

Distinctio XXXV

Pars Prima

5 /Vb 357va; X 747a/ “Cumque supra disseruerimus”, etc. Postquam Magister determinavit de divinis nominibus significantibus tam substantiam quam personas, hic in speciali tractat de tribus significantibus substantiam, pro eo quod specialem inquisitionem requirunt. Et circa hoc tria facit. Primo namque agit de divina scientia. Secundo vero de divina potentia. Et tertio de voluntate. Secunda ibi distinctione 42: “Nunc de omnipotentia”. Tertia ibi distinctione 45: “Iam de voluntate”.

10 Circa primum duo facit. Primo namque ponit diversa nomina scientiae divinae. Secundo vero exequitur in speciali de ipsis. Secunda ibi: “Scientia vero vel sapientia”.

Circa primum duo facit. Primo enim enumerat nomina scientiae divinae. Secundo vero nomina illa exponit. Secunda ibi: “Et est praescientia”.

15 Dicit itaque primo quod, cum supra dictum fuerit de his quae secundum substantiam dicuntur de Deo, sunt tamen aliqua quae specialem tractatum efflagitant et requirunt, inter quae est unum scientia, quae cum una sit, sortitur tamen diversa nomina; unde appellatur praescientia, praeventia, dispositio, praedestinatio, et providentia.

Postmodum ibi: “Et est praescientia”. Exponit /Vb 357vb/ Magister praedicta nomina et tria facit. Primo enim nomina ista exponit, ut patet in littera

20 Secundo ibi: “Hic considerari oportet”. Movet circa hoc dubitationem, dicens quod merito dubitatur utrum in Deo esset praescientia, si nulla essent futura, vel dispositio, si nihil esset facturum, vel praedestinatio, si non esset aliquis salvaturus, et videtur quod non, quia natura relativorum est quod perempta se perimunt et posita se ponunt. Nunc autem praescientia refertur ad futura, et praedestinatio ad salvandos, igitur ista non essent si illa non essent. Sed in
25 oppositum videtur triplici ratione. Prima quidem quod si praescientia potuit non esse in Deo ab aeterno, praescientia vero est scientia, scientia vero est essentia, sequitur quod essentia aut aliquid quod est essentia potuit non esse ab aeterno in Deo. Secunda vero quia si potuit Deus aliqua non /X 747b/ praescire, praescire autem est idem quod scire et scire idem quod esse, potuit ergo Deus non esse. Tertia quoque quia idem est in Deo esse praescium et esse Deum;
30 sed potuit non esse praescius, ergo potuit non esse Deus.

Tertio ibi: “Ad hoc iuxta modulum”. Respondet Magister ad instantias istas, dicens quod praescientia, praedestinatio, dispositio ultra scientiam notant relationem, et ideo verum est quod si futura nulla essent, remaneret quidem scientia in Deo quoad sui realitatem, non autem relatio secundum quam dicitur praescientia vel praedestinatio.

35 Haec est sententia.

Utrum intelligere secundum suam rationem formalem vere et proprie sit in Deo. Et quia magister inchoat hic tractatum de intellectu divino, idcirco inquirendum occurrit utrum intelligere secundum suam rationem formalem vere et proprie sit in Deo.

40 Et videtur quod non. Nulla enim qualitas est vere ac formaliter in Deo. Sed intelligere secundum suam formalem rationem est qualitas, sicut lucere, non est enim aliud quam intellectionem habere, sicut vivere vitam habere, ut Philosophus innuit in IX *Metaphysicae* et Commentator ibidem. Ergo intelligere non est in Deo proprie secundum suam rationem formalem.

45 Praeterea, nullum includens formaliter relationem videtur esse formaliter in Deo, quia nulla relatio realis in Deo est nisi tantum illae quae pertinent ad origines. Sed in substantia et in essentia intellectionis includitur relatio realis, ut Commentator dicit V *Metaphysicae*, commento 20. Ergo non est in Deo secundum suam rationem formalem.

Praeterea, nullum existens in Deo mensuratur a rebus. Sed intelligere refertur ad obiectum
50 sicut mensuratum ad mensuram, ut Commentator dicit ibidem. Igitur id quod prius.

Praeterea, multo plus excedit cognitio divina omnem cognitionem creaturae quam cognitio animae et substantiarum abstractarum excedat cognitionem <animalium> [alium Vb] sensitivam. Sed anima et abstractae substantiae excedunt in tantum cognitiones animalium

sensitivas quod nullo modo cognitio earum est sentire formaliter, sed aliquid altius et nobilius.
55 Ergo nec divinum cognoscere erit formaliter intelligere, cum competat animae et substantiis abstractis.

Praeterea, illud non videtur ponendum in /X 748a/ Deo quod multipliciter poneret per necessitatem in eo. Sed ita est de intelligere; in omni enim intelligente per necessitatem concurrunt tria, videlicet obiectum et actus et potentia; unde oporteret in Deo saltem secundum
60 rationem distinguere ista tria: intellectus, intelligere, intellectum. Ergo non videtur quod intelligere sit in Deo secundum suam rationem formalem.

Praeterea, ubicumque est intelligere, ibi est perfectio intelligentis, intelligens enim per intellectionem perficitur tanquam per propriam operationem. Sed deitas est quid perfectissimum, nec habet rationem ipsam per-/Vb 358ra/-ficientem. Ergo videtur quod
65 intelligere non sit in Deo.

Praeterea, si intelligere sit aliquid in Deo, erit additum deitati saltem secundum rationem. Sed deitati nulla ratio addi debet, et maxime per quam perficiatur. Ergo intelligere non habet locum in Deo.

Praeterea, illud quod requirit potentiam saltem secundum rationem non habet locum in Deo,
70 qui est actus purus, et re et ratione perfectus. Sed intelligere potentiam exigit saltem secundum rationem, non enim concipi potest quod in Deo sit intelligere quin sit in eo intellectiva potentia et quin eliciatur intelligere ab ea secundum rationem et quin se habeat ad eam per modum operationis informantis. Ergo intelligere secundum suam rationem formalem non est in Deo.

Praeterea, ibi non est intelligere secundum suam rationem formalem ubi est aliquid plus
75 quam intelligere. Sed Dionysius dicit, VII *De divinis nominibus*, quod ipse Deus est plus quam sapiens et plus quam animus et plus quam ratio et cognitor, et quaerit quomodo intelliget non habens intellectuales operationes et quomodo cognoscat sensibilia omni sensui supercollatus. Ergo videtur quod intelligere non sit in Deo.

80 **Quod intelligere sit in Deo.** Sed in oppositum est quod in illo est vere ac proprie <intelligere> in quo est proprie scientia et sapientia. Sed Scriptura testante ista proprie sunt in Deo. Ait enim Apostolus, ad Romanos 11: “O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei.” Et ad Colossenses 1 quod in ipso sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei. Unde et propheta dicit quod stultus factus est omnis homo a scientia Dei. Ergo intelligere proprie est in Deo.

85 Praeterea, ille, cuius aspectui omnia nuda sunt et aperta, dici potest proprie intelligere. Sed Apostolus dicit ad Hebraeos 4 quod “omnia nuda sunt et aperta oculis eius”, et loquitur de Deo. Ergo intelligere est proprie in eo.

Praeterea, unumquodque denominatur a sua propria operatione. Sed Deus nominatur Theos a theaste, quod est considerare, quia contemplator est omnium, ut Damascenus dicit libro I,
90 capitulo 12. Ergo intelligere et considerare proprie sunt in eo.

Praeterea, nulla perfectio debet negari de Deo theologice quae attribuitur sibi philosophice. Sed philosophi attribuunt Deo intelligere et considerare, sicut Aristoteles, XII /X 748b/ *Metaphysicae*, ubi dicit Commentator, commento 38, quod vita et scientia proprie dicuntur de Deo. Ergo theologice non debet negari quin intelligere sit in eo.

95 **Responsio ad quaestionem.** Ad quaestionem istam respondendo hoc ordine procedetur. Primo namque inquiretur quae sit formalis ratio per intelligere importata, et hoc ex creaturis. Secundo vero an possit demonstrari quod intelligere sit vere et proprie in Deo secundum suam rationem. Tertio quoque inquiretur de pertinentibus ad intellectionem quae et quot sint in Deo.

100

Articulus Primus

Opinio Godofredi, quolibeto IV, quaestione 18, et Alexandri in Quolibet. Circa primum ergo considerandum quod aliqui dicere voluerunt intelligere in intellectu creato non esse aliud quod recipere sive receptionem intelligibilis speciei quae est similitudo obiecti. Quod quidem
105 potest multipliciter declarari. Ait enim Philosophus in III *De anima* quod intelligere est quoddam pati. Sed istud pati non est aliud quam perfici recipiendo speciem, non est enim talis

passio abiectiva, sicut patet ex II *De anima*. Ergo nihil aliud est intelligere quam receptio speciei.

110 Praeterea, nulla res per potentiam cognitivam est in potentia nisi ad actum cognoscendi. Sed anima per intellectum est in potentia ad speciem intelligibilem. Ergo species intelligibilis ut recepta est actus intelligendi.

115 Praeterea, impossibile est subiectum recipiens aliquam formam movere se ad actum ulteriorem per eam. Sed intellectus /Vb 358rb/ possibilis recipit speciem intelligibilem ab obiecto. Ergo non movet se per speciem ad actum alium cognoscendi, et per consequens actus cognoscendi est ipsa receptio speciei.

Praeterea, sicut se habet intelligi ad intelligibile, sic intelligere ad intelligentem. Sed intelligi respectu obiecti intelligibilis significatur quidem passive; est tamen vera actio, quia intelligibile nihil patitur dum intelligitur, sed potius videtur obiectum agere in intellectum. Ergo intelligere in intelligente erit recipere et pati, quamvis significetur active.

120 Praeterea, intelligere est id quo formaliter intellectus dicitur intelligens. Sed non dicitur intelligens ex hoc quod causat intellectionem, alioquin phantasma et intellectus agens dicerentur intelligentia, cum causent intellectionem; et iterum causans albedinem diceretur album, quod verum non est. Igitur intelligere est intellectionem recipere et per consequens consistit in pati.

125 Praeterea, Simplicius dicit super *Praedicamenta*, /X 749a/ capitulo de agere et pati, quod quaedam sunt quae re et figura sunt habentia facere, ut verberare; quaedam autem non re quidem, sed figura passiva sunt, ut intelligi et videri; quaedam autem e converso, ut intelligere et videre. Sed hoc non esset verum nisi intelligere consisteret in quodam pati et recipere speciem intelligibilem ab obiecto. Igitur id quod prius.

130 Addunt autem isti primo quidem quod intelligere est quaedam qualitas, sicut albedo. Est enim species in intellectu recepta, nihilominus significatur ut quaedam actio pro eo quod est in continuo fieri et dependentia a suo principio activo. Unde quia non manet sicut albedo, idcirco significatur in fieri.

135 Addunt vero secundo quod magis significatur per modum actionis quam passionis pro eo quod refertur realiter ad intelligibile et non e converso. Unde apprehenditur ut tendens in obiectum sicut in terminum. Per ipsum ergo videtur intelligens quasi agere in obiectum et tendere in ipsum, sicut grave descendere deorsum et ignis sursum. Sic igitur intelligere est actio grammaticalis, quamvis realiter sit passio. Unde posset obiectum denominari ut diceretur “intelligefacere” et intellectus “intelligefieri”, obiectum enim facit intellectionem et intellectus recipit eam.

140 Addunt quoque tertio quod ideo dicuntur actiones immanentes intelligere et videre non quin realiter transeant (sunt enim impressiones factae ab obiecto), sed quia prout sunt actiones grammaticae remanent in agente grammaticae denominato. Est enim intelligere in intelligente, sicut lucere in lucente.

145 **Opinio Thomae, parte prima, quaestione 85, articulo secundo, et hoc contra Godofredum.**

Dixerunt vero alii quod intelligere consistit in quodam agere, nec est ipsa species intelligibilis, sed intellectus per speciem factus in actu intelligit et cognoscit tamquam ratione intelligendi. Hoc autem potest multipliciter declarari, sicut enim se habet actio quae transit in rem exteriorem ad agens ipsum, sic modo suo se videtur habere actio immanens ad suum agens. Sed actio 150 transiens, scilicet calefacere vel secare, quod provenit ex aliqua similitudine obiecti <actionis, sicut patet quod calor calefacientis est similitudo calefacti. Ergo actio immanens, scilicet intelligere aut videre, est ab aliqua similitudine obiecti> [actionis, sicut ... obiecti *om. per homeo. Vb*] existente in anima, et ita intellectus per similitudinem obiecti elicit actum immanentem, qui est intelligere, ut videtur.

155 Praeterea, ultima perfectio hominis non potest consistere in pura receptione, et in pure pati; unde Philosophus I et X *Ethicorum* dicit quod felicitas consistit in operatione. Sed manifestum est quod consistit in intelligere. Ergo intelligere est aliquod agere et non purum recipere sive pati.

Praeterea, formae est agere et quanto forma nobilior, tanto habet nobiliorem ac-/Vb 358va/-
 160 tionem. Sed anima est forma, et nobilior quam /X 749b/ alia quaecumque corporalis; de quibus
 constat quod habent proprias actiones, utpote ignis calefacere et terra descendere deorsum. Ergo
 multo fortius anima habebit aliquam propriam actionem, et sic intelligere erit agere, cum non
 possit habere aliam magis propriam actionem.

Et confirmatur per hoc quod nulla res est expers proprie operationis, secundum
 165 Damascenum.

Praeterea, Dionysius dicit, 4 capitulo *De divinis nominibus*, quod intelligere angeli est motus
 eius et multo fortius intelligere animae est motus. Sed motus sonat in actionem. Ergo intelligere
 non est species intelligibilis, sed potius agere per eam.

Praeterea, Philosophus in III *De anima* dicit quod considerare est actus secundus, scientia
 170 vero est actus primus. Sed actus secundus consistit in agere. Ergo intelligere est actio intellectus.

Praeterea, non magis consistit in agere videre vel sentire quam intelligere; sed videre non est
 sola receptio speciei, immo per speciem iudicare et agere. Quod patet tum quia species praecedit
 actum sentiendi etiam quandoque tempore, sicut experitur qui habens oculos apertos et cogitans
 de aliquo profunde non sentit nec videt obiecta facialiter, et nihilominus in oculo speciem
 175 recipit; tum quia manet species in imaginatione et memoria sine actuali iudicio imaginationis;
 tum quia species recipitur in aere, ubi nec est sentire nec iudicare. Ex quibus patet quod species
 sensibilis non est ipsum sentire. Ergo multo fortius species intelligibilis non erit intelligere, sed
 potius per eam intellectus dicitur agere et intelligere.

Sic igitur dicunt isti quod cuiuslibet rei naturalis est aliqua propria operatio, sed tamen
 180 diversimode in diversis, quia in quibusdam sunt principia sufficientia ad agendum, sicut in igne
 ad calefaciendum, nec talia requirunt aliquid ex parte sui, sed tantum ex parte passi. Unde posito
 passo et debite appropinquato, statim sequitur actio. In quibusdam vero non sunt principia
 sufficientia ad agendum, sicut in sensu et intellectu; nec oritur hoc ex imperfectione, sed magis
 ex quadam perfectione, pro eo quod anima est quodammodo omnia, secundum Philosophum in
 185 III *De anima*. Et ideo non solum perficit perfectione sua propria, sicut formae naturales, immo
 etiam aliorum perfectione, quam habet per similitudines eorum. Non potest enim secundum esse
 reale habere aliorum perfectiones, et idcirco habet eas per species et similitudines. Secundum
 hoc ergo indiget intellectus ut fiat in actu per similitudines rerum, et sic factus in actu dicitur
 intelligere, discurrere, et iudicare, sic quod intelligere est agere quoddam. /X 750a/

190 **Opinio Scoti, Scripto Primo, distinctione 3, et in quolibet.** Dixerunt autem alii in praesenti
 quaesito tria.

Primum quidem quod intelligere est aliquid aliud a specie intelligibili in intellectu recepta.
 Hoc autem potest declarari uno supposito, videlicet quod obiectum actu universale oporteat
 195 praesens esse in ratione obiecti intellectui ipsi prius naturaliter quam intelligat. Ex hoc enim
 statim apparet quod in illo priori habet speciem intelligibilem, in qua obiectum fit praesens.
 Primum autem conceditur ab omnibus, cum obiectum prius naturaliter praesentetur potentiae
 quam sit actus in ea. Quod ergo de necessitate species intelligibilis requiratur ad praesentandum
 universale, nec phantasma sufficiat, multipliciter declaratur. Nulla enim species potest esse
 200 repraesentati-/Vb 358vb/-va duarum rationum nec habere duplicem rationem repraesentandi.
 Sed universale et singulare exigunt duplicem rationem repraesentativam; phantasma autem de se
 repraesentat sub ratione singularitatis obiectum. Ergo necesse est poni aliam speciem
 intelligibilem, quae repraesentet obiectum sub ratione universalis.

