



Opvs Theologicvm

In Tres Tomos Distribvtvm, In quo praecipua totius Theologiae capita
accurate pertractantur ... Adiecto ad finem Tertij Tomi Indice rerum
notabilium

Qui totam primam partem D. Thomæ, ac multa alia continet, quorum
Indicem sequens pagina dabit

Mauro, Silvestro

Romae, 1687

Tractatvs Tertivs. De Cognitione, Visione, & nominibus Dei.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-84111](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-84111)

per hoc ipsum, quod sint realiter Deitas summè simplex, infinitè perficiantur, ut magis explicabitur in Tract. de Trinitate.

33. Ad 11. distinguo maiorem; id, in quo aliqua realiter distinguuntur, ita ut non sint vnum summè simplex, non est summè simplex, concedo; ita ut sint vnum summè simplex, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. In Deo Personæ realiter distinguuntur, sed ita, ut sint vna Deitas summè simplex, & vna summa simplicitas. Sed hæc ex professo examinanda sunt in quæstionibus de Trinitate.

TRACTATUS III.

De cognitione, visione, et nominibus Dei.



Postquam S. Thomas à quæst. 2. vsque ad 11. inclusiue egit de existentia, essentia, & attributis Dei, & explicauit qualiter Deus sit in se ipso, quæstione 12. explicat qualiter sit in cognitione nostra, idest quomodo Deus cognoscatur ab intellectu creato; & quia Deus nominatur proportionaliter, ac cognoscitur, quæstione 13. declarat etiam, qualiter Deus nominetur, ac proinde agit de cognitione, visione, & nominibus Dei. Porro his etiam quæstionibus agitur de quibusdam Dei attributis, quibus Deus dicitur esse inuisibilis, incomprehensibilis, ineffabilis, & inominabilis. Doctrinam harum quæstionum explicabimus, & examinabimus hoc tertio tractatu, pluribus quæstionibus, quarum tituli videri possunt in indice initio propo-
sito.

QVAESTIO XXIII.

Virum intellectus creatus possit saltem supernaturaliter videre Deum immediatè, & per essentiam.

S. Th. 1. p. qu. 12. ar. 1.

1. **V**idetur intellectus creatus ne supernaturaliter quidem eleuari posse ad Deum videndum immediatè, & per essentiam Diuinam, tanquam per adequatum motiuum, siue obiectum formale assensus, & intelligentiæ: primò quia infinitum, secundum quod infinitum, est ignotum, videlicet Aristoteles 1. phys. t. 17. ideoque non potest cognosci per se ipsum, sed solum per aliquid finitum, tanquam per obiectum formale; sed Deus est infinitus; ergo non potest immediatè cognosci, & videri per se ipsum, sed solum per creaturas, tanquam per obiectum formale.

2. Secundò nulla potentia potest eleuari

ad cognoscendū immediatè, & in se ipso obiectum sibi penitus improporionatū: e. g. potentia visiva non potest eleuari ad videndū sonum, quia sonus est obiectū improporionatum potentiæ visivæ; sed Dens ut potè infinitus, est obiectum improporionatum omni intellectui finito; ergo &c.

3. Tertiò visio, qua Deus videretur immediatè prout est in se, esset infinitè perfecta, quod implicat. Probatur sequela: nam visio eo est perfectior, quo obiectum immediatè visum est perfectius; sed Deus est infinitè perfectus; ergo &c.

4. Quartò 1. ad Timoth. 6. de Deo dicitur: *Lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest*, ideoque Deus in eadem Epistola vocatur etiam inuisibilis; Ioann. 1. dicitur *Deum nemo vidit unquam*; & Ioann. 6. *Non quia Patrem vidit quisquam, nisi qui est à Deo, hic vidit Patrem*; ergo &c. Confirmatur, nam multi Patres ex Græcis, & præsertim Chrysostomus, & ex Latinis Ambrosius, & Hieronymus videntur docuisse esse omninò impossibile, ut creatus intellectus videat Deum, prout est in se, ut ostendere conatur Vasquez 1. p. disp. 37. cap. 2.

5. Respondeo, quod aliqui, ut refert S. Thomas 1. par. quæst. 12. ar. 1. dixerunt, quod sicut Sol, quia est maximè visibilis, videri non potest à vesperilionibus propter excessum luminis, sic Deus, quia est maximè intelligibilis, videri non potest in se ipso ab vilo intellectu creato propter excessum intelligibilitatis, ideoque videtur solum per quandam similitudinem, & claritatem creatam à Diuina essentia deriuatam. Hunc errorem Armenis tribuit Armacanus l. 14. contra ipsos, & Alphonsus à Castro l. 3. de Hæresibus verbo *Beatitudo*, Hæresi prima. Eundem errorem tempore S. Bernardi docuerunt Petrus Abailardus, & Arnoldus Brixiensis, & tempore Innocentij Tertij Almericus, ut refert idem Castro loco citato:

6. Contra hunc errorem de fide est Deum videri posse, ac de facto à Beatis videri immediatè, & per essentiam. Nomine visionis immediatæ, & per essentiam intelligimus intelligentiam, quæ habeat Diuinam essentiam pro adequato obiecto formali, seu motiuo, non solum assensus, sed etiam intelligentiæ. Differt autem ab actu fidei, quia actus fidei licet pro motiuo assensus habeat solum aliquid diuinum, tamen pro motiuo intelligendi Deum, habet aliquid creatum, cum cognoscat Deum per creaturas.

7. Probatur 1. ex Scripturis. Matth. 5. dicitur: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*; Ioan. 14. *Qui diligit me, diligitur à Patre meo, & ego manifestabo ei me ipsum*; Matth. 18. *Angeli eorum semper vident faciem Patris*. 1. ad Corin. 13. *Videmus nunc per speculum, & in enigmate, tunc autem facie ad faciem*. 1. Ioan. 3. *Videbimus eum sicuti est*.

8. Probatur 2. auctoritate Conciliorum, & Pontificum. Hanc enim veritatem docuerunt

Concilium Francordienſe in Epiftola ad Epifcopos Hispaniæ; Concilium Florentinum in Decreto de Purgatorio; Euariftus Papa Epiftola prima, & Benediſtus 12. in extrauaganti *Benediſtus*, vt videri poteſt apud Suarez, Vaſquez, & Valentiam hoc loco.

9. Probatur 3. auctoritate plurimorum Patrum, quos referunt Bellarminus tom. 2. Controu. 1. 1. de Beatitudine, & Canonizatione Sanctorum, cap. 4. & 5.

10. Probatur 4. ratione theologica, quam aſſert Sanctus Thomas 1. par. quaſt. 12. art. 1. Deus enim eo pacto poteſt eſſe vltimus finis, & perfecta beatitudo intellectus creati, quo eſt eius principium; ſiquidem vnumquodque eſt perfectum, in quantum redit ad ſuum principium; ſed Deus ita eſt principium animæ rationalis, & omnis intellectus, vt eum debeat creare, & producere immediatè ſine concurſu vllius creaturæ; ergo poteſt ita eſſe vltimus finis, & perfecta beatitudo intellectus, vt videatur immediatè, & prout eſt in ſe, & non per creaturas.

11. Probatur 5. ratione naturali, quam ibidem aſſert S. Thomas. Nam omnis intellectus, viſo effectu, naturaliter appetit videre cauſam, & quandiu cauſam non videt, admiratur, & manet inquietus; ſed omnis intellectus, viſo Mundo, euidenter cognoscit dari primam cauſam incauſatam Mundi; ergo omnis intellectus, viſo Mundo, naturaliter appetit videre Deum, ſeu primam cauſam Mundi; ſed ſi per nullam potentiam poſſet videre Deum, hic appetitus naturalis eſſet eſſentialitè fruſtraneus; ergo &c.

