum, vi sua activa format in se conceptum eius 'quod quid est' de eadem re; quod est ratio ei,

quam significat definitio, distinguens per partes id quod conceptum est ut totum confusum in simplici intelligentia, et per hoc huiusmodi 'quod quid est' | declarativum est, et manifestativum eius quod intelligentia simplici cognitum est. Propter quod et verbum verum dicitur, et iam non concipitur ut per se terminus actus intelligendi, tamquam id quod principaliter intelligitur, sed ut per se terminus actus dicendi, tamquam id in quo id quod simplici intelligentia cognitum est, declaratur seu manifestatur, et apertius intelligitur.

Sed conceptus huiusmodi 'quod quid est' aliter fit, ut dictum est in praecedenti quaestione, ab intellectu angelico, quam ab humano. Intellectus enim angelicus | de re quacumque intellecta intelligentia simplici, ipsum quod quid est statim concipit ut natura simpliciter, non autem ut ratio, quia absque discursu et investigatione, quemadmodum concipit ipsum intellectus noster. Et ideo intellectus noster concipit 'quod quid est' non ut natura simpliciter, sed ut ratio naturalis.

'Quod quid est' ergo de unaquaque re simplici, intellecta intelligentia simplici, verbum est, existens in intellectu non per actum intelligendi qui formatur per obiectum cognitum, sed per actum dicendi, vel cum discursu, vel absque discursu. Tale ergo 'quod quid est' tamquam verum et perfectum verbum intellectu creato, habet sex conditiones verbi prae-notatas. Est enim 'terminus', quia in ipso complete terminatur et perficitur omnis operatio et cognitio intellectualis de incompleto, quae | inchoatur ab obiecto intelligibili cuius est, quemadmodum | in eo quod est 'propter quid est', terminatur omnis cognitio intellectualis de complexo: est enim ipsum 'propter quid est' verbum declarativum complexi illius, quod concipitur simplici intelligentia, quemadmodum 'quod quid est' verbum est declarativum incomplexi. Est autem specialiter

'terminus actionis intellectualis', quia non voluntariae. Est etiam 'emanans', quia in esse constituitur per intellectualem operationem, et hoc 'ab intelligente secundum actum': non enim format intellectus 'quod quid est' nisi de aliquo iam intellecto simplici intelligentia. Et cum hoc est 'manens in intelligente'. Et 'declarativum et manifestativum alterius', secundum quod secundum PHILOSOPHUM, «*Definitio est notificationis gratia*»; et hoc est completivum in ratione verbi. | Unde, si quid respondeatur ad quaestionem per 'quid', si non sit declarativum et manifestativum eius de quo quaerit, non est verbum illius, ut si quaeratur «quid est tunica?», et respondeatur «vestis», quia unum non est declarativum alterius, non est verbum illius. Et cum hoc, quia verbum declarativum alterius potest comprehendere id 'quod quid est', vel perfecte comprehendendo cum genere omnes differentias usque ad ultimam inclusive, vel ultimam, vel plures ex eis omittendo, secundum hoc verbum formatum in mente de re potest esse vel perfectum, ut si de homine concipiatur quia est substantia corporea animata | sensibilis rationalis, vel imperfectum, ut si tantum concipiatur quia est substantia animata sensibilis. Non enim dicitur esse verbum, quia est in se quid intellectum ut obiectum actus intelligendi, sed quia est declarativum eius quod est per se obiectum intellectus, ut in quo intelligitur.