Et si dicatur quod phantasma sub lumine intellectus agentis repraesentare potest universale,
 205 quamvis non sub proprio lumine sicut videmus de noctiluca quod in lumine diei praesentatur ut
 colorata, in lumine vero noctis ut lucida – non valet quidem, quia lumen non est formalis ratio
 repraesentativa, sed tantum est id in quo vel sub quo aliquid repraesentatur, et ita diversitas
 luminis non facit ad diversam rationem repraesentationis nisi ipsa species ex se et in se haberet
 hanc duplicem rationem repraesentativam. Quod esse non potest, quia tunc idem mensuratum
 210 haberet duas mensuras, cum species repraesentans mensuretur ab obiecto repraesentato.

Praeterea, si phantasma repraesentaret universale, phantasia universale apprehenderet; sed hoc est falsum, ergo et illud.

Praeterea, repraesentans aliquid tota sua virtute, non repraesentat aliud, alioquin non repraesentaret primum tota sua virtute. Sed phantasma tota virtute repraesentat singulare
215 phantasiatum, alioquin non haberet phantasia perfectiorem actum possibilem haberi de suo obiecto. Ergo impossibile est quod phantasma repraesentet universale.

Praeterea, primus terminus actionis intellectus agentis, est in intellectu possibili subiective. Sed universale est terminus actionis intellectus agentis, transfert enim sua actione rem de ordine in ordinem, scilicet de ordine singularium ad ordinem universalium, ut Commentator in III *De*
220 *anima*, commento 31. Ergo necesse est quod universale in actu recipiatur in intellectu possibili. Non recipitur autem nisi mediante specie intelligibili in qua repraesentetur universale, quia in se non est aliquid reale, actio autem intellectus agentis terminatur ad aliquid reale. Necesse est igitur speciem intelligibilem poni in intellectu in quo praesentetur universale.

Praeterea, si non essent distinctae species in intellectu respectu universalium distinctorum,
225 sed oporteret semper recurrere ad speciem singularis **/X 750b/**, sequeretur quod numquam posset haberi actus intelligendi circa universalium quin haberetur circa minus universale, quia illud singulare simul repraesentat utrumque; et ita numquam universalius secundum suam totam indifferentiam concipi posset. Sed hoc est falsum et contra experientiam. Igitur id quod prius.

Praeterea, aut intellectus habet praesens obiectum in se aut mediante inferiori potentia. Sed
230 non potest dari secundum. Tum quia dependeret in sua operatione a tali potentia et per consequens in esse, si modus arguendi Philosophi in I *De anima* fuerit efficax, ait enim quod si intellectus habet aliquam operationem in qua non communicet cum corpore, separabilis est, si vero non habet, separari non potest. Tum quia perfectionis est in potentiis sensitivis quod recipia
235 quod intellectivae potentiae denegetur. Tum quia si mediante phantasia habet intellectus praesens obiectum, dependebit in sua operatione a potentia, cui coniungitur contingenter, quod esse non potest. Ergo necesse est dari primum, scilicet quod intellectus habeat praesens in se universale obiectum per speciem intelligibilem existentem in eo.

Praeterea, Philosophus dicit in III *De anima* et VIII *Physicorum* quod intellectus est in
240 potentia essentiali ante intelligere, deinde vero remanet in potentia accidentali; unde dicit quod cum factus est sciens, potest operari per se ipsum, est enim tunc in potentia, sed non similiter, sicut ante addiscere aut in **-Vb 359ra/-**venire. Sed haec vera non essent, nisi prius poneretur intellectus in actu primo per speciem, ita quod remaneret adhuc in potentia ad actum secundum distinctum a specie. Ergo necesse est quod species intelligibilis ab ipso intelligere distinguatur.

Praeterea, anima, dum separatur a corpore, portat secum principia intelligendi, alioquin nihil
245 intelligeret separata de his quae intellexit in corpore. Sed non portat secum actum intelligendi, alioquin omnia quae novit simul intelligeret actu. Ergo necesse est quod remaneant in ea similitudines et species obiectorum sine actibus, et per consequens actus et species non sunt idem.

Secundum vero quod dicunt consistit in hoc: quod intelligere formaliter non est producere, sicut calefacere; unde non est actio de genere actionis, sed est qualitas quaedam significata per modum actionis, sicut calefacere vel lucere; unde est operatio de genere qualitatis. Et secundum hoc concurrunt haec tria. Primum quidem species intelligibilis, per quam obiectum intelligibile dicitur praesens. Secundum vero productio cuiusdam qualitatis ab intellectu et illa specie
255 tamquam ab uno perfecto productivo et duobus partialibus. Tertium vero est qualitas illa producta quae est vera intellectio; unde non est aliud intelligere quam intellectum huiusmodi qualitatem habere, sicut non est aliud album quam habens albedinem, nec aliud lucere quam lucem habere.

Tertium quoque quod dicunt in praesenti quaesito, hoc est quod intelligere habet annexam
260 duplicem habitudinem ad obiectum. **/X 751a/**

Primam quidem in ratione mensurabilis, et ista est realis; unde non est aliud quam habitudo potentialis vel aptitudinalis, secundum quam potest dici similitudo obiecti, non per participationem eiusdem formae, sed per imitationem obiecti, sicut ideatum refertur ad ideam.

265 Quod autem sit realis ista relatio patet, illud enim quod haberet relationem actualem ad terminum existentem, habet relationem aptitudinalem ad illum, si tamen uniformiter se habeat quantum est ex se. Sic autem est de actu intellectus quod uniformiter se habet ad obiectum quantum est ex se, quare refertur relatione aptitudinali reali ad obiectum, dato quod non sit existens, quia actuale referretur, si esset existens; nec est aliud talis relatio nisi aptum natum esse imitari obiectum et dependere ab eo, tamquam simile per imitationem.

270 Secunda vero habitudo est attingentiae, quoniam per actum intellectus attingitur obiectum in ratione termini. Talis enim attingentia in notitia abstractiva est quidem relatio, non tamen formalis, quia terminus non est in actu. Quantum est tamen ex parte actus realis esset, si poneretur in actu terminus, quia videtur consequi naturam ipsius actus.

275 Potest autem addi tertia habitudo, cum scilicet intellectus per actum reflexum comparat primum actum ad suum obiectum. Differt autem ista habitudo ab illa quae dicebatur attingentiae, quia ista non competit nisi intellectivo* actui per alium actum reflexum; prima autem competit ex condicione ipsius actus, dato quod non apprehendatur per actum reflexum; et iterum ista competit actui, sive sit sive non sit, dum tamen apprehendatur, illa vero non competit nisi actui existenti. Unde consequitur eum naturaliter, quamvis terminus non sit in actu nisi in
280 esse cognito. Non est enim inconueniens, ex quo obiectum ponitur in esse cognito, quod actum necessario consequatur relatio rationis.

285 Ulterius vero dixerunt quod, cum ex relatione et absoluto non possit fieri unum per se, ad actum autem intellectus con-/Vb 359rb/-currat aliquid absolutum de genere qualitatis et de prima specie vel forte de tertia (quia huiusmodi actus cognitivi videntur esse quaedam spirituales passiones), concurrat etiam relatio attingentiae, necesse est dare unum de tribus: aut scilicet quod actus huiusmodi sint essentialiter absoluti et relatio sit extra essentiam eorum; aut quod sint essentialiter habitudines et accidant eis absoluta; aut quod sint entia per accidens ex absoluto et habitudine constituta. Secundum autem et tertium dari non potest. Ergo necesse poni primum. Sic igitur intelligere est essentialiter in genere qualitatis et consequitur ipsum
290 accidentaliter relatio attingentiae ad obiectum.

Opinio quorundam. Dixerunt quoque alii quod actus intelligendi nihil est absolutum additum ad potentiam, sed tantum respectus ad obiectum. Hoc autem potest multipliciter declarari. Illa enim quae ex opposito distinguuntur, non possunt esse unum et idem. Sed actus primus et
295 secundus distinguuntur, ut patet in II *De anima*. Actus /X 751b/ autem primus est forma absoluta, ergo actus secundus et operatio erit forma respectiva.

Praeterea, si operatio sit forma absoluta, procedetur in infinitum, cum omnis forma absoluta possit habere operationem. Sed hoc est inconueniens. Igitur non est possibile quod operatio intellectus sit forma aliqua absoluta.

300 Praeterea, sicut se habet lucere ad lucens, sic intelligere ad intelligens, utrumque enim est actus immanens, lucere quidem ipsius lucis, et intelligere ipsius intellectus. Sed manifestum est quod lucere non est aliquod absolutum additum luci, sed differt in solo modo significandi. Ergo nec intelligere aliquid addet ad intellectum.

305 Praeterea, omne absolutum potest Deus separare et facere sine subiecto. Sed non potest intelligere ab intellectu separare. Ergo non est aliquid absolutum.

Praeterea, in nullo absoluto possunt adunare contradictoria. Sed eodem actu sentiendi videntur album et nigrum. Ergo videre non potest esse forma aliqua absoluta, et multo minus intelligere.

310 Dixerunt ergo isti quod sicut lux et lucere se habent sicut actus primus et actus secundus, sic intellectus et intelligere, nisi quod lux semper est in lucere, quia non exigitur aliquod obiectum vel aliquod extrinsecum praesens. Intellectus autem indiget praesentia obiecti ad intelligere, sicut et calefaciens ad calefacere indiget potentia calefactibilis; et hinc est quod intellectus non semper dicitur intelligere, non quia ad intellectum addat intelligere aliquid absolutum, sed quia non est semper praesens obiectum.

315

Quid dicendum secundum veritatem. Et primo quod intelligere formaliter dicit determinatum connotatum, scilicet habere praesens aliquid ut apparens; non dicit autem determinate aliquid in recto, contra opiniones omnes. Restat igitur nunc dicere quod videtur sub quadruplici propositione, ex qua elicitur quinta intenta principaliter.

320 Prima siquidem est quod intelligere formaliter non includit determinate aliquid in recto, sed solum connotat aliquid ut apparens illi quod dicitur intelligere. Illud enim videtur constituere formalem rationem intellectionis, quo dempto ab aliquo illud non dicitur intellectio, et quo posito dicitur intellectio. Formalis enim differentia convertitur cum definito, ut patet II *Posteriorum* et VII *Metaphysicae*; unde ultima differentia per quam definitum est ens, quae
325 largitur definitionem essentialiter, est aequalis definito, ut patet ex dictis Commentatoris, VII *Metaphysicae*, commento 43. Sed manifestum est quod a quacumque re tollitur ne sit quoddam habere aliquid praesens per modum apparentis, ab illa tollitur ne sit formaliter intelligere; cuicumque vero hoc competit, illud dicitur quoddam comprehendere. Si enim menti nostrae nihil appareat obiective, nullus dicet se aliquid intelligere, immo erit in dispositione simili
330 dormienti, ut Philosophus */Vb 359va/* dicit XII *Metaphysicae*. Similiter etiam si per picturam in pariete existentem, Caesar pictus appareret parieti, */X 752a/* paries diceretur cognoscere Caesarem pictum. Ergo manifeste apparet quod non est plus de formali ratione ipsius intelligere, aut cognoscere in universali, nisi habere aliquid praesens per modum apparentis. Est enim sciendum quod hic inquiritur formalis ratio comprehensionis in communi, prout extendit se ad
335 omnem actum cognitivum, quia postmodum apparebit in quo differt comprehensio intellectiva a sensitiva.

Praeterea, in illo consistit formaliter ratio comprehensionis, unde trahit quod sit perfectio simpliciter, cum comprehendere sit aliquid nobile formaliter et perfectum simpliciter. Sed habere aliquid praesens in ratione apparentis tribuit comprehensioni quod sit quid nobile et
340 valde perfectum, cui enim nihil apparet, caecus est, et quasi dormiens, sicut Commentator innuit XII *Metaphysicae*, commento 50: cui etiam ipsummet non est praesens in ratione apparentis, manifestum est quod se ipsum ignorat et est quasi in tenebris et in dispositione ignobili, et ita per oppositum cui aliquid apparet est in nobili dispositione. Ergo formalis ratio comprehensionis consistit in hoc quod habetur aliquid praesens in ratione apparentis.

345 Praeterea, vita per prius dicitur de comprehensione ut Commentator dicit XII *Metaphysicae*, commento 38; unde et res non-comprehensivae, sicut lapis vel terra, dicuntur non vivere, sed quasi mortua esse. Illud igitur per quod dicitur res aliqua comprehensive vivere, videtur ad comprehensionem formaliter pertinere. Sed hoc non est aliud quam habere rem aliquam sibi praesentem in ratione apparentis; unde qui sibi ipsi apparet, et cui alia apparent, dicitur vivere et
350 in actu vivo esse. Ergo manifestum est quod in hoc consistit formalis ratio comprehensionis.

Praeterea, videre, intelligere, et comprehendere sunt aequipollentia nomina, propter quod formalis ratio significata per utrumque est eadem, forte differens secundum superius et inferius. Sed manifestum est quod videre consistit in habere aliquid sibi praesens per modum apparentis, nihil enim aliud est dicere aliquid videri alicui quam illud sibi apparere. Unde cum videmus
355 aliquid, ex hoc videre dicimur quod aliquid nobis apparet. Ergo ratio intellectionis formaliter in hoc consistit. Unde et visiones dicuntur apparitiones, et phantasia Graece dicta est apparitio seu visio, ut patet ex II *De anima*.

Praeterea, bonum hominis consistit in apprehensione ultimi finis et in habitatione ipsius. Dicit enim Augustinus, XIII *De trinitate*, capitulo 5, quod beatus est qui habet omnia quae vult et
360 nihil ultra vult male. Sed manifestum est quod finis ultimus non aliter haberi dicitur, nisi quatenus praesentialiter est apparens, nullus enim diceretur Deum habere <si> quamcumque qualitatem haberet in mente, sed per illam Deus sibi non appareret, sed remaneret respectu eius, quasi in tenebris et manutentans; e converso autem, cum sibi apparet, dicitur habere eum, etiam non considerato quod habeat aliquam qualitatem. Ergo formalis ratio apprehensionis et
365 intellectionis non est aliud quam habitio alicuius in ratione apparentis.

Praeterea, contrariorum contrariae sunt rationes; */X 752b/* sed latere et apparere contraria sunt; similiter autem cognoscere et ignorare. Ratio vero ignorantiae consistit in hoc quod latet

illud quod dicitur ignorari, quod enim ignoratur dicitur esse in latebris et in occultatione. Ergo per oppositum comprehendere consistit in hoc quod cognitum habetur ut apparens.

370 Sic igitur intellectio, et universaliter comprehensio, alicuius /Vb 359vb/ non est aliud quam habitio illius per modum sibi apparentis; est autem aliud habere aliquid ut apparens et facere illud esse apparens, unum enim videtur pertinere ad actionem, reliquum vero non. Utrumque 375 reducitur ad virtutem intellectivam et concurrat ad intellectionem, unum quidem per modum praevis, videlicet quod res fiat apparens, secundum vero per modum formaliter constituti, scilicet quod res habeatur apparens, a quocumque enim facta sit apparitio, dum maneat habitio, 380 vel dato etiam quod non sit facta, manebit utique intellectio. Sed quia apparitio illa non potest fieri ab extrinseco, ideo concurrat utrumque ad intellectionem; non tamen formaliter, immo illud <est> dicere seu formare, reliquum vero comprehendere et intelligere. Et ita patet quod superius dicebatur, scilicet quod ponere rem in esse apparenti est dicere seu formare, sed in esse 380 apparenti huic quod nihil aliud est quam habitio rei per modum apparentis ab isto est formaliter intellectio.