12. Probatur 6. ratione, quam aſſert Scotus in 4. diſt. 49. quaſt. 8. Omnis perfectio, quæ eſt ſimpliciter poſſibilis potentia inferiori, eſt etiam poſſibilis ſuperiori; ſed poſſe immediatè, & intuitiue percipere omne ſuū obiectū, eſt perfectio ſimpliciter poſſibilis potentijs ſenſitiuis, quæ ſunt inferiores; nam oculus e. g. poteſt immediatè percipere omnem colorem, auris omnem ſonum; ergo conuenit etiam intellectui, qui eſt potentia ſuperior, adeoque intellectus, cuius obiectum eſt ens, poteſt immediatè, & intuitiue percipere omne ens, ac proinde etiam Deum.

13. Queritur, vtrum iſtæ duæ rationes ſint demonſtratiuæ.

14. Reſpondeo Scotum in 4. diſt. 49. quaſt. 8. & Auguſtinum Niphum l. 2. Metaph. diſput. 3. cap. 4. docuiſſe ratione naturali demonſtrari hominem beari poſſe viſione immediata Dei, ac proinde talem viſionem eſſe poſſibilem. Hanc ſententiam ſequitur Vaſquez p. 2. diſput. 20. per totam, atque exiſtimat vtramque rationem allatam eſſe demonſtratiuam. Licet enim fortasſe à Philoſophis ſolo lumine naturali non potuerint inueniri, tamen ſi ſemel inuentæ fuerint ab intellectu corroborato lumine fidei, poſſunt benè penetratè efficaciter intellectum trahere ad aſſenſum, quod ſufficit ad demonſtrationem.

15. Dicendum cum Suariorum in Tomo de Deo lib. 2. de eſſentia, & attributis cap. 7. al-latas rationes non eſſe demonſtratiuas. Probatur, nam rationes probabiliter ſolubiles non ſunt demonſtratiuæ; ſed rationes allatæ, ſiſtendo in ſolo lumine naturali, ſunt probabiliter ſolubiles; ergo &c. Probatur minor, illas ſoluendo.

16. Ad rationem S. Thomæ dici poteſt primò, quod nimis probat, ſiquidem ſimili argumento videtur poſſe oſtendi poſſibilem, eſſe comprehensionem Dei. Nam omne intellectiuium, viſo effectu, naturaliter deſiderat cognoscere cauſam, quantum eſt cognoscibilis; ergo viſo Mundo, naturaliter deſiderat cognoscere primam cauſam Mundi, quantum eſt cognoscibilis, ac proinde deſiderat comprehendere primam cauſam Mundi, hoc eſt Deum, adeoque poſſibile eſt, vt intellectus creatus comprehendat Deum.

17. Vt eadem ratio ſoluatur directè, præmittendum eſt, qualis ſit appetitus naturalis, cuiusque naturalis quietatio. Dicendum, quod quia appetitus naturalis debet eſſe rationalis, vt potè directus à ratione diuina, rationabile autem eſt, vt vnumquodque abſolutè appetat ſolum bonum ſibi proportionatum, vnumquodque naturaliter appetit ſola bona ſibi proportionata. Quietatio etiam, quia debet eſſe rationalis; rationabile, autem eſt, vt vnumquodque, habitis bonis ſibi proportionatis, quietetur, appetitus naturalis vniuſcuſque rei totaliter quietatur, habitis bonis proportionatis tali rei.

18. Hoc ſuppoſito, in caſu noſtro, viſo Mundo, naturaliter deſideramus cognoscere primam cauſam Mundi cognitione nobis proportionata; ſed neſcimus, an viſo immediata primæ cauſæ ſit nobis proportionata; ergo viſo mundo, naturaliter non deſideramus deſiderio abſoluto videre intuitiue primam cauſam Mundi, ſed ſolum hoc deſideramus deſiderio conditionato, ſub conditione, quod talis viſio ſit nobis poſſibilis, & proportionata. Ex tali autem deſiderio conditionato non poteſt euidenter inferri poſſibilitas viſionis Dei, ſicut non poteſt inferri poſſibilitas comprehensionis.

19. Ad rationem Scoti primo poteſt ſimiliter reſponderi, quod nimis probat. Nam, ex ea poſſet oſtendi intellectum creatum poſſe etiam naturaliter Deum videre, ſic arguendo. Potentiæ ſenſitiuæ poſſunt naturaliter immediatè percipere omnia ſua obiecta, e. g. viſus omnes colores; ergo intellectus creatus, qui eſt potentia ſuperior, poteſt naturaliter percipere immediatè, & intuitiue omnia ſua obiecta, ac proinde etiam Deum; ſiquidem omnis perfectio poſſibilis potentia inferiori eſt etiam poſſibilis potentia ſuperiori.

20. Secundo poteſt reſponderi, negando, vel claritatis gratia diſtinguendo maiorem: omnis perfectio, quæ eſt ſimpliciter poſſibilis potentia inferiori, eſt etiam poſſibilis potentia

tia

tia superiori, si eodem pacto comparatur ad talem perfectionem, concedo; si non eodem pacto comparatur ad talem perfectionem, nego; distinguo eodem modo minorem; & nego consequentiam. Ideo omnes potentia sensitiva habent hanc perfectionem, ut possint etiam naturaliter intuitivè percipere omnia sua objecta, quia comparantur ad omnia sua objecta tanquam ad aliquid inferius potentia: e. g. quia potentia visiva comparatur ad omnes colores, tanquam ad aliquid inferius potentia visiva, potest immediatè percipere omnes colores; idemque dic de potentia auditiva; ac de cæteris potentijs sensitivis; sed intellectus creatus ad aliqua objecta, hoc est ad entia materialia comparatur tanquam ad inferiora, ad Deum autem comparatur tanquam ad ens infinitè superius; ergo non probatur, quod possit Deum intuitivè percipere.

21. Dices: ergo rationes allatae ne probabiliter quidem ostendunt possibilitatem visionis Dei, adeoque frustra afferuntur.

22. Respondeo, negando consequentiam. Primò enim ratio S. Thomæ eatenus non conclusit evidenter, quatenus probabile est appetitum naturalem, per quem viso Mundo, appetimus cognoscere primam causam Mundi, hoc est Deum, posse perfectè quietari cognitione abstractiva, qua Deus cognoscatur per creaturas; sed probabile etiam est talem appetitum non posse perfectè quietari vlla cognitione abstractiva, sed solum intuitiva, ut cum pluribus alijs opinatur Valquez loco citato; ergo concludit probabiliter.

23. Secundo ratio Scoti eatenus non concludit evidenter, quatenus non est evidens intellectum creatum posse intuitivè percipere omnia sua objecta; sed probabile est, quod potest, nam cognitio abstractiva ut potè imperfecta, & non quietativa videtur dari non posse in intellectu, qui non sit capax intuitiva, ac quietativa; ergo concludit probabiliter.