| Ascendendo igitur ad Verbum in Deo, dicimus quod nihil debet dici verbum in Deo secundum perfectam rationem verbi, quod est quasi per se et primum emanans | ab intellectu divino ut est vis cognitiva, cuiusmodi est actus intelligendi | simplicis intelligentiae; sed Verbum perfectum in Deo solummodo est id, quod est per se emanans ab ipso divino intellectu ut est natura quaedam, cuiusmodi est terminus actus dicendi, qui est quasi fundatus super actum essentialem intelligendi. Cui quidem convenit descriptio verbi perfecti praedicta, quia est terminus actionis intellectualis, emanans ab intelligente secundum actum, manens in ipso

intelligente, declarativus illius tamquam simillimum ei, de quo dicit DAMASCENUS, I^o Sententiarum, cap.^o 6^o, | «*Ex intellectu ens aliud est praeter ipsum, ipsum autem intellectum in apertum ducens*». Quare, cum tale in Deo non est nisi emanans personaliter | per actum dicendi, ut patet ex iam dictis, et infra amplius patebit ex determinandis, qui quidem actus dicendi solius Patris est, licet actus intelligendi quasi substratus, essentialis sit et communis toti trinitati, ut infra videbitur, procul dubio absolute ponendum est quod in Deo non sit aliud perfectum verbum, quam Verbum personale productum per actum dicendi, quod non respondet in nobis alicui quod in nobis concipitur nisi ei 'quod quid est', quod est perfectum verbum in nobis.

| Et sic, loquendo de Verbo secundum perfectam rationem verbi, simpliciter dicendum est ad quaestionem, quod in actu intelligendi Dei non est aliquod | verbum essenziale, ut non sit perfecta ratio verbi nisi personalis in Deo, cui maxime conforme est verbum 'quod quid est' in intellectu nostro; quod etiam verbum nostrum, quamvis in aliquo simile sit Verbo Dei, multo tamen est dissimile, secundum quod dicit AUGUSTINUS ibidem: «*Verbum nostrum est illud quod non habet sonum neque cogitationem soni, sed eius rei quae intus lucet, cui magis verbi competit nomen, utcumque simile est in aenigmate Verbo Dei, quoniam sic et hoc de nostra scientia nascitur, quemadmodum et illud de scientia Patris natum est. Quod, quantum etiam sit dissimile, non pigeat intueri*». Et in quo consistit illa dissimilitudo, in fine cap.ⁱ 15ⁱ dicit: «*Si concedamus vocandum esse verbum quiddam mentis nostrae quod de nostra scientia formari potest, etiam priusquam formatum sit quis non*

videat, quanta hic sit dissimilitudo ab illo Dei Verbo, quod in forma Dei sic est ut non antea fuit formale, postque formatum, nec aliquando esse potest informe, sed sit forma simplex, et simpliciter aequalis ei de quo est? »

¶ Et est advertendum quia dicit AUGUSTINUS quod «*nascitur de nostra scientia*», insinuans quod ad productionem eius substrata est notitia simplicis intelligentiae, ita quod in nulla simplici intelligentia perfecta ratio verbi consistit.

Sed quid est? Numquid penitus abnegandum est, poni de-lbere aliquam rationem verbi essentialis in dictis quoad notitiam simplicis intelligentiae?

Et videtur aliquibus quod sic, quia notitia simplicis intelligentiae emanans est secundum rem in intellectu creato, in intellectu vero increato habet rationem emanantis, propter quod dicunt quod habet aliquam rationem verbi, licet imperfectam, ut vere possit dici verbum essentialiale, quod est verbum secundum rationem, cum illud Verbum personale sit verum verbum reale.

¶ Certe ¶ de nomine non esset multum curandum, si usus obtineret quod istud vocaretur verbum, dum tamen non repugnaret rationi et intellectui eius quod debet intelligi ¶ per nomen verbi, quia, si ei repugnat, nullo modo ponendum est: ¶ ad hoc ergo maxime aspiciendum est in hac quaestione ¶ de Verbo. Et quia nomina imposita sunt eis quae sunt apud nos, videndum est de vi verbi vocalis, cui primo et secundum famositatem nomen erat impositum, et ab illo translatum ad verbum mentis, tam