Est tamen considerandum quod comprehensio est quid commune ad intelligere, imaginari, et sentire. Differunt autem ista non propter alia <et alia> apprehensa, quoniam quicquid sentitur, cadit sub imaginatione, et quicquid imaginamur, potest intelligi, etiam singulare, ut alias patebit; 385 sed differunt in modo apparendi. Sensui namque et imaginationi apparent res sub condicionibus quantitatis, videlicet ut distantes vel propincae et in tali situ vel tali; unde non potest quis videre quin necessario id quod apparet situet, et videat sub quadam linea recta per modum oppositi facialiter et distantis; et idem intelligendum est de phantasia et imaginatione. Intelligere vero abstrahit ab isto modo quantitativo et materiali, apparent enim res quantumcumque 390 singulares aut quantae, non quidem ut linealiter distantes aut ut propincae in aliquo situ, sed apparent simpliciter, resecando omnem condicionem quantitativam et omne spatium et omnem lineam incidentem inter ipsum intelligentem et rem quae intelligitur et apparet. Secundum hoc ergo colligi potest differentia inter intelligere et imaginari; et potest quilibet perpendere in se ipso de quolibet actu interiori, an sit actus imaginationis vel intellectus. Quando enim illud quod 395 sibi apparet apprehendit sub quodam iudicio lineari, quasi interiaceat spatium inter id quod apparet et ipsum, actus ille pertinet ad imaginationem et phantasiam. Quando vero res aliqua comprehenditur absolute, semota omni tali condicione et omni iudicio lineari, tunc dicitur intelligi et immaterialiter apprehendi. Unde abstrahit intellectus a condicionibus quantitatis, non quidem ex parte illius quod apparet quin tale possit esse materiale et quantum, sed ex parte modi 400 quo /X 753a/ apparet, sub quodam apparere abstractivo ab omni lineatione aut spatio, distantia vel propinquitate, aut operatione, et sic de aliis condicionibus quantitatis.

Potest igitur colligi formalis ratio intellectionis, ut non sit aliud quam habitio alicuius per modum apparentis sub modo spiritualis apparentiae ab omni condicione quantitativa semotae et depuratae vel abstractae.

405 Et si dicatur quod ista habitio erit quaedam relatio, dicendum quod apparens alicui apparet, nec est aliud habere aliquid per modum apparentis quam illud sibi apparere; propter quod habitudinem non importat, sed potius con-/Vb 360ra/-notatur ab ipsa apparentia, et e converso apparens connotatur ab isto, sic quod apparens connotat intelligere, tamquam id cui apparet; sed e converso intelligere connotat ipsum tamquam id quod apparet.

410 Ulterius vero claret quod de formali ratione intellectionis non est determinatum aliquid in recto, quia quicquid sit illud quo habeatur aliquid praesens per modum praedictum, sive illud esset pictura in pariete, sive cerebrum in capite, sive spiritus in cerebro, sive glacialis humor in oculo, sive species, sive quodcumque aliud, dum tamen res per illud haberentur praesentes et apparentes, non dubium quod dicerentur comprehensiones et notitiae quaedam.

415

Quod huiusmodi habitio rei praesentis per modum apparentiae non fundatur super nuda potentia intellectus, contra quartam opinionem, quamvis exigat aliquod absolutum in quo fundetur. Secunda vero propositio est quod ista formalis ratio, quae non dicit in recto, ut dictum est, determinatum aliquod absolutum, sed connotat determinatum aliquid, oportet quod 420 fundetur, vel potius quod coincidat et determinatur per aliquod absolutum in creatura, quod

quidem non potest esse nuda potentia intellectus respectu intelligibilium omnium. Quod enim necessario coincidat in aliquid determinatum et absolutum apparet, quia nullum indeterminatum in recto potest poni in rerum existentia, quicquid sit de apprehensione, et hoc supra apparuit dum ageretur de attributis et de conceptu entis. Sed formalis ratio intellectionis nullam rationem
 425 determinatam dicit in recto. Non enim est aliud intellectio quam id quo alicui res apparet, totum autem hoc est conceptus entis, quod importatur per ‘id quo alicui’; conceptus vero entis indeterminatissimus est, et ita quod importatur per intellectionem in recto est indeterminatum. Ergo necesse est, dum intellectio ponitur existere in rerum natura, quod coincidat ille conceptus indeterminatus in aliquam realitatem determinatae rationis. Non potest autem illa realitas esse
 430 relatio, quia oportet quod sit simillima rei apparenti, ex quo virtute ipsius res habetur praesens in esse apparenti; unde quodam modo est res illa quam facit apparere – vel eminenter, sicut supra dictum fuit de deitate quod est omnis res eminenter, vel deminute, sicut species rerum in intellectu vel sensu sunt rebus illis **/X 753b/** simillimae quae apparent. Cum igitur nulla relatio possit esse simillima rebus quae apparent, manifestum est quod conceptus indeterminatus
 435 importatus per intellectionem nullo modo coincidit, cum determinatur in aliquam relationem, sed potius in aliquid absolutum.

Quod autem illud absolutum non sit nuda potentia intellectus, sic patet. Impossibile est enim quod aliqua creata substantia contineat unitive infinitas perfectiones. Sed si substantia intellectus creati, angelici vel humani, esset id in quod coincidit indeterminatus conceptus
 440 intellectionis, sequeretur quod substantia illa creata contineret unitive perfectiones infinitas. Omne enim quod facit lapidem apparere, quodam modo est lapis; quod vero florere, quodammodo est flos; et ita quod facit omnes creaturas apparere, est quodam modo omnes creaturae. Et per consequens substantia intellectus, si est id ipsum quod intelligere et intelligere est id quo res intellecta praesens est per modum apparentis, sequitur quod substantia intellectus
 445 creati est id quo res omnes creatae praesentes sunt in esse apparenti, et sic erit perfectiones creaturarum omnium unitive, quod impossibile est. Igitur poni non potest quod intelligere sit realiter idem quod intellectus, saltem respectu omnis intelligibilis quicquid sit respectu sui ipsius.

Praeterea, si intelligere esset id ipsum quod **/Vb 360rb/** intellectus, sicut lucere est realiter
 450 idem quod lux, sequeretur quod creatura per essentiam esset beata, et quod viator, immo damnatus, haberet in actu totam realitatem beatificae intellectionis, et quod habens meliorem intellectum magis videret Deum in patria, quantumcumque esset meritis impar, et quod creatura ex puris naturalibus Deum videret. Haec autem omnia absona sunt. Ergo non potest dici quod intellectus et intelligere realiter sint idem respectu omnis intelligibilis.

455 Praeterea, si intellectus et intelligere realiter essent idem, non esset intellectus tamquam tabula rasa, nec esset anima omnia in potentia, sed esset omnia in actu. Sed hoc est contra mentem Philosophi in III *De anima*, non enim differt ista opinio ab imaginatione dicentium ab antiquo quod anima est omnes res in actu, et intelligit terram per id quod est in ea de terra. Igitur id quod prius.

460 Praeterea, nulli dubium est quin praesentia obiectorum sit necessaria ad omnem comprehensionem, et si non in esse saltem in fieri. Sed non esset necessaria nisi imprimeretur aliquid absolutum ab obiecto in intellectum et ceteras comprehensivas potentias. Non enim potest fingi quod hoc sit ut oriatur respectus actualis inter potentiam et obiectum. Tum quia respectus non potest oriri nisi acquiratur absolutum aliquod, vel in termino vel in fundamento;
 465 constat autem quod in obiecto non acquiritur aliquid absolutum, et ita necesse est quod acquiratur in intellectu. Tum quia obiecta requiruntur in fieri, ex tunc autem in conservari non, immo potest manere visio, visibili abscedente, ut supra dictum fuit dum ageretur de intuitiva notitia; constat autem quod si requirerentur **/X 754a/** tantum propter respectum, exigerentur ad continuationem ipsius, quia transeunte termino transiret respectus. Ergo fingi non potest quod
 470 propter aliud requirantur nisi quia obiecta agunt in intellectum aliquid absolutum.

Praeterea, si intelligere et intellectus realiter sint idem, sequeretur quod omne intelligere erit aequae nobile et eque perfectum, cum sit idem quod substantia intellectus. Sed hoc est falsum,

quia intelligere beatificum habet rationem finis omnium intellectionum et ita est quid perfectissimum. Igitur id quod prius.

475 Praeterea, sicut se habet sentire ad sensum, sic intelligere ad intellectum. Sed sentire est aliquid additum <ad> sensum, cum terminetur motus alterationis ad ipsum, ut Philosophus dicit VII *Physicorum*. Ergo idem quod prius. Et si dicatur quod Philosophus negat ibi motum fieri in parte intellectiva animae, pro eo quod intelligere et scire sunt ad aliquid, in ad aliquid vero non est motus, dicendum quod non negat nisi quod non primo acquiritur scire vel intelligere nisi
480 facta alicubi mutatione, videlicet in virtute imaginativa, sicut ibidem ponit exemplum Commentator, commento 20, de imagine quae fit in speculo ad corporis mutationem. Non intendit ergo negare quin intellectio vere et realiter acquiratur, sed quod non acquiratur primo, sicut negat etiam quod in figuram vel formam de quarta specie qualitatis non potest esse motus.

Non valent autem motiva opinionis quartae.

485 Primum siquidem non, nam actus primus et secundus non distinguuntur sicut relatio et absolutum, sed sicut actus ultimus (quo posito nulla restat potentia ad actum ulteriorem) et actus medius (quo posito adhuc restat potentia ad actum ulteriorem).

Secundum etiam non procedit, quia non omne absolutum est principium operationis, immo Commentator hoc negat de quantitate, IV *Physicorum*, commento 43. Ait enim quod quantitas
490 non est de potentiis activis; et similiter patet quod formae et figurae de quarta specie qualitatis non sunt activae.

Non valet etiam tertium, quia non se habet intelligere ad intellectum <in potentia> [potentiam] sicut lucere ad lucem, sed /Vb 360va/ ad intellectum in actu, non ad intellectum in habitu, ut patet ex dictis Commentatoris in III *De anima*.

495 Non valet etiam quartum propter duo. Primo quidem quia nullum est inconveniens quod intelligere per divinam potentiam ab intellectu separetur. Secundo vero quia sic separatum maneret quidem quantum ad absolutum, non tamen forte quantum ad connotatum, videlicet quod res essent praesentes per modum apparentiae.

Non valet etiam quintum, quia non minus est inconveniens quod in uno iudicio respectivo
500 contraria adunentur quam in uno absoluto. Unde dicendum est quod contraria in re extra non sunt contraria secundum esse quod habent in anima. Species enim contrariorum, albi videlicet et nigri, possunt recipi in eadem parte aeris, quod tamen minus videretur.

Non valet quoque modus ponendi, quia praesentia /X 754b/ obiecti, quae exigitur ad intelligere, non potest esse coexistentia realis, alioquin deberet Deus intelligi continue, cum
505 semper realiter coexistat. Et ideo necesse est quod sit praesentia activi in passivum, ut scilicet obiectum agat in intellectum inducendo absolutum aliquid.

Quod recipere speciem aut agere per speciem receptam non sit illud in quod coincidit conceptus indeterminatus per intellectionem importatus, contra primam et secundam

510 **opinionem.** Tertia quoque propositio est quod recipere speciem aut agere per ipsam non est formaliter intelligere in intellectu creato, sic quod in illa coincidat indeterminatus conceptus ipsius intellectionis. Illud enim non est formaliter intelligere, quo non habet intelligens res praesentes <sibi> in esse apparenti, et hoc patet ex praecedentibus. Sed per recipere speciem aut per agere non habet intelligens res praesentes in esse apparenti, aliud enim est species et aliud
515 recipere speciem et aliud per speciem agere aliquid absolutum et aliud illud absolutum. Quamvis ergo per speciem vel per absolutum forte possint res esse praesentes, nihilominus per agere aut recipere speciem non possunt res esse praesentes, cum hae sint quidam respectus. Ergo non est possibile quod intelligere formaliter sit pati, vel recipere speciem, aut agere per eam.

Praeterea, illud quo non existente non minus intellectio remaneret, non videtur ad
520 intellectionem formaliter pertinere, quia, transeunte formalitate rei, non potest res manere. Sed exclusa omni receptione et omni actione, dum tamen [vel] intentio intellecta <maneret> qua intellectus formaliter fit intelligens, adhuc remaneret intelligere in actu; dato enim quod ab aeterno esset in intellectu absque omni productione, posito etiam quod remaneat transeunte actione, seu pati atque receptione, semper intelligere remanebit. Ergo non est verum quod
525 intelligere consistat formaliter in agere vel pati.

Praeterea, illud quod componitur ex aliquibus tamquam ex materia et forma, non videtur consistere in agere vel pati. Sed Commentator dicit, III *De anima*, commento 18, quod intellectus in actu componitur ex intellectu materiali, tamquam ex materia, et intentione intellecta, tamquam ex forma, et resultat unum compositum ex eis, sicut ex materia et forma. Et
 530 infra subdit quod sicut esse sensibile componitur ex materia et forma et dividitur in haec duo, sic esse intelligibile oportet dividi in consimilia hiis duobus, scilicet in aliquod simile <formae et in aliquod simile> [formae et ... simile *om. per homeo. Vb*] materiae. Ergo non plus consistit intelligere in agere vel pati quam esse album aut aliquod sensibile compositum consistat.

Nec valent motiva primae opinionis. Primum siquidem non, quia non intelligit Philosophus
 535 pati vel receptionem esse formaliter intelligere, sicut nec esse album est formaliter reci-/**Vb 360vb**/-pere albedinem. Intelligit ergo quod pati est quoddam praevium, et quod constitutum ex intellectu et intentione intellecta sit ipsum intelligere. **/X 755a/**

Non valet etiam secundum, si enim probare intendit quod intelligere sit species intelligibilis, aliquid verum est, constitutum enim ex intellectu et specie est ipsum intelligere, ut infra
 540 patebit. Si vero probare intendit quod ipsum pati sive receptio speciei sit intelligere, non est verum. Et per idem patet ad alia quae sequuntur.

Non valent quoque motiva secundae opinionis. Primum siquidem non, quoniam intelligere aut videre non sunt aliqua realis actio procedens ab intellectu aut visu specie mediante. Et quod dicitur de actione manente, intelligendum est quod nulla talis est actio vera de genere actionis,
 545 sed magis est forma significata per modum actus et agere. Et hoc est quod Commentator exponit, IX *Metaphysicae*, commento 16, ubi dicit quod omnia quae non habent actum, sed finis eorum est actio, actiones eorum existunt in eis, ut videre in visu et vita in anima et fortuna in ea, quoniam fortuna est qualitas alicuius vitae, scilicet vitae nobilis; ex quibus patet quod intelligere non est magis agere quam sit vivere vel fortunatum esse.

Non valet etiam secundum, quia felicitas hominis non consistit in agere aut pati, sed in hoc
 550 quod habetur ultimus finis tamquam praesentialiter apparens, quae quidem praesentialis apparentia fundari non potest in aliquo respectu sed in re absoluta, quae sit quaedam similitudo divina.

Non valet tertium, falsum enim assumit, cum angelus non possit generare substantiam, et
 555 tamen est nobilior leone, qui generare potest; unde non habet angelus realem actionem in intellectu, sed intentionalem, videlicet dicere seu formare, intelligere vero nulla actio est.

Non valet etiam quartum, quia intelligere angeli motus appellatur, vel quia movet se angelus et alia per intellectum et voluntatem vel quia concipitur per modum cuiusdam fluxus, sicut
 lucere, albere, et esse.

560 Non valet etiam quintum, intelligere enim est actus secundus, vel quia actus ultimus vel quia praesupponit dicere qui est actus productivus.

Non valet etiam sextum, potest enim separari intelligere a specie, non quantum ad absolutum, sed quantum ad connotatum, ut inferius apparebit.

Non valet etiam modus dicendi, verum est enim quod anima quodammodo est omnia et
 565 reducitur in actum per similitudines rerum. Nec oportet quod aliqua alia actio sequatur quae sit realis, sed sufficit actio intentionalis quae appellatur “dicere” seu “ponere res in esse apparenti”, quibus positus sequitur quod habeantur; habitio autem illa est intellectio, sicut dictum est supra.

**Quod intelligere non est formaliter aliqua qualitas alia a specie ab intellectu et specie
 570 producta, contra opinionem tertiam.** Quarta autem propositio est quod non oportet ponere aliam qualitatem ab ipsa specie quae sit **/X 755b/** formaliter intelligere, illud enim quo formaliter habetur obiectum praesens per modum apparentis est formaliter intelligere, ut declaratum est ex praedictis. Sed species intelligibilis facit formaliter apparere et praesentialiter obiectum universale et obiecta omnia, secundum quod probant rationes opinionis tertiae. Et
 575 Philosophus in III *De anima* dicit quod, si intellectus haberet naturaliter aliquam speciem, obstrueret intellectum et prohiberet apparere omne obiectum aliud tamquam extraneum, unde actus speciei est repraesentare, sive obiectum ut praesens exhibere. Ergo superfluum est ultra speciem intelligibilem aliam qualitatem imaginari, cum qualitas illa quae est intelligere non sit

alius nisi id quo **/Vb 361ra/** praesentialiter habetur aliquid per modum apparentis. Unde
 580 sequetur* quod bis apparebit obiectum, semel quidem per speciem et semel per illam
 qualitatem. Et cum non sit aliud menti videri aliquid quam sibi apparere, sequitur quod bis
 intelliget et bis videbit, quod est omnino superfluum et contra experientiam.