24. Addo rationem S. Thomæ à Caietano, ita explicari, ut non sit purè naturalis, sed Theologica, ac procedens, supposita fide. Cum enim S. Thomas illam afferat, non contra Philosophos, sed contra Hæreticos, qui admissa fide aliorum articulorum, negabant possibilitatem visionis immediatæ Dei, supposita fide aliorum articulorum concessorum, probat Theologicè articulum negatum, & sic argumentatur. Supposita fide, qua credimus Deum esse trinum, & unum, & esse causam effectuum supernaturalium, nimirum visionis hypostaticæ, Gratia, & Gloria, à tali fide connaturaliter excitatur in nobis desiderium cognoscendi Deum, non solum relatè ad creaturas, sed etiam prout est in se; sed hoc desiderium quietari non potest, nisi Deus videatur immediatè, & prout est in se, iuxta illud psalm. 16. *Satiabor, cum apparuerit gloria tua*; ergo Deus potest videri immediatè, & prout est in se; alioquin Deus frustra per ea, quæ de

se ipso revelavit, excitasset in nobis conaturaliter hoc desiderium videndi Deum, prout est in se, nisi posset talj desiderio satisfacere. Si ratio S. Thomæ sic explicetur, est optima. Concludo possibilitatem visionis Dei ita esse de fide, ut ratione purè naturali non demonstretur, sed solum probabiliter ostendatur, præsertim ratione negativa, qua solvantur rationes contrariæ, & ostendatur eas non concludere, quod iam præstabimus.

24. Ad 1. distinguo maiorem: infinitum, in potentia est ignotum, adeoque non potest per se cognosci, concedo: infinitum in actu, nego; distinguo eodem pacto minorem, & nego consequentiam. Infinitum, quod ita est in potentia, ut non possit totum poni in actu, qualis est e. g. infinita divisio continui, non potest cognosci in se ipso, sicut in se ipso esse non potest, sed solum potest cognosci per actum, in quo fundatur: puta infinita divisio continui potest cognosci in ipso continuo actu existente, quod est divisibile in infinitum: at infinitum in actu, sicut in se ipso actu est, sic potest in se ipso cognosci; sed Deus est infinitus maxime in actu, cum contineat actu infinitas, immò omnes perfectiones, & entitates possibiles; ergo est maxime cognoscibilis in se ipso.

25. Ad 2. distinguo maiorem: nulla potentia potest elevari ad cognoscendum obiectum sibi penitus improporcionatum, ita ut careat omni proportionem cuiuscunque habitudinis, concedo; ita ut careat proportionem quantitativa æqualis, dupli, tripli &c. nego; distinguo eodem pacto minorem, & nego consequentiam. Duplex est proportio, altera quantitativa, per quam unum est alteri æquale, vel est alterius duplum, aut triplum &c. & in hoc sensu infinitum non habet vllam proportionem ad finitum, cum neque possit esse æquale finito, neque possit esse duplum finiti, aut triplum, ita ut æquetur à finito sumpto bis, aut ter &c. Secunda est proportio qualiscunque habitudinis unius ad alterum; & in hoc sensu infinitum potest habere proportionem ad finitum, siquidem de facto Deus habet ad creaturam habitudinem causæ ad effectum, & habet ad intellectum creatum habitudinem obiecti cognoscibilis ad potentiam cognoscitivam. Patet: nam intellectus habet pro obiecto adæquato ens ut ens; sed Deus est ens; ergo continetur in obiecto adæquato intellectus, & habet ad intellectum proportionem obiecti cognoscibilis, ideoque intellectus potest elevari ad videndum Deum. At potentia visiva non potest elevari ad videndum sonum, quia cum obiectum potentia visiva sit lux, & color, sonus cum non sit lux, neque color, non continetur in obiecto adæquato potentia visiva, ideoque non habet ad potentiam visivam habitudinem obiecti ad potentiam, ut magis explicabitur quæstione sequenti 24.

26. Ad 3. Nego sequi visionem Dei esse infinitè perfectam. Ad probationem, distinguo maiorem; visio adæquans visibilitatem obiecti tanto est perfectior, quanto obiectum est perfectius, concedo; visio non adæquans, nego maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Visio, qua Deus videt se ipsum, quia est comprehensua, & adæquat diuinam cognoscibilitatem, est infinitè perfecta; at visio, qua Beati vident Deum, quia non est comprehensua, nec adæquat diuinam cognoscibilitatem, sed ab ea infinitè deficit, non est infinitè perfecta, nec tanto est perfectior omni visione obiectorum creatorum, quanto Deus est perfectior omni obiecto creato. Licet visio Dei non sit infinitè perfectior omni cognitione non visua Dei, tamen est incommensurabiliter perfectior, ita ut cognitiones non visua, etiam si finitæ, immo etiam infinitæ multiplicentur, non possint adæquare perfectionem visionis Dei, eo pacto, quo infinita puncta non adæquant lineam, infinita peccata venialia non adæquant peccatum mortale.

27. Ad 4. Deus ab Apostolo dicitur inuisibilis, & habitare lucem inaccessibilem, ita ut nullus hominum eum videat, sed nec videre possit, quia propter excessum cognoscibilitatis naturaliter videri non potest ab illo intellectu creato, licet possit supernaturaliter, ut clare dicitur in alijs locis Scripturæ. Dum Ioan. 1. dicitur: *Deum nemo vidit unquam: Unigenitus, qui erat in sinu Patris, ipse enarrauit*: sermo est de hominibus in hac vita degentibus, cum quibus versamur, ut explicat Augustinus Epist. 112. Patet ex contextu. Cum enim Ioannes proposuisset occulta mysteria Diuinæ essentiae, dicens: *In principio erat Verbum &c.* quia poterat obijci, quis Deum vidit, ut ei tanquam testi de visu credere debeamus? Respondet: Fateor, quod nullus hominum, cum quibus versamur, Deum vidit, sed Unigenitus, qui erat in sinu Patris, ipse vidit, & enarrauit, ideoque ipsi tanquam testi de visu credere debemus. In eodem sensu Ioan. 6. dicitur: *Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is, qui est à Deo, hic vidit Patrem*. Per hæc igitur testimonia, non negatur Angelos, & animas Sanctorum, post mortem videre Deum.

28. Ad confirmationem, Vasquez prima parte disp. 27. cap. 2. docet Patres citatos, ac præsertim Chrysostomum in hoc puncto errasse, ac docuisse diuinam essentiam immediatè videri non posse ab intellectu creato. Verum dictos Patres ab hoc errore liberat S. Augustinus Epist. 111. & S. Thomas 1. parte quæst. 12. art. 1. ad primum, quos sequuntur Bellarminus, & Suarius locis supra citatis, aliique communiter; & idem Sanctus Augustinus dicit dictos Patres solum negasse Deum videri visione corporea, non autem negasse, quod videatur visione intellectuali. Verum huic interpretationi non acquiescit Bellarminus loco citato, sed acquiescit interpretationi S. Tho-

ma, qui docet Patres solum negasse Deum videri posse visione omnino perfecta, & comprehensua, ut dicebant Eunomius, & Anomæi, contra quos disputabant, non autem negasse Deum videri posse visione non comprehensua. Confirmat S. Thomas hanc interpretationem ex Chrysostomo, qui cum exponens illud Ioan. 1. *Deum nemo vidit unquam*, dixisset: *Ipsam, quod est Deus, non solum Prophetæ, sed nec Angeli viderunt, nec Archangeli. Quod enim creabilis est natura, qualiter videre poterit, quod increabile est?* Paulo post explicans, de qua visione loqueretur, addit: *Visionem hic dicit certissimam Patris considerationem, & comprehensionem, quantam habet Pater de Filio*. In hoc sensu loquens de visione comprehensua dicit Deum fuisse inuisibilem ab angelis solum vsque ad Incarnationem, non post Incarnationem. Nam post Incarnationem visus fuit comprehensiuè secundum naturam assumptam.