in Creatore quam in creatura. Et quantum nobis apparet, verbi nomen impositum est verbo vocis ad significandum ipsam rem secundum omnes sex praedictas conditiones, excepta quinta, quia non est 'manens in ipso intelligente', in quo discordat a verbo mentali, sed praecipue propter ultimam, quia est 'declarativum et manifestativum illius' quod est in mente conceptum, et eius indicativum, et similiter extra. Inter omnes enim illas proprietates illa ultima, scilicet quod sit 'declarativum et manifestativum alterius', est maxime principalis, quia ultima est completiva, sine qua non potest esse ratio verbi, et, qua existente, etiam si quaedam aliae desunt, potest esse aliqua ratio verbi: unde et nutus, quia quodam modo manifestativi sunt eius ad quod manifestandum ordinantur verba, quodam modo verba dicuntur, et licet omnes aliae conditiones desint. | Quia igitur in intellectu creato conceptus simplicis intelligentiae, quando est de re quae non est per essentiam suam ratio | intelligendi se ipsam, est notitia emanans et manifestativa illius cuius species et forma est obiectum movens existens apud intellectum, ideo in intellectu creato huiusmodi notitia habet aliquam rationem verbi, et potest dici verbum. Si autem intelligeret sese per praesentiam essentiae suae, ut ipsa sua essentia esset sibi ratio intelligendi, quod de nullo intellectu creato credimus ponendum, huiusmodi notitia non haberet rationem verbi, quia non esset alterius manifestativa, quoniam ipsum obiectum sese manifestaret, informando de se huiusmodi notitiam in intellectu, et ipsa notitia non esset manifestativa ipsius rei cognitae, sed potius ipsa manifestatio eius, quam format in | intellectu.

Quare, cum Deus intellectu essentiali simplicis notitiae non intelligat obiective et formaliter nisi suam essentiam, licet in ipsa omnia alia simul intelligat, et ipsa est ratio sese manifestandi intellectui divino

quoad omnes rationes intelligibilitatis suae, et formandi in eo conceptum simplicis notitiae, simpliciter igitur dicendum quod, habendo aspectum ad formalem rationem impositionis, et usum huius nominis 'verbum', nullo modo notitia essentialis simplicis intelligentiae in Deo potest dici habere rationem verbi, sicut neque secundum rem potest dici fore verum verbum. I Et propter hoc nullus sanctorum umquam I posuit aliud verbum vel rationem verbi in Deo, quam illud quod est proprium Filio.

I <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod «Trinitas in imagine creaturae rationalis et intellectualis, quia est effectus essentialis Trinitatis in Deo, respondet ei quod est commune Trinitati, quod est divina essentia, et essentialia pertinentia ad ipsam; ergo in essentialibus est ponere rationem I Trinitatis, et ita verbum, et hoc non nisi in actu intelligendi essentiali», dicendum ad hoc, quod 'quod quid est' in I creatura respondet communi essentiae divinae, quae est ratio communis in tribus personis producendi 'quod quid est' in creaturis, ut debet exponi loquendo de emanatione creaturarum. Et hoc in quantum quaelibet creatura habet rationem perfectionis suae in divina essentia, et rationem idealem in eius sapientia. In creatura tamen a tota trinitate potest produci aliqua substantia, quae in unitate substantiae habeat aliqua tria pertinentia ad substantiam, ut sunt potentiae, quae non sunt aliud ab essentia rei, ut determinavimus in quadam quaestione de Quolibet, quae proprie singula respondent singulis personis divinis in quantum habent in se rationem emanationis. Si enim emanationem ab invicem non haberent,

non plus proprie responderent singulis personis divinis, quam illa tria, scilicet unum, verum, bonum, et haberent illa tria in nobis solum rationem vestigii, sicut ista tria, quae modo habent rationem imaginis.