Praeterea, aut intelligere est aliquid praesens habere aut prius per speciem praesens existens
 intueri. Sed non potest dari secundum, tum quia intellectu non existente in actu considerationis
 585 sequeretur quod esset obiectum praesens menti per speciem, et ita menti res apparerent, dum
 non consideraret per species quas haberet reconditas penes se; tum quia omne quod est praesens
 sive apparens alicui est apparens, species autem illa nulli faceret apparere, ex quo mens non
 consideraret; tum quia res posita in esse apparenti non habet esse nisi intentionale, et ideo nullus
 590 potest eam intueri nisi intellectus qui format eam. Nihil ergo est dictu quod species rem faciat
 apparere vel rem praesentet et quod intellectus per qualitatem aliam intueatur ipsam. Exclusa
 enim tali qualitate, ex quo res per speciem praesentialiter appareret, verissime videretur. Ergo
 non potest poni alia qualitas a specie intelligibili, quae sit formaliter intelligere.

Praeterea, illa qualitas vel erit similitudo obiecti, sicut et species, vel non erit similitudo. Sed
 non potest dari quod similitudo non sit, cum actus magis imitetur obiectum et assimilet ad
 595 ipsum quam similitudo quaecumque alia, unde 1 Ioanne* 3 dicitur quod cum apparuerit, similes
 ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. Et propositio antiquorum fuit quod omne
 cognoscere est per assimilationem, immo non est aliud cognoscere quam assimilari. Nec potest
 dari quod similitudo sit: tum quia duas similitudines ponere in eadem potentia respectu eiusdem
 obiecti superfluum videtur et impossibile, quia quaeretur an sint eiusdem speciei, et tunc
 600 quaelibet erit intellectio et actus cognitivus, vel erunt alterius speciei, et secundum hoc, cum
 ultima similitudo sit nobilior et expressior, sequetur quod effectus aequivocus erit nobilior sua
 causa. Ergo qualitatem aliam ponere superfluum est, nec possibile.

Praeterea, Commentator in II *De anima*, commento 122, dicit quod intentiones rerum in
 anima sunt comprehensiones; et in III, commento 31, dicit quod abstrahere nihil aliud est quam
 605 facere intentiones intellectas. **/X 756a/** Intelligere vero nihil aliud est quam recipere has
 intentiones; sed intentiones quas facit intellectus agens sunt species intelligibiles. Ergo illae
 eadem sunt intellectiones. Unde manifeste patet quod nec Philosophus nec Commentator
 posuerunt alias species nisi ipsosmet actus cognitivos.

Non valent autem motiva opinionis tertiae. Verum est enim quod oportet ponere speciem
 610 intelligibilem ad hoc ut praesentetur obiectum intellectui* et ut sibi appareat. Hoc autem non fit
 per speciem, sed per ipsummet actum. Actus enim cognitivus est ille quo universale
 repraesentatur vel praesentatur in esse apparenti. Hoc enim est intelligere rem, scilicet menti
 praesentialiter apparere. Unde sex rationes primae non probant quod ultra actum sit necessaria
 species obiectum faciens apparere, immo si poneretur, esset alius actus comprehensivus, ut
 615 patet.

Non valet autem septimum motivum, quia Philosophus non intelligit quod intellectus per
 speciem factus in actu agat seu eliciat qualitatem quae dicatur intelligere, sed quod agit modo
 intentionali, ponendo scilicet per similitudines rerum res ipsas in esse apparenti sibi. Et ideo
 dicitur exire de otio in actum et uti habitu absque hoc quod reale **/Vb 361rb/** aliud acquiratur ab
 620 ipsamet specie. Vel dicendum, secundum aliquos, quod per addiscere aut invenire ponuntur
 phantasmata in propinqua dispositione ad immutandum intellectum, in qua quidem non erant
 ante, et tunc per se ipsum sine docente potest homo cognoscere vel scire. Et hoc intendit
 Philosophus per potentiam essentialem et accidentalem. Vel dicendum, secundum alios, quod
 intellectus sit in actu per scientiam, quae non est species, sed aliquid derelictum ex actibus, qua
 625 quidem in intellectu existente non indiget sciens doctore, quia per seipsum recurrendo ad
 phantasmata, imprimuntur ratione habitus scientifici debitae intellectiones. Secundum hoc ergo
 non oportet quod realis distinctio ponatur inter species.

Non valet autem octavum, licet enim aliqui dixerint quod species non manent in intellectu,
 ita quod anima non portat secum cognoscendi principia dum separatur, nihilominus hoc dici non
 630 potest, tum quia perfectionis est in viribus interioribus sensitivis quod sint conservativae
 specierum; tum quia non apparet ratio quare magis in intellectu desinant esse species quam in

anima sensitiva, cum intellectus incorruptibilis sit, unde ex parte sua non oritur quod species corrumpantur; tum quia in intellectu angelico necesse est rerum similitudines conservari, alioquin rosis corruptis non posset angelus intelligere rosam, cum nec eas haberet penes se nec
 635 extrahere posset a rebus. Et ideo dicendum est quod species manent, intellectu cessante consideratione, non quia sit qualitas alia aut alia res consideratio ab ipsa specie, sed quia aliud est connotative. Oportet enim quod per speciem sive similitudinem simul cum intellectu fiat obiectum praesens et ponatur in esse apparenti, quadam intentionali positione et actione, quo quidem posito habetur* formaliter intellectio, in quantum /X 756b/ non est aliud intellectio
 640 quam constitutum ex specie et intellectu, prout sibi apparet obiectum. Sic igitur, cessante huiusmodi apparentia, remanet intellectus informatus similitudine, non tamen dicitur actu considerare, quia non utitur illa similitudine, ut idem formetur obiectum, aut ponatur in esse conspicuo, ut idem formetur intuitus, secundum quod Augustinus dicit, XIV *De trinitate*, capitulo 6, ait enim quod multarum disciplinarum peritus ea, quae novit eius memoria
 645 continentur, nec est tamen aliquid in conspectu mentis eius nisi quando cogitat. Secundum hoc ergo nullum est inconveniens quod, in anima dum separatur, remaneant rerum similitudines quae non sunt realiter nisi actus, quamvis non secundum omnes formetur cogitantis intuitus, quia nec per omnes ponuntur obiecta propria in esse apparenti.

650 **Quid sit complete intellectio secundum praedicta.** Quinta demum propositio colligitur ex praedictis, scilicet quod ad intelligere actuale tria concurrunt. Unum quidem quasi praevium, videlicet positio obiecti in esse apparenti. Aliud vero ut fundamentum, scilicet intellectus informatus similitudine, sequitur namque intellectum sic informatum apparitio obiectiva. Tertium vero ut complementum, ipsa scilicet apparitio. Unde non est aliud concipere aliquid nisi
 655 formare illud per similitudinem realem existentem in intellectu, formare inquam in esse apparenti intellectui ipsi, sic quod intellectio formationem exigit per modum praevii, formaliter vero consistit in reali similitudine, connotative vero in ipsa apparitione. Potest autem manere similitudo realis in intellectu, sed quia per eam non apparebit res, non dicitur intellectio sive consideratio actualis.

660 In his tamen videntur dubia multa in-/Vb 361va/-cludi. Primo quidem, cum dicitur quod intellectio formaliter includit intellectum et speciem sive similitudinem, intelligere namque videtur esse aliquid unum simplex, cum sit accidens simplicius quam lucere; unde est una operatio simpliciter. Sed non erit operatio simplex, si claudit in se intellectum et speciem. Ergo non videtur quod illa duo includat.

665 Secundo vero in hoc quod dicitur quod per intellectum simul cum specie obiectum ponitur in esse apparenti, sine hoc quod fiat aliqua qualitas realis; impossibile quidem est dare actionem intentionalem quin detur aliqua productio realis. Sed, secundum istum modum, obiectum ponitur in esse apparenti quadam actione intentionali. Ergo necesse est quod concurrat alicuius qualitatis productio realis, in qua fundetur huiusmodi apparitio.

670 Tertio quoque in eo quod dicitur quod intelligere connotat apparitionem, impossibile est enim quod ex absoluto et respectu fiat unum per se. Sed apparitio obiecti est quaedam relatio, unde habitio obiecti apparentis videtur idem quod attingentia illius obiecti, attingentia vero est relatio quaedam. Ergo non est possibile quod ex habitione obiecti apparentis fiat unum per se cum reali similitudine existente in intellectu, et per consequens non clauditur /X 757a/ utrumque
 675 essentialiter et formaliter in ratione intellectionis.

Quarto quoque in eo quod dicitur apparentiam obiectivam separari posse, manente omni eo quod pertinet ad realitatem ipsius intellectionis; impossibile est enim quod aliquis fiat de non-intelligente in actu intelligens in actu sine reali mutatione facta in aliquo. Sed aliquis habens penes se similitudines obiectorum, de non actu intelligente fit actu considerans per hoc quod res
 680 apparent, quarum prius similitudines habebat penes se; non fit autem realis mutatio in obiecto; ergo necesse est quod fiat in intelligente realis mutatio. Non est ergo possibile quod manente tota realitate actus cognitivus, nunc per ipsum res appareat, nunc vero non appareat, ut videtur.

Sed istis non obstantibus dicendum est sicut prius. Pro primo ergo dubio considerandum quod sola rei similitudo non sufficit ad ponendum res in esse apparenti, nec etiam ad ponendum

685 in esse apparenti huic, alioquin species in aere poneret colorem in esse apparenti et intentionali,
 et similiter existens in memoria sensitiva, faceret res apparere, quod falsum est. Unde cum
 apparere sit quoddam esse vitale, nulla res potest capere tale esse, nisi concurrente virtute vitali.
 Unde necesse est quod intellectus informatus rei similitudine sit unum sufficiens principium et
 una causa totalis apparentiae obiectivae. Quod ergo dicitur de simplicitate ipsius intellectionis,
 690 dicendum quod Commentator vocat similitudinem rei intentionem rei intellectam et illa simplex
 est et quasi forma in intellectu; intellectus tamen in actu est compositus ex materia et forma,
 sicut album, et intelligere est sicut albere. Pro tanto ergo <intellectio> dici potest operatio
 simplex <pro quanto quod est de ea per modum formae, est aliquid simpliciter> [pro quanto ...
 simpliciter *om. per homeo. Vb*], videlicet similitudo rei, quae a Commentatore dicitur intentio
 695 intellecta.

Pro secundo vero considerandum quod superfluum esset et impossibile, ultra similitudinem
 informantem intellectum, ponere aliam qualitatem ad hoc quod res ponatur in esse apparenti.
 Illa namque similitudo cum intellectu sufficit ad faciendum rem praesentem et **/Vb 361vb/**
 apparentem, cum similitudinis sit praesentare et absens praesentialiter exhibere. Quod ergo
 700 dicitur non esse possibile apparentiam de novo fieri sine acquisitione alicuius realis, dicendum
 quod intellectus informatus similitudine potest ab huiusmodi apparentia separari, quamvis sit
 intentionalis. Quod patet multipliciter. Tum quia in visu separantur, recipit enim quandoque
 videns ab obiecto qualitatem illam, quae non est aliud quam visio, et tamen obiectum non
 apparet nec iudicatur, sicut quilibet experitur dum oculos habens apertos, de alio considerat;
 705 quod enim tunc recipiat visionem patet ex hoc quod sensibile agit in visum; actio autem
 sensibilis et qualitas visibilis idem sunt, unde in II *De anima*, commento 138, Commentator ait
 quod actio sensibilis extra animam in movendo sentiens et actio sensus qui est in sentiente,
 scilicet qualitas, qua sentiens qualificatur, est actio eadem. **/X 757b/** Tum quia species vel
 similitudo habet repraesentare obiectum et exhibere praesens praesentia intentionali tantum;
 710 nullus autem negat quin absolutum speciei possit separari ab actu repraesentandi, qui est pure
 intentionalis. Tum quia concurrunt intellectus et species ad intentionalem formationem obiecti in
 esse apparenti, iuxta illud Augustini, X *De trinitate*, capitulo 5, dicentis quod creata est vis
 animae quod introrsus, tamquam in regionem naturae incorporeae, imagines corporum convolvit
 et rapit, factis in semet ipsa de semet ipsa; dat enim eis formandis quiddam suae substantiae. Ex
 715 quibus patet quod res in esse apparenti et formato posita habet modum intentionalem ex natura
 ipsius animae. Actio igitur intentionalis, quae provenit ab intellectu specie informato, redigitur
 sub potestate voluntatis, non quidem quantum ad suspensionem totalem, sed quantum ad
 alternationem, secundum quod Augustinus dicit, XI *De trinitate*, capitulo 8, quod quia non
 potest acies animi simul omnia quae memoria tenet uno aspectu contueri, alternanter vicissim
 720 cedendo ac succedendo trinitates cogitationum. Secundum hoc ergo formatio obiecti atque
 positio in esse apparenti, quae non est aliud quam acies cogitantis vel intuitus seu conspectus,
 potest separari ab intellectu informato similitudine rei. Non est enim impossibile quod actus
 intentionalis sive repraesentare vel facere apparere obiectum sit quodam modo voluntarium, et
 ideo Augustinus dicit frequenter quod voluntas copulat aciem cogitantis cum forma sive cum
 725 obiecto formato. Quod ergo dicitur non posse de novo fieri talem formationem intentionalem
 nisi realis qualitas aliqua acquiratur, non est verum, sicut patet.

Pro tertio vero considerandum quod activa formatio obiecti, per quam intentionaliter capit
 esse formatum, licet ad intellectionem pertineat per modum praevisi, non tamen formaliter, sed
 solum illud formatum clauditur per modum connotati; siquidem intellectio, formaliter et in recto
 730 loquendo in intellectu creato, non est aliud quam intellectus cum similitudine rei, in quantum id
 quod positum est in esse apparenti sibi apparet, unde connotat apparens ut sibi. Apparere autem
 sibi ponit habitudinem ex parte apparentis; ex parte vero eius cui apparet, non ponit. Et
 secundum hoc intellectio formaliter non est id quo apparens apparet sive formatur (immo illud
 est dictio), sed **/Vb 362ra/** est id quo intelligenti apparet. Patet ergo quod formaliter nullam
 735 relationem includit, et ideo non sequitur quod relatio essentialiter cum absoluto includatur in
 intellectione, quamvis forte non esset inconveniens, quia sensationes et sunt qualitates et

claudunt relationem, secundum quod videtur Commentator innuere, II *De anima*, commento 140, cum dicit quod sensus numerantur uno modo in relatione et alio modo in qualitate.

Pro quarto vero considerandum quod secundum Commentator in II *De anima*, commento 149, “sensus et intellectus et sunt virtutes receptivae et sunt activae. Recipiunt enim formas sive similitudines rerum /X 758a/ et iudicant secundum eas.” Unde dicit quod recipere non est iudicare, agunt igitur secundum iudicium et patiuntur secundum receptionem. Istud autem iudicium non potest poni aliquid* reale impressum intellectui, tum quia eodem modo intellectus reciperet iudicium et ita pateretur; tum quia reale illud quod diceretur iudicium vel esset aliqua similitudo rei et ita essent duae similitudines rei in intellectu – et iterum multae res iudicantur, utpote privationes et negationes, quae similitudines non habent; vel non esset similitudo, et hoc poni non potest, cum iudicium fiat secundum assimilationem. Unde poni non potest quod iudicium addat ad intellectum et speciem aliquid reale, sed tantum intentionale, est enim formatio obiecti in esse apparenti vel est apparere ipsi intelligenti, et hinc est quod nullo reali acquisito intellectus specie informatus potest fieri de non iudicante iudicans et alternari secundum iudicium. Et hoc evidenter patet in privatione et habitu, habens enim similitudinem lucis, cognoscit lucem et tenebram, et nunc iudicat de luce, nunc vero de tenebra, et non potest dici quod iudicium de tenebra sit aliqua qualitas positiva, alioquin quod nihil est haberet qualitatem, quae sibi assimilaretur et quae mensuraretur per ipsum. Et haec est ratio fortissima quam innuit Commentator, ubi supra, per quam patet quod iudicium non addit ad similitudinem aliquam qualitatem realem, sed actionem intentionalem. Quod ergo dicitur quod de non-intelligente non potest fieri intelligens sine reali mutatione, verum est quantum ad actum primum qui est acquisitio speciei per doctrinam vel inventionem aut subitam abstractionem; sed quantum ad actum secundum, qui est considerare vel iudicare, non est verum, immo exit intellectus de otio ad actuale iudicium sine reali mutatione; et propter hoc non est intellectus, dum habet speciem similiter in potentia, sicut ante intelligere vel considerare, ut Philosophus dicit in III *De anima*.