QVAESTIO XXIV.

Utrum oculus corporeus, & vniuersim aliqua potentia cognoscitiua materialis possit supernaturaliter eleuari ad videndum Deum.

S. Th. q. 12. a. 3.

1. **V**idetur posse, ut de oculo corporeo aliqui docuerunt contra omnes fere Theologos; primo quia proportionaliter potentia cognoscitiua se habent ad cognoscendum, ac potentia actiua se habent ad agendum; sed quælibet potentia actiua potest supernaturaliter, & obedientialiter eleuari ad producendum quodlibet, ut docet sententia, satis communis, quam sequitur Suarius Tomo 1. in 3. par. disput. 31. sect. 5. ergo quælibet potentia cognoscitiua potest supernaturaliter eleuari ad cognoscendum quodlibet, ac proinde oculus potest eleuari ad videndum Deum.

2. Secundo intellectus licet naturaliter non possit immediatè videre nisi entia creata, potest supernaturaliter eleuari ad videndum Deum, siue ens increatum; ergo oculus corporeus licet naturaliter non possit videre, nisi lucem materiale, & creatam, potest supernaturaliter eleuari ad videndum Deum, hoc est lucem spirituale, & increatam. Ut enim dicitur 1. Io. 1. *Deus lux est, & tenebræ in eo non sunt ulla*.

3. Tertiò lux materialis propter suam perfectionem potest mouere oculum ad videndum, & terminare visionem corpoream; sed Deus continet adæquatè totam perfectionem lucis materialis, seclusis imperfectionibus; ergo Deus potest supernaturaliter mouere oculum ad videndum, & terminare visionem corpoream.

4. Quartò Iob. 19. dicitur: *Et in carne mea vide-*

videbo Deum meum; & infra cap. 42. *Auditu auris audiri te, nunc autem oculus meus videt te*: Isaia 6. *Vidi Dominum sedentem*; sed hæc testimonia intelligenda sunt partim de visione corporea, per oculos, partim de imaginaria per phantasiā; ergo Deus videri potest non solum per imaginationem, sed etiam per oculos corporeos, vt insinuat Augustinus lib. 22. de Ciuit. cap. 29.

5. Respondeo, quod Augustinus lib. 22. de Ciuit. cap. 29. examinans ex professo, virū vlla potentia materialis, ac præsertim oculus corporeus possit eleuari ad videndum Deum, disputat in vtramque partem, & non videtur alienus à sententia affirmatiua. At Epist. 6. 111. & 112. videtur inclinare in partem negatiuam. Reliqui Patres, quos sequuti sunt ferè omnes scholastici cum S. Thoma hic quæst. 12. ar. 3. constanter docuerunt implicare contradictionem, vt oculus corporeus, vel vlla potentia materialis eleuetur ad videndum Deum, atque hanc sententiam ita receptam docet esse Suarez. tom. de Deo lib. 2. cap. 6. num. 2. vt licet non possimus dicere illam esse dogma fidei, tamen proximè ad illud accedat, oppositum autem error manifestus debeat iudicari, vt censet Vasquez 1. par. disput. 40. cap. 2.

6. Probatur hæc communissima sententia. Nam omnis natura, & potentia ita commensuratur alicui generi operationum, & obiectorum, vt implicet contradictionem illam eleuari ad operationes, & obiecta, quæ non continentur in tali genere; sed potentia materiales commensurantur solum operationibus, & obiectis materialibus; ergo implicat contradictionem illas eleuari ad operationes, & ad obiecta immaterialia. Probatur maior inductione, & ex absurdis, quæ alioquin sequerentur. Plantæ e. g. quia commensurantur operationibus purè vegetatiuis, per nullam potentiam possunt eleuari ad operationes sensitiuas, puta ad sentiendum, videndum &c. multo minus eleuari possunt ad operationes discursiuas, & intellectiuas; alioquin plantæ possent supernaturaliter sentire, sicut bruta; discurrere, & intelligere, sicut homines, & Angeli, quod est absurdum. Proportionaliter bruta animalia, quia commensurantur solis operationibus sensitiuis, & imaginatiuis, per nullam potentiam possunt eleuari ad discurrendum, & intelligendum. Ex potentijs sensitiuis potentia auditiva, quia commensuratur solum operationibus audituijs sonorum, neque supernaturaliter potest eleuari ad audiendos colores, odores, sapores, Angelos, Deum. Similiter non potest eleuari ad videndum, odorandum, intelligendum, discurrendum; alioquin possemus supernaturaliter per potentiam auditivam discurrere, & intelligere. Idemque dic de potentia visiva, odoratiua &c. ergo patet inductione illa maior, & si negetur, sequitur etiam plantas, & bruta posse supernaturaliter discurrere, & intelligere, sicut homines, & Angeli.

7. Probatur iam minor inductione potentiarum materialium. Potentia visiva commensuratur solis operationibus videndi, non autem audiendi, & solis coloribus, & luci; potentia auditiva commensuratur solis auditionibus, & sonis; potentia imaginatiua proportionatur soli quantitati, & figuris corporeis; sed omnes enumeratæ operationes sunt materiales, & omnia obiecta enumerata sunt materialia; ergo commensurantur solis operationibus, & obiectis materialibus. Probatur secundo eadem minor. Nam potentia materiales per hoc differunt à potentijs immaterialibus, nimirum ab intellectu, & voluntate, quod potentia materiales commensurantur solis obiectis corporeis, & materialibus, intellectus autem, & voluntas commensurantur omnibus obiectis tum materialibus, tum immaterialibus, ideoque vocantur potentia vniuersales; ergo &c.

8. Ad 1. Respondeo primò iuxta mea principia, concedo maiorem, & nego minorem, ac retorqueo argumentum. Vt cum Vasquez 1. par. disp. 176. cap. 4. dicitur infra in Tractatu de Creatione in genere, non datur in creaturis potentia obedientialis, per quam quodlibet possit à Deo extrinsecè eleuari ad producendum quodlibet, sed solum datur potentia obedientialis actiua, per quam res. possunt eleuari ad producendos effectus certos, & determinatos, qui continentur in adequato specificatiuo ipsarum; ergo etiam potentia cognoscitiua non possunt eleuari ad cognoscendum quodlibet, sed solum possunt eleuari ad cognoscenda obiecta, quæ continentur in adequato specificatiuo ipsarum; sed adequatum specificatiuum potentiarum cognoscitiuarum materialium est aliquid materiale; ergo.

9. Respondeo secundo iuxta principia Suarezij, & aliorum, qui concedunt potentiam obedientialem actiuam, per quam quodlibet possit eleuari ad producendum quodlibet, negando maiorem. Non eodem pacto se habeat potentia actiua ad agendum, ac potentia cognoscitiua ad cognoscendum. Ratio est, quia iuxta principia illius sententiæ conuenientia in ratione entis sufficit ad fundandam potentiam actiuam obedientialem, per quam vnum possit producere aliud, nisi sit specialis repugnantia; sed quodlibet ens creatum conuenit cum quolibet alio ente creato in ratione entis; ergo quodlibet ens creatum habet potentiam obedientialem, per quam potest eleuari ad producendum quodlibet aliud ens, nisi sit specialis repugnantia. At conuenientia in ratione entis non sufficit ad fundandam potentiam obedientialem, per quam vnum possit cognoscere aliud: alioquin etiam lapis posset eleuari ad cognoscendum quodlibet; ergo requiritur, vt speciali modo commensuratur cognitioni, & obiecto; sed non quodlibet cognoscituum commensuratur speciali modo cuiuslibet obiecto, & vniuersim cognoscitui-

scitiua materialia commensurantur solum obiectis materialibus; ergo.