I Ad secundum, quod «mens cum cognoscit se ipsam, notitia eius verbum est; ergo notitia essentialis qua Deus cognoscit se ipsum, verbum est», potest dici, secundum iam dicta, quod non est simile de notitia mentis de se, et Dei, quoniam intellectus creatus non cognoscit se nisi sicut alia a se, scilicet per rationem sui universalis, ut determinatum I est in quadam quaestione de Quolibet. Non sic autem Deus, quia in ipso non cadit ratio universalis, ut determinabitur infra. Et cum hoc dicendum quod 'notitia' aequivocatur: uno modo notitia appellatur actus noscendi, qui est actus intelligendi, qui non est nisi essentialis in Deo ad quodcumque intellectum: ut intellectum est, ad cognitum terminatur; alio modo notitia appellatur id quod alterius est declarativum et manifestativum, ut in quo cognoscitur et manifestatur, quod non est in Deo nisi Verbum personale, ut dictum est. Unde, quod dicit AUGUSTINUS, quod «mens cum se ipsam novit, notitia sua proles est; ergo et verbum», AUGUSTINUS non sumit ibi notitiam pro actu cognoscendi vel intelligendi, sed pro I eo quod mens, se ipsam intelligendo, I opere intellectus concipit actione dicendi de se ipsa, quod est 'quod quid est', et verbum est, quod vere respondet verbo I personali in Deo; ut in generatione verbi sit semper notitia de notitia, ut de notitia impressa in intellectu per obiectum intellectuale, ad quam intellectus se habet passive, procedat notitia expressa, ad quam intellectus se habet active, sicut dictum est.

I Et quod hoc verum sit, patet ex hoc quod AUGUSTINUS probat, quia huiusmodi notitia proles est per hoc, «quod illud *quod partum vel repertum dicitur*», iam notitia inventum est. Et «*saepe*», ut dicit, «*procedit inquisitio; eo fine quietatur*». Et, ut prosequitur, «*ista inquisitio non fit nisi per amorem rei investigandae, quia ut partum mentis antecedit appetitus quidam, quo id quod nosse volumus, quaerendo et inveniando, nascatur proles, ipsa notitia*». Sed constat quod istam notitiam, investigatam et inquisitam per amorem, necessario praecedit notitia aliqua simplicis intelligentiae, quia omnino incognita amare non possumus, sed solum quae aliquo modo cognoscimus, per amorem investigamus, ut amplius cognoscamus. Et illa cognitio mentis de se ipsa post simplicem I notitiam, non est nisi notitia, qua 'verbum' dicitur notitia in quo simplex notitia amplius manifestatur. Unde, quod notitia quam AUGUSTINUS dicit esse 'verbum', sit notitia definitiva, bene explicat in eodem libro, cum dicit parum ante, ubi dicit: «*Neque vitiorum notitia nobis displicet, sed ipsa vitia. Nam placet mihi quod novi, et definitio quid sit intemperantia, et hoc est 'verbum' eius*». Ex quo patet quod, cum partes imaginis assignentur in nobis mens, notitia, et amor, et ad verbum non pertinet nisi notitia 'parta' sive reperta et per investigationem inventa, quae est eius 'quod quid est', ad memoriam pertinet etiam ipsa notitia simplicis intelligentiae, sicut in generatione Verbi divini ad intellectum simplex notitia essentialis, substrata actioni dicendi, quo procedit notitia quae verbum est, quoniam non est Verbum vel Filius nisi notitia procedens. Et ideo dicit ANSELMUS, quod «*Pater*

non est Filius licet sit intelligentia, quia non est intelligentia procedens», Verbum autem est notitia procedens, non ut actus aliquis, sed ut terminus actus, sicut dictum est. Ipse enim actus quo procedit Verbum, tam intelligere quam dicere, se tenet ex parte parentis, et praecise procedens ab actu, habet rationem Verbi et prolis.