In hoc ergo primus articulus terminetur.

765

Articulus Secundus

An possit probari quod in Deo vere et proprie sit intelligere secundum suam formalem rationem. Opinio Thomae, parte I, quaestione 14, articulo 1 et in Scripto. Circa secundum vero considerandum est quod aliqui dixerunt quod Deus est formaliter intelligens et cognoscens, cuius ratio sumitur ex immaterialitate. Illud enim quod caret materia habet naturam cognoscitivam; talis enim est natura non coarctatur nec limitatur, cum omnis coarctatio formae sit per materiam. Natura vero non coarctata habet quandam amplitudinem et extensionem; talis autem est cognoscens, cum natura cognoscitiva non solum habeat formam propriam, immo et quodammodo formam rei alterius per speciem, cuius est receptiva. Unde in III *De anima* dicit Philosophus /X 758b/ quod anima est quodammodo omnia; et ita patet quod natura a materia denudata habet quod sit cognoscitiva. Et hoc confirmatur per hoc quod Philosophus dicit in II *De /Vb 362rb/ anima* quod plantae non sentiunt propter sui materialitatem; et ibidem subditur quod sensus est receptivus specierum sine materia, et ideo cognoscitivus; et iterum immaterialitas est ratio quod aliquid sit intelligibile. Quare et e converso: ratio erit quod aliquid sit intelligens seu intellectualis naturae, et adhuc materia est principium particulationis, forma vero cognitionis. Sed manifestum est quod primum principium est summe immateriale, ergo erit summe intelligens et naturae cognoscitivae.

Opinio Scoti. Dixerunt vero alii quod ista ratio de immaterialitate procedere non potest, posita enim causa, ponitur effectus. Sed anima intellectiva unitur materiae et individuatur per eam, secundum sic ponentes. Ergo arctabitur et limitabitur et tolletur ab ea virtus cognoscitiva, quamdiu unitur materiae, si ratio illa procedit.

Praeterea, gaudium et tristitia et ceterae passiones, quae voluntati debentur, sunt quaedam abstracta a materia. Sed manifestum est quod nec sunt cognitionis principia, nec etiam cognoscentia. Ergo non est verum quod immaterialitas det alicui quod sit cognoscitivum.

790 Praeterea, si immaterialitas est causa quod natura aliqua sit cognoscens, aut erit causa ratione privationis quam immaterialitas importat, aut ratione illius positivi in quo fundatur. Sed non potest dici primum quia nulla privatio est causa positivi. Nec potest dari secundum quia ipsamet natura intellectualis est illud super quod fundatur privatio, ita quod intellectualitas inest illi naturae in primo modo per se, sicut essentialis differentia; manifestum est autem quod
795 differentia non habet causam nec medium, cum definitio et partes definitionis immediate dicantur de definito. Ergo in nullo intellectu verum est quod immaterialitas sit causa quod natura aliqua sit cognoscens.

Praeterea, eadem est ratio intelligibilis et intellectivi, secundum eos. Sed intelligibile potest esse materiale, quia philosophia naturalis tractat de materia et de rebus materialibus. Ergo non
800 apparet quod immaterialitas sit causa quod aliquid sit naturae cognoscitivae.

Dixerunt ergo isti quod licet a posteriori possit probari quod Deus sit intelligens, quia ex mundi gubernatione, quae attestatur sapientiae gubernantis (nam sapientis est ordinare, ut I *Metaphysicae* dicit Philosophus), a priori tamen probari non potest. Cuius ratio est quia differentiae non potest esse causa genus nec accidens. Unde omnis natura intellectualis creata
805 est per formam suam specificam intellectualem, nec est quaerenda alia causa – sicut nec huius propositionis: ‘homo est homo’ – quare multo fortius infinita intellectualitas inest Deo ex se, non ratione immaterialitatis aut alicuius alterius. /759a/

Opinio Hervaei in *Scripto* defendentis Thomam. Dixerunt quoque alii quod immaterialitas
810 potest accipi vel pro privatione materialitatis proprie dictae vel pro privatione potentialitatis, omnis potentialitas enim est condicio materiae, et idcirco potenziale reputatur materiale. Rursum “immaterialitatem probare intellectualem naturam” potest intelligi vel per modum signi, et sic verum est quod immaterialitas signum est entitatis positivae cui competit habere naturam nobilem et per consequens nobilem operationem, quae est cognoscere; vel potest intelligi quod
815 probet per modum causae, quasi immaterialitas sit causa naturae cognoscitivae, et sic verum non est, nec ad istum intellectum currit opinio prima. Posset igitur ratio sic formari. Quanto aliquid magis est remotum a materialitate sive potentialitate quacumque, quae est condicio materiae, tanto magis habet nobilem operationem, et per consequens intellectivam cognitionem, quae est nobilissima operatio. Sed Deus est remotissimus ab omni materialitate et omni potentialitate.
820 Ergo habet nobilissimum modum essendi et nobilissimam operationem, videlicet intellective cognoscere. Secundum hoc ergo rationes opinionis <secundae> [secundam Vb] contra primam procedunt /Vb 362va/ ex non intellectu ipsius, sicut patet.

Sed hic modus exponendi magis est corruptivus quam defensivus. Prima namque opinio assumit pro ratione arctationem et limitationem, quae fit per materiam; unde dicit quod forma
825 per materiam coarctatur et limitatur, ut nihil habeat nisi tantum se ipsam, et ideo non est cognoscens. Forma vero libera a materia, propter carentiam materiae habet quod non coarctetur nec limitetur, et per consequens obtinet quandam amplitudinem et extensionem. Et secundum hoc non habet tantum se ipsam, sed potest habere quodammodo formas alias per species vel similitudines earum; et per consequens est cognoscitiva. Sed manifestum est quod hoc non est
830 procedere ex nobilitate operationis, ut per modum signi, sed a priori ostendere quare* ista forma arctetur et illa non arctetur, ut una sit cognoscitiva, reliqua vero non. Ergo claret quod ista expositio non currit ad intellectum primae opinionis, immo illa est magis philosophica et secundum verba Philosophi et Commentatoris, ut apparebit infra.

835 **Quid dicendum secundum veritatem. Et primo de rationibus a posteriori quae ponuntur a diversis: utrum probent demonstrative primum principium esse intelligens et cognoscens.** Restat igitur nunc dicere quod videtur sub triplici propositione.

Prima quidem quod rationes quae a variis /X 759b/ assignantur, quibus nituntur a posteriori ostendere Deum esse intelligentem, efficaciter non concludunt. Quidam enim arguunt sic: illud
840 quod est causa totius universi, oportet quod cognoscat in speciali partes ex quibus constituitur universum; sed Deus est huiusmodi; igitur est cognoscitivus. Sed haec ratio non est efficax, quia

supponit unum creditum et a philosophis negatum, videlicet quod Deus sit principium effectivum totius universi et partium ipsius.

Propterea alii probant sic: omne agens praestituens sibi finem agit per intellectum et voluntatem, illa enim quae diriguntur in finem ab alio, utpote motus sagittantis, praeexigunt aliquod agens aliud dirigens in finem; et ideo agens quod praestituit sibi finem et non dirigitur ab alio, necesse est ut illum finem cognoscat. Sed Deus agit propter finem et praestituit illud sibi, alioquin praeexigeret aliquid prius a quo determinaretur et dirigeretur in finem. Ergo necesse est ut cognoscat finem. Sed nec ista ratio efficax est, supponit enim illud quod
850 <probandum est> [prima* Vb].

Propterea alii sic procedunt: si Deus non ageret per intellectum et voluntatem, omnia necessario evenirent; hoc est falsum; igitur Deus intelligens est et volens. Sed et ista <ratio> supponit quod Deus sit agens et efficiens, sicut et ceterae rationes.

Propterea aliqui sic procedunt: quod invenitur in pluribus magis ac magis, secundum quod
855 alicui plus appropinquat, oportet ut in <illo> [illud Vb] maxime inveniatur, sicut patet de calore, qui maxime reperitur in igne, ad quem quanto magis accedunt corpora mixta, tanto calidiora sunt. Sed manifestum est quod quanto aliqua magis accedunt ad Deum, tanto magis cognoscitiva sunt; unde brutum minus cognoscit quam homo, et homo minus quam angelus, et angelus plus omnibus, quia magis accedit ad Deum. Ergo necesse est quod nobilissima cognitio
860 inveniatur in Deo. Sed nec ista ratio procedit nisi supposito quod intelligere sit perfectionis; non enim sequitur quod sol sit maxime calidus formaliter, quamvis omnia calida accedant ad solem, qui est calidus virtualiter; et similiter dicitur quod Deus est intelligens virtualiter et eminenter, non quod sit formaliter cog-/Vb 362vb/-noscens.

Propterea alii sic procedunt: omnis perfectio simpliciter est in Deo; cognoscere
865 intellectualiter est perfectio simpliciter; igitur est in Deo. Haec autem ratio magis appropinquat, dum tamen declaretur quod intelligere esset perfectio simpliciter.

Quod intelligere sive cognoscere immaterialiter sit perfectio simpliciter, et per consequens sit in Deo. Secunda ergo propositio est quod huiusmodi cognoscere sit perfectio simpliciter et

870 per consequens sit in Deo. Hoc autem potest multipliciter declarari. /X 760a/

Primo quidem ex voluptate seu delectatione, et est via Philosophi, XII *Metaphysicae*; omnis enim res existens delectabiliter et voluptuose habet esse nobiliori modo quam si existat absque experientia delectationis et boni. Unde VII *Ethicorum* dicit Philosophus quod signum est de [de : Bo f. 232va : om. Vb]; delectatione quod sit quid optimum, quia omnia, et omnes bestiae et
875 homines, prosequuntur eam; fama autem non omnino perditur quam populi multi famant. Et ibidem dicit quod omnes existimant vitam felicem delectabilem esse et implicant delectationem in felicitate. Et I *Ethicorum* allegat super scriptionem positam in ara cuiusdam Dei, in qua conscribatur quod delectabilissimum est quo quis optat frui. Sed manifestum est quod voluptas et delectatio praesupponunt comprehensionem et cognitionem, dicit enim
880 Commentator XII *Metaphysicae*, commento 38, quod voluptas sequitur comprehensionem, sicut verbera corpus. Et ibidem ait quod comprehensio est causa voluptatis, quia vigilia et sensus et intellectus sunt in nobis voluptuosi. Ergo per necessitatem comprehensio et cognoscere sunt melius in unoquoque existente quam sua opposita, et per consequens sunt perfectiones simpliciter. Ex quo enim delectari est bonum summum, unde bonum et delectabile idem sunt,
885 manifestum est quod posse delectari melius est quam non posse delectari.

Secundo vero ex suo opposito, videlicet ex ignorare, et est ratio Philosophi in eodem XII, illud enim est perfectio simpliciter cuius oppositum est imperfectio in unoquoque. Sed concipere aliquid existere in tenebris ignorantiae est ipsum concipere sub ignobili dispositione. Unde Commentator, XII *Metaphysicae*, commento 50 – exponens illud Philosophi quaerentis
890 quod si Deus nihil intelligit, quid est illud nobile quod est ei? Non enim est ei, nisi sicut dormienti – dicit quod, si fuerit in dispositione in qua non utatur scientia, erit quasi dormiens, et non inveniatur in eo dispositio nobilis. Et propter hoc antiqui posuerunt tenebras in coordinatione mali, lucem vero in coordinatione boni, sicut Commentator dicit III *Physicorum*, commento 13. Ex quo patet quod imaginari esse in tenebris ignorantiae existentem, nec

895 potentem aliquid comprehendere, est ipsam* concipere sub magna imperfectione; ergo per oppositum comprehendere et cognoscere est perfectio simpliciter in unoquoque.

Tertio quoque patet idem ex ratione vitae et entitatis experimentalis, et est ratio Philosophi in eodem XII. Manifestum est enim quod habere entitatem vividam et experimentalem nobilius est quam habere entitatem quae non experiatur se ipsam. Unde vita etiam, metaphoricè* alicui
900 attributa, sonat in quandam perfectionem, dicimus enim fontem vivum vel aquam vivam vel vivum lapidem, volentes denotare perfectionem. Et hinc est quod viventia non viventibus iure praeponimus, secundum Augustinum, XV *De trinitate*, capitulo 4. Sed vivere et experiri non dicuntur proprie nisi de cognitione, sicut Commentator dicit, /Vb 363ra/ XII *Metaphysicae*, commento 38, quod hoc nomen ‘vita’ /X 760b/ non dicitur nisi de comprehensione. Ergo
905 manifeste patet quod comprehendere et intelligere sunt perfectiones simpliciter.

Quarto autem idem apparet a priori. Nullum enim esse solitarium est aequè nobile sicut esse quasi multiplicatum. Unde I *Ethicorum* dicit Philosophus quod bonum commune est melius et divinius* quam bonum unius. Sed res quae se ipsam cognoscit et alia est unum quidem realiter, multiplex autem intentionaliter, in quantum sua realitas est sibi praesens in esse intentionali, et
910 omnes res quas comprehendit sunt sibi praesentes. Res autem non comprehensiva est solitarium quid, quia nec est sibi ipsi praesens, nec est alia sub modo intentionali. Ergo manifestum est quod comprehendere est perfectionis simpliciter in unoquoque. Sic igitur Deus habet esse experimentale comprehensivum et vividum, ita quod ipsemet apparet sibi, et similiter omnis res, ut sit omnia eminenter. Est tamen sciendum quod apparere modo materiali, videlicet sub
915 oppositione aut linea intermedia aut rectitudine, quo modo accidit in sensitiva cognitione, est imperfectionis; apparere autem simpliciter abstrahendo ab omnibus appenditiis quantitatis est perfectionis simpliciter, et istud est intelligere, quare istud competit Deo, immo maxime congruit sibi. Et ideo Philosophus deducit Empedoclem ad oppositum huius, tamquam ad inconveniens manifestum, dicens III *Metaphysicae* quod contingit ex sermone illius ut Deus, qui
920 est perfectus in forma, sit minoris scientiae quam alius; ubi dicit Commentator, commento 15, quod contingit <ex sermone> Empedocli quod Deus sit minoris scientiae omnibus entibus.

Quid tenendum de immaterialitate: an sit causa quod natura aliqua sit cognitiva, ut dicit prima opinio, vel non sit causa, ut dicit secunda. Tertia vero propositio est quod
925 immaterialitatem esse causam quod aliquid sit naturae cognitivae est quidem verum aliquo modo et aliquo modo non.

Quod enim aliquo modo verum sit, videtur ex modo loquendi Philosophi superius inducto, et iterum ex verbis Commentatoris, III *De anima*, commento 18, ait enim quod causa propter quam ista materia est distinguens et cognoscens – et loquitur de intellectu possibili – prima autem
930 materia nec cognoscens nec distinguens, causa, inquam, est quia prima materia recipit formas individuales et istas, illa autem recipit formas universales. Et sequitur quod necesse est si materia, quae dicitur intellectus, recipiat formas, alio modo quam istae materiae; quarum conclusio a materia est terminatio materiae primae in eis, necesse est, inquam, quod non sit de genere materialium, in quibus forma est inclusa nec ipsa sit prima materia. /X 761a/

935 Ad cuius evidentiam consideranda sunt duo.

Primum quidem quod [im]materialitas accipi potest dupliciter, quia vel pro ente in potentia quod est pars compositi, vel pro corporeitate sive trina dimensione. Appellatur quidem quantitas corporalis materialitas, quia consequitur primam materiam, et est accidens ingenerabile et incorruptibile, sicut prima materia, et proprie proprium eius, sicut risibilitas hominis. Unde inest
940 composito per materiam, sicut Commentator deducit in pluribus locis, prout apparuit in tertio tractatu *De principiis physicis*, cum ageretur de dimensionibus interminatis, et apparebit amplius in secundo.

Secundum vero est quod causam esse alicuius proprietatis in subiecto potest intelligi vel per modum medii concludentis, sicut causa quod isosceles habeat tres est triangulus in communi,
945 cui primo debetur habere tres tamquam subiecto adaequato; vel potest intelligi per modum principii realiter causativi, sicut albedo est causa quod superficies formaliter sit alba. Secundum hoc ergo /Vb 363rb/ immaterialitas, accepta pro spiritualitate quae opponitur corporeitati de qua

dictum est quod est proprietas materiae, non potest esse causa quod aliquid sit cognitivae naturae, accipiendo causalitatem realem, sed sumendo causalitatem secundum intellectum per
 950 modum medii illativi. Unumquodque enim tanto videtur participare altiolem gradum cognitionis, quanto spiritualius est. Unde III *Super Genesim*, capitulo 7, dicit Augustinus quod quanto quicquid subtilius est in natura corporali, tanto vicinius est naturae spirituali, ac per hoc, quoniam corporis sentire non est, sed animae per corpus, anima tamen, cui sentiendi vis inest, cum corporea non sit, per subtilius corpus agitat vigorem sentiendi. Et Commentator ait in
 955 libello *De sensu et sensato* quod ideo sensus non dicitur intentiones sensibilibus comprehendere nisi abstractas a materia; quia non recipit eas secundum existentiam corporalem, sed spiritualem. Ex quibus apparet quod corporeitas et quantitas opponuntur operationi cognitivae et comprehensivae.