10. Ad 2. concedo antecedens, & nego consequentiam. Ideò intellectus potest eleuari ad videndum Deum, quia adæquatum obiectum specificatiuum intellectus est ens *ut sic*, ac proinde Deus cum sit ens, continetur in adæquato specificatiuo intellectus, & intra eius spheram; sed adæquatum obiectum specificatiuum oculi non est ens *ut sic*, sed visibile corporeum, hoc est color, & lux materialis, ac proinde Deus cum sit incorporeus, & non sit color, neque lux materialis, non continetur in adæquato specificatiuo, & in sphaera oculi; ergo.

11. Ad 3. distingo maiorem: lux materialis propter suam perfectionem, ut contrafactam ad materialitatem, potest mouere oculum ad videndum, & terminare visionem corpoream, concedo; propter suam perfectionem, ut abstractam à materialitate, nego maiorem; concedo minorem, & nego consequentiam. Lux materialis propter suam perfectionem ut contrafacta ad materialitatem potest terminare visionem corpoream; sed Deus habet perfectionem lucis corporeæ, seclusis imperfectionibus, ac proinde seclusa materialitate; ergo.

12. Ad 4. ex quibusdam auctoritatibus Scripturæ, respondeo, quod non concludunt intentum. Dum igitur Iob. 19. dicitur: *In carne mea videbo Deum meum*: sensus est, post resurrectionem existens in carne, videbo Deum, sed non per carnem, nec per oculos carneos, sed per oculos mentis. Potest etiam significari, videbo Christum secundum carnem, & naturam assumptam, qui est Deus meus. Cum Iob. 42. dicitur: *Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te*: intelligitur oculus mentis, non corporis, ut explicat S. Thomas citato art. 3. ad 1. Alij explicant: hæcenus cognovi te per fidem ex auditu auris, nunc diuinitus illuminatus cognosco te per euidenciam. Dum Isaia 6. dicitur: *Vidi dominum sedentem*, non significatur, quod viderit essentiam diuinam, sed solum significatur, quod visione quadam imaginaria per phantasiam viderit veluti Regem sedentem in throno, per quem intellexit significari Deum.

13. Ad auctoritatem Augustini dicendum cum Sancto Thoma in responsione ad 2. quod Augustinus loquitur dubitativè in utramque partem, & videtur opinari, quod sicut de facto oculis corporeis videmus animam ut resurgentem aliquo pacto in corporibus viventibus, sic beati oculis corporeis videbunt aliquo pacto Deum ut resurgentem in corporibus glorificatis; sed oculis corporeis de facto non attingimus substantiam animæ, sed solum effectus corporeos animæ, per quos intellectus statim ducitur ad cognoscendam ipsam animæ substantiam; ergo proportionaliter beati non videbunt diuinam essentiam oculis corporeis, sed solum videbunt effectus corporeos Dei,

per quos intellectus ducitur in cognitionem diuinæ essentiae.

QVAESTIO XXV.

Utrum aliqua substantia intellectiua creata, vel creabilis possit naturaliter videre Deum.

S. Th. q. 12. a. 4.

1. **V**idetur, quod possit, primò quia, quodlibet potest naturaliter consequi id, quod naturaliter appetit; frustra enim esset naturalis appetitus, cui non posset naturaliter satisfieri; sed intellectus creatus, viso Mundo, naturaliter appetit videre Deum primam causam mundi; ergo &c.

2. Secundò potentiae inferiores possunt naturaliter percipere intuitivè omnia sua obiecta, e. gr. visus omnes colores; ergo etiam intellectus potest naturaliter videre omnia sua obiecta, adeoque etiam Deum, qui est obiectum intellectus.

3. Tertiò eatenus repugnaret intellectus, cui esset connaturalis visio Dei, quatenus visio Dei non posset esse connaturalis ulli creaturæ; sed potest; ergo &c. Probatur minor: nam intellectus habens lumen gloriæ est creatura; sed intellectui habenti lumen gloriæ est ita connaturale videre Deum, ut esset miraculum, si non videret; ergo &c.

4. Quartò complexum ex intellectu, & lumine est solum finitè perfectum; ergo possibilis est intellectus identificans secum totam perfectionem illius complexi; sed hic intellectus posset naturaliter videre Deum; ergo &c.

5. Confirmatur: nam ex eo, quod finitum addatur finito, non fit infinitum; ergo ex eo, quod unum finitum identificetur cum alio finito, non fit infinitum; sed ex eo, quod intellectus creatus identificaretur cum lumine gloriæ, unum finitum identificaretur cum alio finito; ergo non fieret aliquid infinitum, ac proinde talis identitas non repugnat.

6. Quintò possibilis est intellectus, seu substantia intellectiua tantum excedens intellectum Sancti Petri, quantum visio beata S. Petri excedit perfectissimam cognitionem abstractiuam, qua S. Petrus posset naturaliter cognoscere Deum; sed huic intellectui deberetur visio beatifica; ergo possibilis est intellectus, cui deberetur visio beatifica.

7. Sextò cuilibet formæ substantiali correspondet aliquod subiectum, cui naturaliter debeat, & possit naturaliter conuenire; ergo etiam cuilibet formæ accidentalis; sed visio beatifica est forma accidentalis; ergo visioni beatificæ correspondet aliquis intellectus, & aliqua substantia intellectiua, cui naturaliter debeat, aut possit naturaliter conuenire.

8. Sep.

8. Septimò possibilis est, & datur de facto aliqua substantia incompleta, hoc est vnio hypostatica, cui debetur visio beatifica, gratia, & alia accidentia supernaturalia; ergo possibilis etiam est aliqua substantia intellectualis completa, cui debeatur visio beatifica, & alia accidentia supernaturalia.

9. Oñauò Deus potest naturaliter amari prout est in se; ergo potest etiam naturaliter intelligi prout est in se, ita vt sicut sola amabilitas increata mouet ad amorem, sic sola intelligibilitas increata moueat ad intellectionem; sed eo ipso, quod sola intelligibilitas increata mouet ad intellectionem, Deus videtur prout est in se, vt dictum est quæstione 23. num. 6. ergo &c.

10. Respondeo, quod vt refertur in Clementina ad Nostrom de Hæreticis, Beguardi, & Beguinæ in Germania docuerunt, quod qualibet intellectualis natura in se ipsa sit beata, & quod anima nostra non indiget lumine gloriæ ipsam eleuante ad videndum Deum, & eo beate fruendum. Damnatus fuit hic error in Concilio Vienneſi, vt refertur in eadem Clementina; ideoque de fide est nullum intellectum creatum de facto existentem posse naturaliter videre Deum, sed ad videndum Deum indigere lumine gloriæ ipsum eleuante. Colligitur hæc veritas ex Scriptura. Nam 1. ad Timot. 3. Deus dicitur inuisibilis, ac lucem inhabitare inaccessibleem; sed non esset inuisibilis, si posset naturaliter videri ab aliqua creatura; ergo &c. Rursus ad Romanos 6. dicitur; *Gratia Dei vita æterna*; sed vita æterna consistit in visione Dei iuxta illud Ioan. 17. *hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum verum Deum*; ergo visio Dei est gratia; sed non esset gratia, si naturaliter esset possibilis creaturæ; ergo &c.