¶ Ad tertium, de Anselmo, dicendum quod, cum verbum sit emanans ab alio ut terminus actus dicendi, et ut ratio declarativa et manifestativa alterius, actus dicendi potest respicere ipsum verbum dupliciter: uno modo ut est terminus l eius simpliciter; alio modo ut est manifestativus alterius, et sic actus dicendi etiam respicit illud, mediante ipso verbo, ut terminum suum. Et ideo, cum utroque construitur l ut cum termino suo, in quem terminatur, ut dici dicatur non solum verbum, sed res illa quae per verbum declaratur et manifestatur, sed per verbum per se, illud autem l mediante verbo, et similiter dicens dicat non solum verbum, sed et illud quod declaratur verbo, sed verbum per se, illud autem mediante verbo, Pater ergo, quia, intelligendo se et Filium et Spiritum Sanctum, et totam creaturam, et universa quae sua notitia simplicis intelligentiae continentur, dicit verbum ut omnium illorum declarativum et manifestativum; non solum dicit Verbum, sed et ipso Verbo dicto dicit omnia illa. Et non solum Verbum a Patre dicitur, sed etiam omnia illa in Verbo. Dicere autem Verbum secundum se et Verbum dici secundum se, non convenit pluribus personis divinis. Dicere enim Verbum secundum se soli Patri convenit, et dici, prout Verbum secundum se dicitur, soli Filio convenit; et sunt ambo personalia, scilicet dicere et dici. Dicere autem aliquid verbo et in verbo pluribus convenit. Sic enim convenit omni rei

creatae et increatae dici, quia Verbo a Patre producto omnia declarantur et manifestantur. Sic etiam convenit dicere verbo cuilibet naturae intellectuali actualiter intelligenti, ipsum Verbum, ut dicere significet quasi formaliter actum manifestationis, et includat quasi materialiter actum intelligendi, et ille ablativus qui est 'verbo', sit ratio dicendi, non quoad actum intelligendi, sed quoad actum manifestandi. Per hoc enim quod, intelligendo Verbum ut aliquid quo intellectus quasi formatur ad actum intelligendi, intelligit alia in verbo, illa manifestant cuilibet intellectui, habendo in suo intellectu Verbum ut illorum manifestativum, ut in eius intellectu sic informato, et in verbo quod sic est in ipso intellectu, possit quasi legere quaecumque ipse in verbo intelligit. Et per hoc verbo illo dicit ea illi, non suo, ut a quo procedat per actum notionalem dicendi; — sic enim solius Patris est —, sed ut in cuius intellectu habetur in actu intelligendi; sic enim est verbum cuiusque intellectus intelligentis ipsum secundum actum.

Ut uno modo, scilicet tamquam productum ab eo, habeat esse Verbum solius Patris, et conceptum in mente paterna, non recedens ab ea; | alio autem modo, scilicet tamquam intellectum simpliciter, habeat esse verbum cuiuslibet | intelligentis, et conceptum in mente eius.

Primo enim modo non dicit Verbo nisi qui profert Verbum, cuiusmodi est solus Pater, et dicere hoc | modo est pure personale. Propter quod AUGUSTINUS, VII^o De Trinitate, in principio loquens de Patre dicit: *«Illo coaeterno Verbo non singulus intelligitur dicere, sed cum ipso Verbo, sine quo non est utique dicens»*. «Non singulus», id est, singulariter et secundum se sive | ad se, quemadmodum singulus | ad se sapit et intelligit, non sapientia et intelligentia genita, aut cum illa,

secundum quod determinat per totum librum. Et ideo sic dicere Verbo est personale, et non convenit nisi soli Patri.