Potest autem hoc declarari ex parte iudicii, et ex parte formae sive similitudinis secundum
 960 quam fit iudicium.

Ex parte quidem iudicii, quoniam quantitatis est claudere rem et terminare per lineas et superficies, ut Commentator dicit, VII *Metaphysicae*, commento 3. Ait enim quod substantia terminata a lineis et superficiebus est corpus. Individua namque substantiae sunt terminata, quia sunt corpora existentia per se; actus vero cognitivus sive iudicium non est aliquid conclusum
 965 infra superficiem, cum extendatur intentionaliter multum distanter ad extra, sicut Augustinus dicit, XIV *De trinitate*, capitulo 6. Ait enim quod ipse oculus est loco suo fixus in corpore, aspectus tamen eius in ea, quae extra sunt tenditur et usque ad sidera extenditur. Sic igitur cum iudicium non claudatur superficie nec determinetur ad situm illius in quo est, immo intentionaliter extendatur ad ea quae sunt in distantissimo **/X 761b/** situ, manifeste patet quod
 970 est operatio aequaliter abstrahens a condicionibus quantitatis.

Secundo vero patet idem ex parte speciei vel formae. De ratione enim quantitatis est quod quantitati alteri commensuretur et repugnat maiori recipi in minori. Manifestum est autem quod maxima corpora comprehenduntur per pupillam, nec melius videt qui maiorem habet pupillam, sed potius e contrario accidit quandoque. Et hanc rationem ponit Commentator in tractatu *De*
 975 *sensu et sensato*. Ait enim quod sermo dicentium formas sensibilibus imprimi impressione corporali, destruitur per hoc quod maxima corpora comprehenduntur a visu per pupillam; et licet sit adeo parva, comprehendit tamen medietatem sphaerae mundi, et hoc est signum quod non existunt colores in ea secundum extensionem corporalem, sed spiritualem.

Ad propositum ergo posset ratio sic formari. Operatio cognitiva, cum sit quodammodo
 980 incorporea et abstrahens a <condicionibus> [legibus Vb] quantitatis, tanto magis competit entibus, quanto magis sunt a materia elongata, ratione cuius trina dimensio et corporea quantitas dicitur inesse. Sed formae illae, quae sunt animae, magis elongantur quam formae elementares, quae immediate uniuntur primae materiae, et quam formae mixtorum, quae etiam immediate uniuntur, et quam formae carnis et ossis corporum aliorum*, quae etiam immediate uniuntur.
 985 Animae enim omnes sunt additae formis mixtorum, ut Commentator dicit, VII *Metaphysicae*, commento 32, et sunt formae in substantia in actu existentes et non in prima materia immediate, ut Commentator dicit in V *Metaphysicae*, commento 15. Ergo animabus competit operatio cognitiva. Ulterius autem animae intellectivae, quae intantum a corporeitate dicuntur elongari quod nec per se nec per accidens extenduntur, **/Vb 363va/** habebunt altiolem gradum
 990 cognitionis. Ulterius vero substantiae simpliciter abstractae, quae nec extenduntur in se nec extenso uniuntur, erunt adhuc <altioris> [ulterioris Vb] cognitionis. Quare Deus, qui est abstractissimus et elongatissimus a materia corporali, erit in altiori gradu cognitionis. Haec igitur deductio dicitur dare causam, non quidem realiter, immo competit cuilibet naturae cognitivae ex forma sua operatio talis, sed dat causam secundum modum intelligendi. Sicut
 995 enim ab albedine et nigredine et ceteris coloribus abstrahitur unus communis conceptus coloris, et dicitur quod color in quantum color est visibilis et dicitur de albedine quod est visibilis quia color, et tamen albedo est per se visibilis et per suam realitatem, nec aliquid reale est sibi causa quod sit visibilis, sic omnes naturae cognitivae se ipsis quidem sunt cognitivae realiter. Abstrahitur tamen ab ipsis unus conceptus, cui attribuitur adaequate esse ens* cognitivum et
 1000 illud est ens aequaliter elongatum a materia corporali. Talis autem conceptus communis est Deo

et omni naturae cognitivae, quia non dicit in recto rationem aliquam determinatam, sed tantum conceptum entis cum negatione aliquali corpulentae materiae. Unde dicitur quod immaterialia sunt /X 762a/ cognoscitiva, et est propositio Philosophi et utique vera. Impossibile est enim quod detur substantia immaterialis sive spiritualis quae non cognoscat. Tum quia nobilior est in
 1005 essendo quam animalia quae cognoscunt; non esset autem nobilior nisi cognosceret et esset quid vivum. Tum quia operatio debet proportionari substantiae; cognoscere vero et appetere sunt operationes spirituales aliquo modo, sic quod cognoscere et appetere sensitive sunt incorporeae operationes aequaliter et quoad quasdam condiciones, intellective vero apprehendere et appetere sunt simpliciter spirituales operationes; aut igitur substantia incorporea, si ponatur, erit expers
 1010 omnis operationis, quod esse non potest, aut habebit operationem sibi debitam et proportionalem, scilicet incorpoream; non sunt autem aliae tales, nisi intelligere et appetere, unde patet quod talis substantia habebit operationes huiusmodi.

Et si dicatur quod forsitan sunt aliae spirituales operationes, non valet quidem quia nulla talis est nobis aperta vel nota, et ideo sic fingere est sermo imaginabilis et dictus sine ratione, sicut
 1015 arguit Commentator, XII *Metaphysicae*, commento 43, contra Avicennam.

Non valent ergo motiva primae opinionis. Cum enim dicitur quod formae coarctatio fit per materiam, non est verum, quia omnis forma creata ex hoc quod cadit a primo principio, arctata est et finita, nec est realiter amplitudinem aut extensionem habens, nisi intentionaliter tantum, quantum ad formas cognitivas; quam quidem amplitudinem non impedit materia in quantum
 1020 huiusmodi, sed quantitas sive trina dimensio, quae est proprietas materiae, aequaliter impedit hoc, quia improporionalis est intentionalis latitudini et extensioni, et e contrario, quanto aliquid elongatur a trina dimensione, tanto proportionalius fit ad huiusmodi intentionalem latitudinem et extensionem.

Quod vero additur de anima, quod est quodammodo omnia et quod plantae non sentiunt propter sui materialitatem, intelligendum est de corporeitate. Anima enim sensitiva magis distat et elongatur a quantitate quam vegetativa, perficit enim non immediate primam materiam, sed
 1025 mediantibus actualitatibus et formis mediis inter actum et potentiam, ut dicitur in secundo.

Quod vero additur de sensu quod est susceptivus specierum sine materia, intelligendum est quod species receptae in sensu aequaliter abstrahunt a condicionibus quantitativis, tum quia /Vb
 1030 363vb/ ducunt sensum extra se obiective; tum quia non commensurantur obiective, immo species minima repraesentat maximum corpus; tum quia non habent realem contrarietatem, sicut formae sensatae; tum quia non sunt perfectiores ex hoc quod maiores, alioquin oculus magnus melius videret quam parvus. Unde licet species in sensibus quantae sint et extensae, habent nihilominus condiciones aliquas oppositas quantitati, ut patet.

Quod vero additur de intelligibili, quod scilicet /X 762b/ immaterialitas intelligibilitatem impediat, dicendum quod non impedit si referatur ad cognitum, quia materialia et corporalia intelligi possunt, cum contineantur sub ente. Sed si referatur ad modum cognoscendi, verum est quod nihil intelligitur nisi quatenus est apparens simpliciter et abstracte absque hoc quod linea
 1035 media intentionalis et imaginaria interveniat, quod tamen necesse est inter sensatum et sensum poni, sive comprehendatur sensu exteriori sive cogitetur aut phantasietur vel cognoscatur aliquo sensu interiori.

Non valent motiva secundae opinionis. Primum siquidem non, nam anima intellectiva est formaliter inextensa et elongata a condicionibus quantitatis; propter quod cognoscere et appetere sunt operationes sibi proportionatae.

Non valet vero secundum; tum quia gaudium et tristitia dicuntur quodammodo ad cognitionem pertinere, in quantum appetitus praesupponit cognitionem; tum quia non omne abstractum a quantitate habet cognoscere, sed solum ens subsistens et completum.

Non valet etiam tertium. Probat enim quod immaterialitas non sit causa realiter quod alicui naturae intellectualitas insit, sed quin possit esse medium quodammodo a priori, eo modo quo
 1040 conceptus universalis dicitur mediare inter passionem sibi adaequatam et res particulares, quibus illa passio non aequatur. Non probat, quemadmodum enim* congrue diceretur quod triangulus est causa isosceli quod habeat tres, et color albedini quod videatur, non quidem causa realis, sed

secundum rationem, pro eo quod est medium probativum, sic in proposito substantia vel ens subsistens a corporeitate elongatum dicitur causa quod aliquid sit cognitivum.

1055 Et quod additur de differentia essentiali, quod non potest demonstrari, sicut nec quod quid est, ut patet II *Posteriorum*, dicendum quod intellectualitas infertur hic ex proportione quae est inter ens incorporeum et operationem cognitivam. Unde si intellectualitas referatur ad naturam, tunc probatur ex operatione et quasi a posteriori; si vero notet aptitudinem ad oppositionem, sicut risibile vel disciplinabile, sic non est differentia essentialis, sed proprietas quaedam, et sic
1060 probatur quasi a priori et universaliori quod ista natura vel illa sit intellectualis ex hoc quod est a quantitate et materia corporali entitative elongata. Omni namque entitati debetur aliqua operatio sibi proportionalis, sed enti incorporeo aut a quantitate et materia corporali aliquiditer discedenti, non reperitur aliqua proportionalis operatio nisi cognoscere et appetere. Ista enim
1065 operationes habent modum non quantum aliquiditer, sicut patet. Ergo tali enti debentur istae operationes, quare enti simpliciter incorporeo debetur cognoscere quod est simpliciter incorporeum et abstractum, et ita intelligere et velle. /X 763a/

Non valet autem ultimum quia materiale et quantum, si debeat intelligi, oportet quod immaterialiter cognoscatur, nam intellectus modo /Vb 364ra/ spiritali, nec lineari seu quanto attingit corpora et lineas et omne quantum.

1070 Et hic finitur articulus secundus.

Articulus Tertius

Quid de pertinentibus ad intellectum poni debet in Deo, et primo quod non ratio intellectus potentiae aut ratio habitus aut ratio medii, sed solum intelligere subsistens omnino inelicitum, et re et ratione, contra opinionem Gandavi in *Summa*, articulo 36 et 38.
1075 Circa tertium vero considerandum est quod notitia eorum quae spectant ad intelligere divinum poterit apparere ex quadruplici inquisitione et unica illatione.

Prima quidem inquisitio est an ratio intellectivae potentiae sit in Deo vel ratio habitus intellectualis, utpote sapientiae vel scientiae, vel ratio alicuius medii cognitivi inter potentiam et
1080 ipsum intelligere mediantis, vel sit in eo sola ratio actus puri ita quod sit intelligere subsistens secundum rem et rationem, omnino inelicitum et irresolubile in rationem intellectionis actualis et cuiuscumque praevii, sive habitus sive medii sive potentiae cognitivae.

Dixerunt enim aliqui quod licet Deus realiter sit actus purus et per consequens sit in eo realiter idem intellectus, intelligere, et intellectum, nihilominus differunt secundum
1085 considerationem. Unde prout consideratur sua essentia ut immunis a materia sic est intelligens; sed prout consideratur secundum quod intellectus accipit eam sine materia, sic est intellectum; sed prout consideratur ipse intellectus ut non deesset intelligenti, sed est in se ipso quodammodo, sic est intelligentia vel scientia, quia scientia nihil aliud est quam impressio vel coniunctio sciti ad scientem.

Dixerunt etiam alii quod intelligere essenziale prout est in Patre, producit quodammodo
1090 secundum rationem a memoria, quae non est aliud quam intellectus habens obiectum intelligibile sibi praesens. Ex quo patet quod posuerunt in Deo intellectum et obiectum intelligibile et intellectionem, distincta quidem formaliter quamvis transeant in identitatem realem. Nec propter hoc minus dicitur Deus intelligens quia est intelligere realiter quam si
1095 reciperet realiter intellectionem, sicut patet quod corpus si non reciperet animam, sed transiret anima in identitatem cum corpore, non minus diceretur quod corpus esset animatum; et similiter idem est de albedine respectu superficiei.

Dixerunt etiam aliqui quod in Deo est ratio scientiae et sapientiae, non quidem generis quod est qualitas, pro eo quod imperfectionem importat, sed ratio speciei quae dicit perfectionem.

1100 Dixerunt etiam quod ideae sunt rationes cognoscendi mediantes inter potentiam et actum secundum nostrum modum intelligendi*.

Haec autem omnia a vero deviant quia nullam rationem debet intellectus noster attribueri Deo quae sonet imperfectionem, non est enim solum perfectissimum ens reale, immo perfectissimum intelligibile /X 763b/ et perfectissimo modo, est enim id quo maius excogitari
1105 non potest, nec re nec ratione. Sed ratio intellectus imperfecta est, cum sit potentialis, similiter

et ratio scientiae et sapientiae habitualis, cum mediet inter actum et potentiam. Ergo non debet resolvi divinum intelligere in haec tria secundum rationem, scilicet intellectum, habitum, et actum, immo est purum intelligere absque intellectu.

1110 Praeterea, nulla qualitas creata est magis pure intelligere quam sit Deus, alioquin esset perfectio simpliciter aliqua intimior creaturae alicui quam divinae essentiae, quod est omnino impossibile. Sed illa qualitas quae dicitur intellectio actualis ita est pure intelligere quod est irresolubilis in tres rationes, scilicet in rationem intellectus, habitus, et actus. Ergo multo minus potest Deus in haec tria resolvi secundum rationem. Unde sicut illa qualitas, si poneretur subsistens, esset purum intelligere sine intellectu, sic concipi oportet de divino intelligere
1115 subsistente.

Praeterea, intellectus non potest attribuere ali-/Vb 364rb/-cui rationi sui oppositi sine falsitate, non enim potest albedinem resolvere in rationem nigredinis et albedinis vel in rationem congregativi et disgregativi. Sed actus purus et ratio potentiae opponuntur. Ergo impossibile est quod intellectus noster resolvat divinum intelligere, quod est realiter actus purus, in rationem
1120 intellectus potentiae et rationem actus intelligendi.

Praeterea, non minus repugnat Deo quod ponatur in eo ratio potentiae intellectivae quam ratio materiae, quia intellectus est materia in genere intelligibilium, nec aliquam naturam habet in actu nisi quod tantum possibilis est vocatus, ut Philosophus dicit in III *De anima* et Commentator ibidem, commento 18. Sed intantum est Deus actus purus quod intellectus non
1125 potest sine falsitate considerare in eo rationem materiae. Ergo pari ratione intantum est intelligere purum quod non potest considerare in eo rationem intellectus potentiae.

Praeterea, si intelligere divinum esset aliquid elicited secundum rationem ab intellectu et obiecto, differentibus ratione, sequeretur quod esset verbum secundum rationem, saltem secundum ponentes quod intellectio producta sit verbum. Sed Augustinus negat, XV *De trinitate*, capitulo 17, quod in divinis sit Verbum Dei nisi Filius; et Anselmus, *Monologion* 62, dicit quod non est in divinis nisi unum solum Verbum. Ergo in divinis non est intellectus
1130 potentia nec intelligere elicited, sed subsistens.

Est ergo considerandum quod, sicut si intelligere rosae quod est in mente nostra esset aliquid extra subsistens absque omni subiecto, non posset resolvi in intellectum* potentiam, nec in
1135 habitum, nec in aliquid quod esset medium cognoscendi, sed esset purum intelligere omnino inelicited et subsistens, sic Deus est quoddam intelligere subsistens omnium rerum, et sic concipi debet sine ratione intelligendi et absque intellectiva potentia et ratione habitus cuiuscumque. Unde cum reperitur in Scriptura fieri mentio de sapientia vel scientia Dei, debet referri ad actum purum qui est sapere vel scire. Nec est verum quod sit in Deo ratio specifica
1140 scientiae sine ratione /X 764a/ generis, quod est qualitas, impossibile est enim rationem speciei a ratione generis separari, alioquin locus a genere ad speciem non teneret destructive; unde sicut in Deo non est qualitas, sic nec sapientia aut scientia est in eo secundum quod sunt habitus, sed prout exprimunt actus.