11. Quæritur, an saltem sit possibilis intellectus, qui possit naturaliter videre Deum. Primus omnium Molina 1. par. quæst. 12. art. 5. disput. 2. ex professio hanc quæstionem discussit, & propositis argumentis pro vtraque parte, aliorum iudicio reliquit sententiam vltimam. Affirmatiuam deinde sententiam secutus est Becanus Tract. 1. quæstione 9. eumque secuti sunt Ripalda Tom. 1. de ente supernaturali disput. 23. & Isquierdo Tom. 1. in 1. part. Tract. 8. disputatione 18. quæst. 14.

12. Dicendum cum Sancto Thoma 1. par. quæst. 12. art. 4. quem sequuntur omnes penè Theologi. Nullus intellectus creatus, aut creabilis potest naturaliter videre Deum prout est in se. Videtur hæc opinio desumpta ex Augustino lib. 11. de Ciuitat. cap. 1. Cum enim dixisset, creaturam intellectualem posse fieri beatam visione Dei, non quia creatura est, multa enim creaturæ non sunt illius beatitudinis capaces, sed quia rationalis est, subdit: *quia verò creatura est, hoc non ex se potest, sed ex illo, à quo creata est*; ergo ex Augustino creatura rationalis, quia est creatura, & ex nihilo, non potest videre Deum ex se, hoc est proprijs viribus, sed ex illo, à quo creata est, hoc est viribus gratiæ.

13. Probatur primò ratione, quam affert S. Thomas cit. art. 4. & 3. contra gentes cap. 52. & quam licet impugnet Scotus pluribus locis relatis à Caietano, defendunt cum Caietano plerique Theologi, atque etiam Suarez de Deo, libro 1. cap. 9. Omnis natura cognoscitiua naturaliter cognoscit intuitiue, & immediatè ea solum obiecta, quæ quoad materialitatem, vel immaterialitatem sunt in eodem, vel in inferiori ordine essendi cum natura cognoscitiua; quæ verò sunt in superiori ordine essendi, vel nullo pacto cognoscit vel cognoscit solū iuxta modū essendi propriū cognoscentis, hoc est per abstractionem obiectis eiusdem ordinis cum cognoscente; sed Deus quoad immaterialitatem est in superiori ordine essendi, quam qualibet natura intellectiua creata, vel creabilis; ergo &c.

14. Vt probetur maior, & minor, supponendum est tres esse ordines formarum secundum modum essendi. Primus, & infimus continet formas dependentes à materia, ac proindè simpliciter materiales, quales etiam sunt animæ brutorum. Secundus, & medius continet formas, quæ quia sunt independentes à materia, sunt simpliciter immateriales, sed quia sunt in potentia ad hoc, vt aduentur aliquo actu distincto, habent aliquid materialitatis, seu potentialitatis, quales sunt anima rationalis, & Angeli. Tertius, & supremus continet Deum, qui quia habet per se ipsum actu omne esse, & omnem perfectionem, non est in potentia ad recipiendum vllum esse, & vllam perfectionem, ideoque est actus purus sine vlla potentialitate, seu materialitate.

15. Hoc supposito, probatur maior. Animæ brutorum, quia sunt simpliciter materiales, & in infimo ordine, non possunt vllō pacto percipere vllum obiectum immateriale, & superioris ordinis; Anima rationalis, licet sit in secundo ordine formarum immaterialium, tamen quando est in materia, & in corpore, & quodammodo detinetur in infimo ordine, non potest naturaliter immediatè percipere, nisi formas existentes in materia, formas verò separatas à materia, hoc est Deum, & Angelos cognoscit solū abstractiue, per rationes abstractas ab entibus materialibus: eadem anima quando est separata à materia, quia absolute est in secundo ordine formarum separatarum, cognoscit immediatè formas separatas à materia; ergo constat inductione naturas ordinis inferioris non posse nisi abstractiue cognoscere naturas ordinis superioris; sed omnis natura intellectiua creata, & creabilis, habet aliquid potentiæ, ideoque est ordinis inferioris, at Deus, qui est actus purus, nihil habens potentiæ est ordinis superioris; ergo &c.

16. Secundò probatur eadem maior ratione. Nam obiectum, & propria cognitio talis obiecti debent ita proportionari, vt si obiectum ex modo essendi naturam cognoscen-
ti

At excedat naturam cognoscentem, ac proinde sit supernaturalis tali naturæ; ergo nulla natura potest naturaliter cognoscere cognitione intuitiua, & propria obiectum, quod sit in superiori ordine essendi.

17. Obijcit primo Scotus contra rationem allatam: sequeretur, quod sicut intellectus creatus ne supernaturaliter quidem potest habere modum essendi diuinum, sic nec supernaturaliter posset habere cognitionem propriam, & intuitiuam Dei, adeoque neque supernaturaliter posset videre Deum.

18. Respondeo, negando sequelam. Nam modus essendi diuinus non solum est supra naturam cuiuslibet creaturæ, sed etiam est contra naturam, siquidem implicat, ut creatura sit actus purus; at cognoscere Deum cognitione propria, & intuitiua ita est supra naturam creatam, ut illi non repugnet; ergo &c.

19. Obijcit secundo: sequeretur, quod Angelus superior utpotè immaterialior non posset naturaliter videri ab inferiore.

20. Respondeo, negando sequelam. Nam ideo Deus non potest naturaliter videri ab illo intellectu creato, vel creabili, quia ita est immaterialior, ut sit in diuerso ordine immaterialitatis quoad modum essendi; sed Angelus superior est in eodem ordine immaterialitatis cum inferiore, licet sit perfectior intra talem ordinem; ergo potest ab inferiori cognosci intuitiue, sed cognitione, quæ intra ordinem cognitionis intuitiuæ sit minus perfecta, quam cognitio, qua Angelus superior videt seipsum. Porro Angeli inferiores, & superiores, & etiam anima separata sunt in eodem ordine immaterialitatis, quia sunt formæ æquæ separata à materia, sed habentes aliquid potentialitatis, seu materialitatis, ut explicatum est num. 14.

21. Obijcit tertio. Intellectus etiam actus lumine gloriæ est in inferiori ordine immaterialitatis, quam sit Deus; ergo visio Dei non posset esse naturalis intellectui etiam ut actus lumine gloriæ.

22. Respondeo, negando consequentiam. Principium enim assumptum est: cognitio intuitiua, & propria obiecti superioris ordinis non potest esse naturalis alicui naturæ ordinis inferioris secundum se consideratæ; per hoc verò non negatur, sed supponitur, quod possit esse naturalis alicui naturæ inferioris ordinis ut diuinitus eleuatæ; ergo cognitio intuitiua Dei potest esse naturalis intellectui creato ut eleuato per lumen gloriæ.