Secundo vero modo dicere verbo convenit cuilibet videnti intellectua-liter ipsum verbum. Et est dicere essenziale, sicut et intelligere, sed in aliquo differunt, quia intelligere pure et absolute, quantum est de se, essenziale est, et importat solam et praecisam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, absque omni respectu ad personale; sed dicere cum hoc quod est essenziale, importat habitudinem quandam ad personale, quia importat habitudinem intelligentis ad rem intellectam mediante verbo personaliter producto, ut quo illa res intellecta manifestatur ab intelligente verbum, sicut iam dictum est. Unde, ut dictum est, non proprie dicere significat intelligere, sed implicat ipsum in suo significato, quia praecise significat eius quod essentialiter intellectum est, in verbo manifestationem, scilicet, quae quidem manifestatio includit actum intelligendi in verbo illud quod manifestatur. Unde de tali dicere loquens ANSELMUS, non dicit praecise quod dicere sit intelligere, sed dicit, *Monologio*, 43^o cap.^o: «*Nihil autem aliud est summo spiritui huiusmodi dicere, quam cogitando intueri*». Ut 'cogitare' notet actum intelligendi, quem implicat et supponit, 'intueri' autem notet actum manifestandi quem significat, quo scilicet ipsi cogitanti Verbum sive intelligenti, manifestantur verbo omnia intellecta in ipso, et similiter cuilibet alteri inspicienti verbum, ut est in illius intellectu conceptum. Et sic istud dicere tria habet facere, quia manifestationem principaliter

significat, et actum intelligendi in suo significato implicat, et ad verbum habitudinem quandam et respectum notat. Et hoc modo de dicere loquitur ANSELMUS, dicens: «*Dubium esse non debet, quia Pater et Filius et eorum Spiritus, unusquisque se ipsum et alios ambos dicit, sicut se et alios intelligit*».

¶ Et tunc continue quaerit quaestionem cuius difficultas implicatur in argumento, dicens: «*Quod si ita sit, quomodo non sunt in summa essentia tot verba quot sunt dicentes, et quot qui dicunt?*»

Et est dicendum ad quaestionem et ad argumentum simul, quod Verbum non procedit ab ipso dicere essentiali, — sed praesupponitur in ipso —, sed a dicere quod est personale; et hoc modo solum ¶ unus dicit, et ideo solum unum Verbum est quo omnes dicunt essentialiter. Et patet ¶ inspicienti, quod sic intendit ANSELMUS solvere ad suam quaestionem, et sumit 'dicere' communiter, Verbum autem non nisi proprie; ipsum autem dicere extendit, et hoc quia ratio actus dicendi sic potuit, quantum est de se, extendi, quoniam quicumque dicit Verbum, in ¶ verbo dicit, quaecumque significantur ipso verbo. Propter quod ad illa etiam terminari potest actus dicendi secundum respectum ad verbum. Unde etiam illa quae dicuntur verbo, quodam modo verba solent dici: dicitur ¶ enim aliquis fecisse verbum regis, qui fecit imperatum verbo regis. Non sic autem potuit extendisse verbum: quantum enim est de ratione sua, non sic potuit extendi, quia de ratione sua est quod sit manifestativum, et ideo, quantum est de se, non potest extendi ad non manifestativum, et si extendatur, hoc est omnino contra rationem nominis 'verbi'. Ut secundum hoc ipsa divina essentia, intellecta simplici notitia, aut ipsa notitia simplex, aut ambo simul, verbum essenziale dicatur in Deo in actu intelligendi essentiali, et hoc secundum rationem intelligendi nostram

solummodo. Secundum hoc enim superius, et similiter in quibusdam quaestionibus de Quolibet, insinuavimus quod secundum rationem intellectus nostri verbum essentiale sit in actu intelligendi Dei, et similiter in actu nostro simplicis intelligentiae, cum tamen, quantum est de institutione et proprietate et usu vocabuli, verbum non dicatur nisi emanans ut terminus actionis intellectualis per quam emanat. Quod non est nisi Verbum personaliter subsistens in Deo, et conceptus eius 'quod quid est' in intellectu creato, ut patet ex iam dictis, licet aliquo modo simplex notitia in intellectu creato possit dici verbum, et non in intellectu Dei, ut dictum est.