1145 **Quod* intellectualitas prout importat specificam differentiam intellectualis naturae, non* est* etiam in Deo, contra* id quod dicunt* Scotus et Thomas et alii plerique.** Secunda vero inquisitio est an intellectualitas sit attributum in divinis aut differentia intrinseca inclusa in essentia rei.

Dixerunt quidem* aliqui quod non transfertur ad divina prout dat esse sed ut dat operari, et
1150 per consequens dicit secundam perfectionem. Sed omne tale est attributum. Ergo intellectualitas est attributum in Deo.

Dixerunt vero alii quod intellectualitas non est attributum, tum quia aequae intimum est Deo quod sit ens intellectuale, sicut homini vel angelo, in istis autem intellectualitas est ratio intrinseca et essentialis; tum quia intellectualitas vitam dicit, vita autem ad essentiam pertinet,
1155 quia vivere viventibus est esse. Dixerunt tamen isti quod intelligentem esse in actu aut potentem esse ad intelligendum dicunt attributa in Deo quia actus perficit in esse secundo et potentia in ordine ad actum.

Haec tamen non continent veritatem, procedunt enim ex imaginatione superius reprobata, scilicet quod in Deo sit intellectus potentia et intelligere actus et natura intellectualis, sic quod
 1160 secundum nostrum modum intelligendi natura intellectualis sit in eo per modum actus primi et intellecti-**Vb 364va**-va potentia seu intelligere per modum perfectionis secundae. Hoc autem falsum est, quia non debet in eo aliqua ratio concipi nisi intelligere purum, non enim habet se
 1165 essentia divina ad intelligere tamquam ad aliquid secundum rationem receptam in ea aut elicitedum ab ea. Sed deitas est quoddam intelligere, nec est aliquid aliud de ratione intellectualitatis in Deo nisi intelligere purum. Unde patet quod non se habent secundum
 rationem intellectualitas, potens intelligere, et actu intelligens in Deo sicut se habent secundum rem in angelo vel homine – non est enim Deus potens intelligere, sed pure intelligens absque potentia, nec est in eo alia ratio intellectualitatis nisi ratio purae actualitatis vel actualis intellectionis.

1170 Et si quaeratur utrum intelligere sit attributum, dicendum quod si intelligatur attributum per modum perfectionis secundae, quasi in Deo aliqua ratio sit substrata quam exprimat nomen essentiae, cui secundum rationem adveniat ratio intellectionis, nullo modo intelligere est aliquod attributum, sed eo modo quo dicitur in inquisitione sequenti. **/X 764b/**

1175 **Quod intelligere non debet concipi circa Deum per modum cuiusdam rationis formalis additae ad essentiam secundum modum intelligendi, sicut plerique imaginantur.** Tertia quoque inquisitio est an intelligere ad id quod concipitur per modum deitatis et essentiae in divinis addat aliquam rationem formalem distinctam, vel ex natura rei vel secundum modum considerandi.

1180 Dixerunt enim aliqui quod oportet concipere talem rationem addi ad rationem deitatis. Hoc tamen impossibile est quia nulla creatura est magis formaliter intellectio quam divina essentia. Sed aliqua qualitas existens in creatura est sic formaliter intelligere, quod intellectio nullam rationem addit ad ipsam. Ergo deitas sic est formaliter intelligere quod non addit ad eam ipsum intelligere aliquam rationem. Et confirmatur quia creatura illa magis intime et formaliter se
 1185 haberet ad perfectionem simpliciter quam se habeat deitas.

Praeterea, deitas sub ratione deitatis est finis ultimus. Sed si non esset formaliter intelligere, nulla penitus addita ratione, non haberet formaliter rationem ultimi finis, quia bonum ultimum et beatitudo* divina consistit formaliter in intellectione sui ipsius; et ita ratio intellectionis esset perfectior et ultimior ratione deitatis tamquam ratio beatifica, quod omnino absonum est. Ergo
 1190 non potest dici quod intelligere addat rationem ad deitatem.

Et si dicatur quod ratio deitatis est beatifica obiective, Deus enim per suum intelligere beatificatur in ratione deitatis obiective apprehensa, et per consequens ratio deitatis est ultima et finalis* et nobilior quam ratio intellectionis, sicut et in nobis obiectum beatificum habet rationem ultimi finis respectu beatitudinis formalis – non valet quidem quia ratio deitatis et est
 1195 illa quae quasi perficitur formaliter per intelligere tamquam per formalem beatitudinem, et per consequens est ignobilior, et est illa quae perficit obiective tamquam beatitudo, et per consequens est nobilior. Et sic si ratio deitatis est alia a ratione intellectionis, sequitur quod et deitas erit nobilior intellectione et intellectio nobilior deitate, et ita erit idem nobilior se. Et rursus si ratio deitatis esset beatifica obiective respectu actus distincti a se secundum rationem,
 1200 sequeretur quod excluso actu adhuc Deus esset in ultimo statu suo; haberent enim nobilissimam rationem, et per consequens, cum beatitudo sit status omnium bonorum aggregatione perfectus, secundum Boethium, erit Deus sine intellectione beatus, quod est omnino absonum.

Praeterea, omnis ratio vivida formaliter nobilior **/Vb 364vb/** est ratione qualibet non vitali. Sed intelligere est quaedam ratio quae est formaliter vita, quia vita per prius dicitur de
 1205 comprehensione, secundum Commentatorem; si autem deitas sit alia ratio ab intelligere, non erit formaliter deitas ratio vivifica seu vita. Igitur id quod prius. **/X 765a/**

Praeterea, aut ratio deitatis est formaliter vivifica, et per consequens erit intelligere, cum non sit in Deo alia vita quam intellectualis nec de intellectualitate aliquid aliud sit in eo quam purum intelligere; aut non erit formaliter vivifica, sed non potest hoc dari, quia tunc Deus sub ratione
 1210 qua Deus non esset formaliter vivus, non enim esset vita per rationem deitatis, quod omnino

absonum est. Ergo necesse est dari primum, scilicet quod intelligere non est alia ratio a ratione deitatis.

Praeterea, si deitas conciperetur per modum cuiusdam substracti omnibus perfectionibus simpliciter, sequeretur quod a nobis conciperetur per modum cuiusdam perfectibilis. Intellectio enim et sua formalis ratio perficit omne illud cui attribuitur per modum circumstantis, ut patet per Philosophum, XII *Metaphysicae*; et Commentator, ibidem, commento 50, dicit quod intellectus est perfectio intelligentis. Sed rationem deitatis concipi per modum perfectibilis rationis est omnino absonum et absurdum, non esset enim ratio summa. Igitur id quod prius.

1220 **Quod intelligere ad rationem deitatis nihil addat in recto, nec reale nec rationis, sed certum connotatum, scilicet praesentialitatem rei in esse apparenti.** Quarta autem inquisitio est an saltem intelligere aliquid addat ad deitatem, et dicendum quod licet formaliter et in recto non addat rem nec rationem absolutam vel relativam, immo sit id ipsum formaliter quod deitas, nullo addito intrinsece, extrinsece tamen et per modum connotati addit apparentiam seu aliquid
1225 praesens esse deitati per modum apparentis; est enim deitas intellectio in quantum est id quo nullo addito, nec re nec ratione, res sibi apparent.

Huic tamen videntur multa obviare, et primo quia dicitur quod connotationes tales distinguuntur a relationibus et respectibus saltem rationis. Hoc enim videtur impossibile et nihil dictu, quia omne quod est aliquid et non nihil vel est absolutum vel relativum, et si relativum,
1230 vel reale vel rationis. Sed connotationes huiusmodi non sunt nihil, alias addere connotationes esset addere nihil et loqui de ipsis esset loqui de nihilo. Ergo necesse est quod sint aliquid absolutum, quod dici non potest, aut quod sint relationes reales, vel saltem relationes rationis.

Praeterea, cui competit definitio, et definitum. Sed definitio relationis, quae consistit in esse ad aliud, competit connotationibus, quod enim connotat aliquid aliud connotat. Ergo
1235 connotationes huiusmodi erunt relationes.

Praeterea, nomina casus obliqui habitudinem videntur significare, casus enim dativus et genitivus significant habitudines. Sed talia connotata exprimuntur in obliquo. Igitur id quod prius.

Praeterea, connotans et connotatum aut, ultra id quod absolute important, exprimunt
1240 connexionem aliquam existentem inter illa per modum medii et intervalli connectentis, aut exprimunt nullam. Sed non potest dari quod nullam, /X 765b/ quia tunc non magis unum connotaret reliquum quam econverso, nec magis aliqua duo se connotarent quam quaecumque alia absoluta. Igitur necesse est quod sit aliqua connexio et habitudo inter illa et haec, vel realis vel saltem secundum rationem.

1245 Praeterea, connotare additum absoluto vel etiam connotari aut exprimunt esse absolutum connotatum /Vb 365ra/ [absolutum *add.* Vb] vel relativum. Non potest dici quod absolutum, cum indigeant termino; ergo necesse est quod conceptum relativum. Figmentum ergo videtur ponere connotationes huiusmodi quasi aliquid aliud a relationibus, saltem a relationibus rationis.

Secundo vero videtur irrationabile quod dicitur de deitate: quod habet rationem intellectionis,
1250 in quantum est id quo res sibi apparent, nullo addito absoluto, vel relativo reali* vel rationis, sed solum certo connotato. Illud enim addit intelligere ad deitatem quod exprimit ista oratio, scilicet “esse illud quo aliquid apparet”. Sed manifestum est quod “esse id quo” est quid relativum; unde concipere aliquid ut quo, est ipsum concipere modo relativo. Ergo intelligere addit ad deitatem aliquid relativum.

1255 Praeterea, esse quo aliquid apparet videtur importare habitudinem principii productivi. Sed habitudo talis ad actionem pertinet. Ergo intelligere addit ad deitatem conceptum pertinentem ad genus actionis.

Praeterea, deitas non ex alio habet quod res omnes exhibeat praesentes in esse apparenti nisi quia est similitudo eminentis et exemplar omnium rerum. Sicut enim diminuta similitudo in
1260 intellectu creato dicitur intellectio quia facit rem illam cuius similitudo est apparere, sic deitas dicitur intellectio in quantum est similitudo eminentis, ad quam sequitur apparentia praesentialis omnium rerum. Sed esse similitudinem eminentem addit conceptum alium a deitate, vel absolutum vel relativum. Ergo intelligere addit ad deitatem aliquid ultra certum connotatum.

Praeterea, Deus dicitur formaliter beatus per suum intelligere. Sed non est beatus
1265 connotative. Ergo intelligere in Deo non dicitur connotative.

Praeterea, Deus vivit formaliter per intelligere. Sed non vivit connotative. Ergo intelligere
non addit ad deitatem tantummodo connotare.

Praeterea, omnes concedunt quod intelligere est attributum in Deo quasi aliquid quod
attribuitur deitati. Sed non potest dici quod res connotata attribuatur Deo, cum omne attributum
1270 sit aliquid intrinsecum et perfectio simpliciter. Ergo ultra connotatum addit ad deitatem
intellectio rationem aliquam ut videtur.

Sed his non obstantibus, dicendum est id quod prius. Et pro primo quidem considerandum
est quod aliquid absolutum et de alio genere quam de praedicamento relationis, ex sua formali
ratione aliquando intellectum ducit ad alterum et cogit cointelligere alterum, sicut patet quod
1275 caro in quantum caro ducit intellectum ad aliquid cuius caro sit; et similiter manus in quantum
manus. Talia igitur absoluta dicuntur connotantia absque hoc quod interveniat relatio media
inter absolutum et connotatum, quod **/X 766a/** quidem patet.

Tum quia talis ratio absoluta non concipitur per modum fundamenti alicuius habitudinis;
unde non dicitur ad aliud ut fundamentum relationis, sed magis per propriam rationem,
1280 humanitas enim ex hoc quod est humanitas est humanitas alterius, et caro in eo quod caro est
alterius. Non sic autem de his quae dicuntur alterius per modum fundamenti, album enim, licet
sit simile alteri albo in eo quod album, non tamen vere dicitur quod album sit alterius album.
Nunc autem vere dicitur quod caro est alterius caro et humanitas alterius humanitas; unde
concluditur quod non solum materialiter et per modum fundamenti sunt alterius, immo
1285 formaliter et secundum propriam rationem.

Tum etiam quia Philosophus expresse dicit quod id quod ad genus subiective pertinet, dicitur
ad aliud sicut manus et pes; nec potest dici quod fundamentaliter intelligatur ut sit sensus quod
pes est alterius pars, quia non solum dicitur alterius pars, immo alterius pes, et similiter caro
alterius caro. Quod tamen non competit alicui fundamento, denarius enim, licet sit duplus ad
1290 quinarium, non tamen est **/Vb 365rb/** denarius ad quinarium, nec conceditur quod quaternarius
sit binarii quaternarius, quamvis sit duplum eius.

Tum quia sub illa ratione, manus et pes et caro et similia connotant terminum sub qua ratione
terminus connotatur ab eis, sic autem est quod terminus denominatur ab eis secundum rationem
quiditativam eorum; nam manus denominat manuum et caput capitatum et ala alatum et remus
1295 navem sive remitam rem, ut Philosophus dicit in *Praedicamentis*; et quamvis videatur ista
ponere in genere relationis, considerata definitione Platonis, nihilominus excludit ista a relatione
per definitionem propriam quam assignat. Sic igitur patet differentia inter <conceptus>
connotativos et relativos, quia connotativi includunt rationem absolutam cum termino, sine
habitudine media connectente, quia ipsamet ratio absoluta connectit propter sui condicionem,
1300 sicut patet de ratione humanitatis et carnis et de ratione alae et remi. Conceptus vero relativi,
ultra rationem absolutam et terminum, includunt habitudinem mediam et respectum. Hanc
autem differentiam exprimit Augustinus, VII *De trinitate*, capitulo 1, cum dicit quod color non
omnino dicitur ad se color, sed semper alicuius colorati est; nullo autem modo ita putandum est
patrem non dici aliquid ad se ipsum, sed quicquid dicitur ad filium dici; eundem vero filium et
1305 ad se ipsum dici et ad patrem. Hoc Augustinus. Ex quibus patet quod color non dicitur ad se et
ad aliud quasi per duas rationes, sed per illam eandem qua color est alterius est, non sic autem
de relativis.

Et si quaeretur causa de talibus relationibus absolutis quare in suis conceptibus includunt
aliud, quandoque quidem provenit ex sua imperfectione, sicut patet in rectitudine et colore et
1310 ceteris accidentibus; quandoque vero ex alterius imperfectione, sicut patet de remo, quia indiget
co-navis*; quandoque vero provenit ex aliquo alio dato quod non sit imperfectio ex aliqua parte.
Nec est quaerenda alia ratio, quoniam ex propriis quiditatibus patet quae rationes sint
huiusmodi* et quae non.

Non procedit ergo prima instantia, quia non est verum quod addatur connotatio rationi
1315 absolutae, sed additur connotatum; unde non est connotatio **/X 766b/** aliquod intermedium inter

duo absoluta, sed exprimit conceptum duorum absolutorum mutuo connexorum, non per habitudinem mediam, sed per rationem propriam alterius absolutam.

Et si dicatur quod haec videtur repugnantia, quoniam esse ad alterum et esse ad se contradicunt, et ita ratio absoluta non videtur esse ad alterum – non valet quidem, quia vel per
 1320 absolutum intelligitur quid praecisum, et sic concedendum est quod ratio connotativa non praecise conceptibilis sine altero, sicut patet de humanitate et ala, aut per absolutum intelligitur aliquid oppositum habitudini seu intervallo connectenti aliqua absoluta, et secundum hoc conceptus connotativus dicitur absolutus, non quia praecisus et sine altero, sed quia non est relativus. Cum ergo dicitur quod esse ad se et ad alterum repugnant, dicendum quod verum est,
 1325 si ‘esse ad se’ sumatur pro conceptibili praecise, secundum quod negat Augustinus de colore quod nihil est ad se sed alterius; si vero accipiatur pro non relativo, tunc non contradicunt, multa enim sunt non relativa – immo in praedicamento absoluto – quae sunt tamen alterius, sicut patet de qualitate quod est alterius qualitas et de colore quod est alterius color, secundum Augustinum, cum tamen constet quod totum praedicamentum qualitatis numeretur inter genera
 1330 absoluta.