23. Probatur secundo conclusio. Nam qui videt diuinam essentiam, scrutatur profunda Dei, & secreta cordis diuini; sed nulla creatura potest naturaliter, & sine eleuatione scrutari profunda Dei, & secreta cordis diuini; ergo &c. Probatur maior; nam videre immediate quid natura rationalis cognoscendo dicat sibi ipsi, est scrutari profunda, & secreta cordis; siquidem maximum secretum

cordis est, quod vnusquisque dicit sibi ipsi; sed qui videt diuinam essentiam, videt ipsam diuinam cognitionem, qua Deus cognoscendo sibi ipsi dicit omnia, siquidem diuina essentia est hæc ipsa diuina cognitio; ergo &c. Probatur iam minor primi argumenti. Si enim nulla creatura potest naturaliter scrutari secreta cordis alterius creaturæ, e.g. Angelus non potest naturaliter videre, quid ego in secreto cordis mei dicam mihi ipsi, ideoque Iere. 17. cor hominis dicitur inscrutabile, à fortiori nulla creatura potest naturaliter scrutari arcana, & secreta cordis diuini; ideoque Apostolus 1. ad Corin. 2. dicit: *Quis enim hominum scit quæ sunt hominis nisi spiritus hominis? ita & quæ sunt Dei nemo cognoscit, nisi spiritus Dei.*

24. Probatur tertio. Nam nulla creatura potest naturaliter peruenire ad hoc, ut sit amica Dei, & ut adoptetur à Deo; sed qui videt Deum est amicus Dei, & est filius adoptiuus, cum admittatur ad possidendam hereditatem propriam filij, & ad videnda secreta cordis, siue intellectus diuini; ergo &c. Probatur maior: nam seruo non potest per suam naturam deberi amicitia, & adoptio domini, ac seruus solum potest per gratiam indebitam eleuari ad statum amicitia, & adoptionis; sed omnis creatura naturaliter est serua Dei; ergo &c.

25. Probatur quarto conclusio. Visio enim immediata Dei ex doctrina Patrum, & Theologorum est simpliciter supernaturalis, & proinde ordinis diuini; siquidem omnia simpliciter supernaturalia sunt ordinis diuini, iuxta illud Dionysij cap. 2. de Celest. Hierarchia: *Si enim diuinus hic status, diuina nativitas est, nunquam ille diuinitus operabitur, qui hunc diuinum statum consecutus non sit; sed si visio immediata Dei posset esse debita, & naturalis alicui naturæ intellectiue creatæ, vel creabili, non esset simpliciter supernaturalis, & ordinis diuini; ergo &c. Probatur minor. Ut enim aliquod accidens sit simpliciter supernaturale, & ordinis diuini, non sufficit, ut sit supra omnem naturam creatam, sed requiritur, ut sit supra omnem naturam creabilem; sed visio immediata Dei esset quidem supra omnem naturam creatam, sed non esset supra omnem creabilem; ergo &c. Probatur maior: si enim ad accidens simpliciter supernaturale, & ordinis diuini sufficeret, ut esset supra omnem naturam creatam, sequeretur primo, quod omnia accidentia perfectiora, quam quæ possunt naturaliter conuenire Angelo supremo, essent simpliciter supernaturalia, & ordinis diuini, cum essent supra omnem naturam creatam. Sequeretur secundo, quod si Deus creasset solam naturam sensitiuam, non autem naturam intellectiuiam, omnis intellectio esset simpliciter supernaturalis, & ordinis diuini, cum esset supra totam naturam creatam. Sequeretur tertio, quod eadem accidentia, quæ de facto sunt simpliciter supernaturalia, & ordinis*

nis diuini, quia sunt supra naturam Angeli supremi, si Deus creasset Angelos perfectiores Angelo supremo, quibus talia accidentia essent naturalia, ac debita, non essent amplius supernaturalia, & ordinis Diuini; quæ sunt absurda, & contra communem sensum.

26. Confirmatur, explicando, quænam prædicata sint propria ordinis diuini. Certum est primo ad prædicatum ordinis diuini non sufficere, vt sit commune Deo, & omnibus, vel aliquibus creaturis; alioquin prædicata entis, substantiæ, viuentis, cognoscentis, intelligentis, volentis &c. essent ordinis diuini, cum sint communia Deo, & aliquibus creaturis; sed non dicitur hæc prædicata esse propriæ ordinis diuini; ergo &c.

27. Certum est secundo ad prædicatum ordinis diuini non requiri, vt soli Deo possit conuenire; alioquin, gratia sanctificans, visio Dei, &c. non essent propriæ ordinis diuini, cum non conueniant soli Deo, sed possint conuenire, & de facto conueniant etiam creaturis.

28. Dicendum igitur prædicata ordinis diuini esse illa, quæ soli Deo possunt naturaliter conuenire, creaturis autem, vel nullo pacto possunt conuenire, vel non possunt conuenire naturaliter, & vt debita, sed solum per gratiam. Hinc sequitur duo esse genera prædicatorum ordinis diuini. In primo genere sunt, quæ ita sunt propria Dei, vt nullo modo sint communicabilia vlli creaturæ. In hoc sensu comprehendere Deum est prædicatum ordinis diuini, quia Deum comprehendere ita est proprium Dei, vt non possit communicari vlli creaturæ. In secundo genere sunt prædicata, quæ ita sunt propria Dei, vt licet possint etiam conuenire alicui creaturæ, tamen possint illi conuenire solum per gratiam, non autem per naturam, & tanquam naturaliter debita. In hoc sensu videre Deum est prædicatum ordinis diuini, quia licet possit communicari creaturis, ac de facto communicetur hominibus, & Angelis, tamen nulla creatura potest videre Deum naturaliter, & per vires naturæ, sed solum supernaturaliter, & per vires gratiæ. Addo, quod ad hoc, vt aliqua accidentia sint ordinis diuini, sufficit, vt ex illis possit abstrahi aliquod prædicatum, quod ita conueniat Deo, vt nulli creaturæ possit naturaliter conuenire: e.g. visio creata Dei est ordinis diuini, quia potest ab illa abstrahi prædicatum visionis immediatæ Dei, quod ita conuenit Deo, vt nulli creaturæ possit naturaliter conuenire. Ex proportionali ratione gratiæ, sanctificans est prædicatum ordinis diuini, quia potest ab illa abstrahi prædicatum filiationis Dei, iuris ad videndum Deum &c. quæ prædicata nulli naturæ creatæ possunt naturaliter conuenire. His positis, probatur conclusio. Si enim visio Dei posset esse naturalis, & debita alicui naturæ creabili, prædicatum videtis Deum ita esset commune Deo, & creaturæ, vt etiam alicui naturæ creatæ posset natu-

raliter conuenire, ac nullum à visione Dei posset abstrahi prædicatum, quod non posset naturaliter conuenire alicui creaturæ; sed ex dictis talia prædicata non sunt propriæ ordinis diuini; ergo &c.

29. Probatur quinto conclusio: si enim esset possibilis natura intellectiua, quæ posset naturaliter videre Deum, deberet dari de facto; non datur; ergo. Probatur maior: vt enim docet Sanctus Thomas 1. part. quæst. 59. art. 1. & cum eo Theologi satis communiter, ad perfectionem vniuersi requiritur, vt in eo dentur omnes gradus, & omnes ordines entium; sed natura intellectiua, quæ posset naturaliter videre Deum, esset in altiori gradu, & ordine entium, quam natura intellectiua, quæ datur de facto, ac quæ naturaliter possunt Deum cognoscere solum abstractiue, proportionaliter, ac visio immediata Dei est in altiori gradu, & ordine entium, quam cognitio purè abstractiua Dei; ergo natura, quæ posset naturaliter videre Deum, si esset possibilis, deberet dari de facto. Vtitur hoc argumento Suarez de Deo lib. 2. cap. 9. num. 2. & potest vrgeri alijs modis.