Non valet vero secunda, quoniam Philosophus in *Praedicamentis*, reprobans illam definitionem, dicit quod si vera esset, impossibile esset solvere quin aliqua substantia **/Vb 365va/** esset ad aliquid. Et ideo vera definitio relativorum est non quod dicantur alterius, vel quod eorum esse sit esse alterius, alioquin rectitudo esset relatio, cum hoc ipsum quod est
 1335 rectitudo alterius sit, et color similiter, ut Augustinus dixit, sed esse alterius per modum habitudinis. Et si dicatur quod reprobata definitione Platonis, Philosophus ad aliquid sic definit quod hoc ipsum quod sunt, aliorum sunt – dicendum quod Aristoteles in *Praedicamentis* loquitur secundum famositatem, ut Commentator dicit, V *Metaphysicae*, commento 18; ait enim quod in *Praedicamentis* Aristoteles solummodo intendit numerare species famosas quantitatis,
 1340 et idem intelligendum est de aliis. Vel dicendum quod Aristoteles librum illum composuit, secundum aliquos, existens iuvenis et ideo rectificavit definitionem illam in IV *Metaphysicae*, cum dixit quod quoddam est ens per se et in recto, sicut substantia, quoddam vero cuius entitas non est nisi entitas huius, et hoc secundum diversum modum, quoddam enim est huius ut dispositio, quoddam ut mensura, quoddam ut habitudo; et primum est qualitas, secundum
 1345 quantitas, et tertium relatio.

Non valet etiam tertia, obliquus enim non semper significat habitudinem seu relationem, sed consignificat aliquando conceptus impraecisionem, ut cum dicitur rectitudo lineae, significatur quod a conceptu rectitudinis linea non potest praescindi.

Non valet etiam quarta, quia cum rationes aliquae sunt absolutae, sic quod in suis
 1350 conceptibilitatibus sunt praecisae, tunc necesse est connexionem **/X 767a/** mediam et habitudinem inter illa apprehendi, si debeant concipi ut connexa. Quando vero sunt rationes quae non habent conceptibilitates praecisas, tunc se ipsis connectuntur; hoc autem contingit quandoque quidem in rationibus quae se habent sicut perfectio et perfectibile inhaerenter, sicut patet de rectitudine et linea; quandoque vero in rebus subsistentibus, sicut patet de remo et ala et
 1355 similibus. Unde nullum est inconveniens dari aliquid subsistens et absolutum, infra cuius conceptibilitatem per modum termini aliquid aliud includatur, ut statim apparebit de intellectione.

Non valet etiam quinta, quia nec connotare additur absoluto, nec etiam connotari; non enim per connotare aliud debet intelligi nisi unus conceptus aggregatus ex rationibus se mutuo
 1360 connectentibus in conceptibilitate sua.

Pro secundo vero considerandum est quod intelligere divinum sic se habet ad deitatem sicut se habet intelligere nostrum ad quandam qualitatem existentem in intellectu, secundum quam dicimur intelligere. Habet autem se ad istam qualitatem intelligere nostrum non per modum additamenti alicuius rationis, cum illa qualitas sit formaliter intellectio, sed per modum addentis
 1365 aliquod connotatum, videlicet apparentiam obiectivam; illa enim qualitas considerata cum apparentia obiectiva quam exhibet dicitur intellectio, ita quod si tolleretur apparentia illa, remaneret qualitas, non quasi intellectio, nec quasi aliquid vividum, sed potius quasi aliquid caecum et tenebrosum, ut ita exprimi liceat. Unde patet quod intelligere est quidam conceptus

connotativus, hoc est aggregativus duorum, illius scilicet qualitatis et apparentiae obiectivae, quae connectuntur se ipsis et concurrunt ad unam perfectam rationem ipsius intellectionis; qualitas quidem formaliter et in recto, apparentia vero extrinsece et in obliquo. Secundum hoc oportet intelligi de deitate quod ultra eam divinum intelligere nihil addit nisi apparentiam obiectivam connexam cum deitate, ita quod deitas ut connectens apparentiam obiectivam, est enim id cui omnis res apparet et virtute cuius **/Vb 365vb/** omnis res sibi apparet, ut sic, inquam, dicitur intellectio non addita aliqua intrinseca ratione.

Nec valet prima instantia, deitas enim est id quo res apparet se ipsa, non per aliquid aliud. Et cum additur quod saltem esse quo videtur esse quaedam relatio addita deitati, dicendum quod immo est quidam conceptus indeterminatus qui applicatur ad deitatem, eo modo quo supra dictum est, dum ageretur de attributis. Ille autem conceptus indeterminatus potest intelligi ut claudens aliquid aliud in recto quam esse quo, vel potest intelligi quod non sit aliquid aliud nisi istud esse quo aliud apparet, sic quod non importet aliquam habitudinem se habentem per modum intervalli, sed quod ipsamet sit quaedam ratio non praecisa ab apparentia obiectiva; et sic cum applicatur ad deitatem, erit deitas ipsa, nullo addito tali* quo, et per consequens formaliter intelligere.

Non valet etiam secunda, dictum est enim saepe quod aliud est in intelligente producere rem in esse apparenti et aliud quod illud apparens non appareat alteri, sed sibi. Secundum hoc ergo oportet **/X 767b/** tria considerare circa deitatem. Primum quidem quod est id quo res capiunt esse apparens, et tunc deitas est id ipsum quod dicere per indistinctionem, et constituit suppositum Patris. Secundum vero in quantum est id cui res apparent, et secundum hoc dicitur intelligens et cognoscens. Tertium vero, in quantum est id quo sibi apparent quae in esse apparenti sunt posita, et secundum hoc dicitur intellectio. Non importat ergo intellectio aliquid pertinens ad genus actionis, ut patet, nisi forte per modum praevii. Differt enim deitatem concipere tamquam id quo ponuntur omnia in esse prospecto et tamquam id cui ponuntur: primum quidem est dictio et secundum intellectio, ut dictum est frequenter.

Et si dicatur quod deitas non connotat apparentiam obiectivam sine respectu medio, pro eo quod nulla ratio absoluta quae potest intelligi et praescindi a termino, non dicitur connotare se ipsa nisi respectus sibi addatur, secundum ea quae supra dicebatur – dicendum ad hoc quod ratio deitatis, prout est intelligere, non potest praescindi ab apparentia obiectiva; potest tamen absolute forsitan concipi. Sed de hoc magis inferius apparebit.

Non valet autem tertia, quoniam esse totam entitatem eminenter et subsistenter est ipsa ratio deitatis; non enim intelligitur deitas per modum cuiusdam naturae specialis, quasi sit quaedam portio entitatis, sed magis quasi tota entitas eminens et subsistens, ut supra patuit distinctione 3, in quaestione de unitate Dei. Secundum hoc ergo Deus est subsistens intelligere omnium rerum, non quatenus est similitudo, sed quia omnis entitas eminenter; hoc autem nihil addit ad rationem deitatis, immo hoc est ipsamet ratio deitatis. Unde procedit haec instantia ac si deitas esset quaedam ratio partialis, cui attribueretur una alia ratio, scilicet esse repraesentativum omnium entitatum; non est autem sic, sicut patet.

Non valet etiam quarta, non est enim verum quod Deus sit beatus formaliter et in recto, nisi per deitatem, sic quod ratio deitatis est formaliter beatifica; ratio vero beatifica est formaliter intellectio. Et propter hoc necesse est quod deitas et intellectio sint unica* ratio formaliter et in recto; nihilominus ratio beatifica includit per modum connotati obiectum beatificum ut apparens et praesens. Et ideo cum dicitur quod Deus non est beatus connotative, dicendum quod in recto sua beatitudo non est aliud quam ratio deitatis; et ideo nec connotatio nec respectus in obliquo, tamen importatur obiectum beatificum ut unicum*.

Non valet etiam quinta, nam **/Vb 366ra/** vita dicitur de comprehensione, secundum Commentatorem. Non vivit ergo Deus per respectum vel connotationem, immo sua vita est deitas. Non est tamen inconveniens quod suum vivere, quod non est aliud quam comprehendere, includat in obliquo illud idem quod intelligere.

Non valet etiam sexta, quia intelligere dicitur attributum pro eo quod ex creaturis Deo tributum, et iterum quia conceptus indeterminatus **/X 768a/** importatus per intelligere videtur

pertinere ad secundam perfectionem, quamvis dum applicatur ad deitatem, pertineat ad actum primum, nam in ea coincidit et re et ratione.

Quod inter conceptus formales de Deo primus et quasi fundamentalis est quod concipiatur

1425 **per modum intelligere et habitudinis subsistentis.** Quinto demum infertur et sequitur ex praedictis quod deitas concipi debet per modum cuiusdam intelligere rerum omnium et habitudinis subsistentis; et est iste conceptus de conceptu primario deitatis, immo ipsa ratio deitatis; sicut enim se habet intellectualitas ad hominem vel angelum et ad omnem intellectualem naturam, sic se habet intelligere actuale ad Deum. In ipso enim non est de
1430 intellectualitate aliquid aliud nisi intelligere actuale. Sed manifestum est quod de conceptu primario et quiditativo hominis et angeli est intellectualitas. Ergo de conceptu Dei primario est intelligere actuale.

Praeterea, de conceptu primario cuiuslibet viventis est vita. Sicut enim vivere viventibus est esse, ita vita viventium est essentia. Sed vita in Deo non est possibilis eo modo quo anima
1435 dicitur vita quia in potentia ad actus vitae, immo Deus est purum vivere actuale. Vita autem sua est comprehensio et vivere, comprehendere seu intelligere. Ergo necesse est quod intelligere subsistens sit de conceptu primario deitatis.

Praeterea, intellectus deitatem aut concipit ipsam ut quandam naturam intellectualem aut ut quandam naturam non intellectualem aut per indifferentiam nec actualem nec non-actualem.
1440 Non potest dari secundum, quia falsus esset conceptus apprehendentis deitatem ut naturam non-intellec- tualem. Nec potest dari tertium, quia licet natura in universali possit abstrahere ab intellectualitate et non-intellectualitate, non tamen potest natura talis, utpote humanitas vel deitas. Quare necesse est ut detur primum, scilicet quod concipiens deitatem apprehendat eam quasi naturam intellectualem. Manifestum est autem quod intellectualitas eius non est esse
1445 principium intellectionis vel esse susceptivum, etiam secundum rationem, sed consistit in esse intellectionem, et hoc iam declaratum est supra. Ergo necesse est quod recte intelligens deitatem concipiat eam ut quoddam intelligere eminens et ut quandam habitudinem subsistentem.

Unde considerandum quod Deum esse intelligentem non solum est conclusio demonstrabilis eo modo quo dictum est supra, immo videtur esse communis animi conceptio, iuxta illam
1450 deductionem quam facit Augustinus, XV *De trinitate*, capitulo 4, cum ait quod universa rerum natura proclamat habere se praestantissimum conditorem qui nobis mentem rationemque naturalem dedit, qua viventia non-viventibus, sensu praedita non-sentientibus, intelligentia non-intelligentibus, beata miseris praeferranda videamus. Ac per hoc, quoniam rebus creatis creatorem sine dubitatione praeponimus, oportet eum et summe vivere et cuncta intelligere et
1455 sentire, nec corpus /Vb 366rb/ esse, sed spiritum optimum beatissimumque fatemur. Et huic consonat Philosophus, XII *Metaphysicae*, ubi Commentator /X 768b/ ait, commento 50, quod manifestum est et apparens et necesse est ut Deus sit nobilissimum omnium entium, ita quod nihil sit nobilius eo; et subdit: “Quomodo erit hoc, si sit quasi dormiens” et “utatur semper scientia?”, quasi dicere velit quod ipsum uti semper scientia videtur esse manifestum omnibus et
1460 apparens, et propter hoc scire altissima et profunda videtur esse quid divinum. Unde qui vaticinantur futura dicuntur divini, iuxta Isaiae 41 scriptum: “Annunciate quae ventura sunt in futurum et sciemus, quia Dii estis vos”, et Genesis 3 dixit serpens: “Eritis sicut Dii, scientes bonum et malum”. Unde I *Metaphysicae* dicit Philosophus quod non humana putatur eius possessio, et loquitur de sapientia. Secundum quam maxime Deus habet dea scientiarum est.

1465 In hoc ergo tertius articulus terminetur.

Responsio ad obiecta

Ad ea ergo quae superius inducuntur dicendum est. Ad primum quidem quod intelligere in Deo non est qualitas, sed sic se habet ad deitatem sicut in creaturis ad qualitatem; in creaturis autem
1470 non addit ad qualitatem illam quae dicitur intellectio rem aliquam aut respectum, sed tantum connotat praesentialem apparentiam obiecti.

Et si dicatur quod qualitas illa concipi potest sine apparentia obiectiva, immo et esse potest sine ea, ut dictum est in corpore quaestionis – dicendum quod non potest intelligi quin

1475 concipiatur apparentia obiectiva, vel actu vel potentia, ita quod debeat reduci ad actum, oportet
 quod praecedat formatio et positio illius apparentiae. Non est tamen intelligendum quod
 potentialitas referatur ad qualitatem, sed semper ad apparentiam, de conceptu enim illius
 qualitatis est apparentia actualis, vel saltem aptitudinalis. Nec debet habere pro inconvenienti
 si qualitas aliqua connotet aliud, sic quod de conceptu eius, prout est in praedicamento, qualitas
 sit aliquid aliud in obliquo, ita enim videmus in qualitatibus primae speciei, in quibus est bene
 1480 vel male quod de conceptu earum est natura et propter hoc aliquid est virtus in una natura et
 qualitas bona, et tamen in alia vitium est ac qualitas corruptiva. Sic igitur intelligere connotat
 apparentiam obiectivam absque omni relatione media*, quia si poneretur relatio nec esset modo
 unius aut numeri*, nam apparere non est esse simile aut aequale; nec modo activi et passivi,
 nam apparere non est pati aut agere; nec modo mensurae et mensurati, nam apparere non est
 1485 mensurare aut mensurari. Et ita non potest inter relationes collocari.

Ad secundum dicendum quod intellectio in creaturis importat relationem mensurati ad
 mensuram, pro eo quod est quaedam similitudo diminuta transcripta et exemplata ab obiecto,
 non autem ex hoc quod est id quo intellectui res apparet. Et idcirco in Deo remanet istud solum
 quod ad relationem non pertinet; non autem illud primum, quia deitas est omnis entitas eminens
 1490 et subsistens, a qua transcribitur /**X 769a**/ et exaratur entitas universa, et non e converso. Unde
 patet quod intelligere in Deo nullam relationem importat. Et per hoc patet ad tertium.

Ad quartum dicendum quod intelligere divinum multipliciter excedit omne creatum
 intelligere, quia et in illo quod importatur in recto cum intellectiones creatae sint quaedam
 qualitates, intellectio vero divina sit ipsamet ratio deitatis; et in illo quod importatur in obliquo,
 1495 cum apparentiae creaturarum finitae sint, Deo autem omnia sunt praesentia in unico apparere.
 Nihilominus formalis ratio intellectionis competit Deo, quia nullam imperfectionem importat.
 Intelligere quidem prout est commune Deo et creaturis non dicit in recto nisi conceptum /**Vb**
366va/ entis qui indeterminatissimus est et carens omni ratione. In obliquo autem apparentiam
 simpliciter abstractam ab omnibus condicionibus quantitatis; esse autem tale ens, cui cuncta sic
 1500 appareant spiritualiter et abstracte, est magnae perfectionis. Unde non est simile de sensitiva
 cognitione.

Ad quintum dicendum quod in Deo non est intellectus potentia, sed est purus actus. Unde
 non oportet in eo ponere multipliciter aliquam secundum rationem.

Ad sextum dicendum quod si intellectio differret ratione a deitate, utique perficeretur ratio
 1505 deitatis per illam, et idcirco est impossibile quod differat ratione. Et per idem patet ad
 septimum.

Ad octavum dicendum quod divinum intelligere non exigit intellectivam potentiam, etiam
 secundum rationem, pro eo quod non elicitur; nec debet concipi ut elicitum, etiam secundum
 nostrum modum intelligendi, sed potius ut actualissimum et subsistens.

1510 Ad ultimum dicendum quod Dionysius dicit, 7 capitulo *De divinis nominibus*, non
 intellectualem et sensualem in Deo dici per excellentiam et non per defectum; non tamen sic excellit
 quod non reperitur in eo formaliter intellectio, quamvis quoad illa quae importantur in recto et
 in obliquo divinum intelligere in infinitum excedat omne creatum intelligere, ut supra dictum
 est.