30. Quæres, vtrum visio Dei possit negari naturæ rationali etiam innocenti?

31. Respondeo, quod Cornelius Iansenius Episcopus Iprensis in suo Augustino per tres libros de statu puræ naturæ docet naturæ rationali innocenti ne de potentia quidem absoluta posse à Deo negari fidem, spem, charitatem, visionem Dei &c. Sed reijcitur, nam sequitur, quod hæc dona propriæ non sint gratia. Quod enim sine iniustitia negari non potest naturæ, est ita debitum, vt non sit gratia. Talem igitur gratiam posuit Iansenius in statu naturæ integræ, qualem libertatem posuit in statu naturæ lapsæ. Nam sicut in statu naturæ lapsæ posuit libertatem incoactam, sed antecedenter necessitatam ad vnum, hoc est libertatem, quæ non est libertas; siquidem libertati repugnat necessitas antecedens ad vnum: sic in statu naturæ integræ posuit gratiam, quæ sine iniustitia negari non posset, hoc est gratiam, quæ non erat gratia; siquidem repugnat gratiæ, vt sine iniustitia negari non possit naturæ innocenti. Dicendum igitur visionem, & alia dona gratuita fuisse ita indebita, vt potuissent Angelis, & Adamo innocentibus à Deo negari. Sed de his ex professo agendum in tract. de Gratia.

32. Infertur primo repugnare etiam naturæ, cui debeantur lumen gloriæ, gratia sanctificans, & habitus simpliciter supernaturales, cum sit eadem ratio. Confirmatur: nam tales habitus sunt simpliciter supernaturales, & ordinis diuini, ac proinde ex doctrina tradita num. 28. non possunt esse debiti vlli naturæ creatæ, vel creabili. A fortiori repugnat naturæ, cui debeatur vnio hypostatica, quæ est maximè supernaturalis, & suprema inter entia creata ordinis diuini.

33. Infertur secundo, quid dicendum sit

K

in

in quaestione, in qua quaeritur, vtrum sit possibilis substantia, & natura creata supernaturalis? Dicendum primò: possibilis est modus substantialis creatus supernaturalis. Probatur: nam vnio hypostatica est modus substantialis, vt cum sententia satis recepta dicam in Tractatu de Incarnat. sed vnio hypostatica est maximè supernaturalis, & est suprema inter entia ordinis diuini; ergo &c. Ratio à priori est, quia id, quod propter suam perfectionem non potest deberi vlli naturæ creatæ, & creabili, est supernaturalis, præsertim si ratione illius debeantur naturæ visio beatifica, lumen gloriæ, gratia sanctificans, & cætera dona simpliciter supernaturalia; sed vnio hypostatica est huiusmodi; ergo &c. Hinc sequitur non repugnare substantiam completam partialiter supernaturalem. Christus enim in quantum includit humanitatem vnitam Verbo diuino, est substantia completa supernaturalis quoad vnionem hypostaticam, ac proinde partialiter supernaturalis.

34. Dicendum secundò: repugnat natura creata substantialis completa supernaturalis. Probatur: nam si nomine naturæ substantialis completæ intelligimus naturam, cui deberentur visio Dei, lumen gloriæ, gratia sanctificans, & alia accidentia supernaturalia, iam num. 12. ostensum est repugnare talem naturam. Rursus si esset possibilis talis natura, eo ipso visio beatifica, lumen gloriæ &c. non essent accidentia supernaturalia, cum non essent supra exigentiam totius naturæ creatæ, & creabilis; ergo natura, cui deberentur talia accidentia, non esset supernaturalis, siquidem illi non deberentur accidentia supernaturalia. Si verò nomine naturæ supernaturalis intelligimus naturam, quæ esset supra omnem naturam creatam, & creabilem, contra est, nam creatam qualibet naturam substantialem completam, Deus potest creare naturam perfectiorem, & perfectiorem in infinitum; ergo repugnat natura substantialis completa, quæ sit supra omnem naturam creabilem. Confirmatur: nam etiam si possibilis esset natura, quæ posset naturaliter Deum videre, nihilominus esset possibilis natura superior, & superior, quæ posset videre Deum visione perfectiori, & perfectiori in infinitum; ergo etiam data illa suppositione, repugnaret natura substantialis completa, quæ esset supra omnem naturam creatam, & creabilem.

35. Ad 1. concedo maiorem, & nego minorem, & dico, quod intellectus, viso Mundo, naturaliter non appetit videre Deum, si cut non appetit Deum comprehendere, sed solum appetit cognoscere Deum cognitione perfecta sibi proportionata, vt dictum est quæst. 23. num. 18; ergo ex tali appetitu non sequitur visionem Dei esse possibilem naturaliter.

36. Ad 2. transeat antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia ideo potentia inferiores possunt naturaliter videre

omnia sua obiecta, quia omnia obiecta potentiarum inferiorum sunt in eodem ordine essendi cum potentijs; immò in tali ordine sunt imperfectiora potentijs; sed Deus ita est obiectum intellectus creati, vt quoad modum essendi sit in ordine superiori, vt ostensum est num. 13. ergo &c.

37. Ad 3. distinguo maiorem: eatenus repugnat intellectus, cui naturaliter esset possibilis visio Dei, quatenus visio Dei non potest esse connaturalis vlli creaturæ non eleuatæ, vel non includenti eleuationem, concedo; quatenus non potest esse naturaliter possibilis vlli creaturæ etiam eleuatæ, vel includenti eleuationem, nego; distinguo eodem pacto minorem, eiusque probationem; & nego consequentiam. Visio Dei non potest esse connaturalis vlli creaturæ non eleuatæ, vel non includenti eleuationem; at potest esse connaturalis creaturæ vt eleuatæ, vel includenti eleuationem; sed intellectus habens lumen gloriæ est creatura eleuata; ergo &c.

38. Ad 4. Concedo antecedens, & nego consequentiam. Ideo complexum ex intellectu, & lumine gloriæ est possibile, & finitè perfectum, quia tali intellectui solum vt eleuato per lumen gloriæ est naturaliter possibilis visio Dei; sed intellectui identificanti secum perfectionem talis complexi esset possibilis naturaliter visio Dei, præscindendo ab eleuatione; ergo talis intellectus est impossibilis.

39. Ad confirmationem, distinguo antecedens: finitum additum finito additione physica, vel mathematica, per quam vtrumque remaneat idem, non facit infinitum, concedo; finitum additum finito additione metaphysica, per quam neutrum remaneat idem, non facit infinitum, nego; & nego consequentiam. Duplex est additio, altera physica, vel mathematica, per quam vnum physicè additur alteri, itaut vtrumque remaneat idem, ac erat ante; & cum finitum additur alteri hoc pacto, proculdubio non fit infinitum: e. gr. si palmus addatur palmo, ex duobus palmis non fit quantitas infinita, sed solum bipalmis: si lumen gloriæ, vel visio beatifica finitè physicè addatur intellectui finito, non resultat complexum infinitum, sed finitum. Secunda additio est metaphysica, per quam ita vnum additur alteri, vt neutrum remaneat idem, sed resultet vnum simplex identificans secum prædicata vtriusque. Talis additio est identitas. Si enim fingamus lumen gloriæ, vel visionem beatificam identificari cum intellectu creato, eo ipso nec lumen gloriæ remanet idem, nec intellectus, sed fit entitas simplex identificans secum prædicata intellectus, & luminis gloriæ, seu visionis beatificæ. Cum igitur vnum finitum metaphysicè, & per identitatem additur alteri finito, potest resultare aliquid infinitum: e. gr. iuxta communem sententiam, si intellectus identificatur cum actu vitali, eo ipso intellectus ille erit infinitus. Rursus prædicatum entis, & prædicatum inquantum sunt finita, si qui-

quidem etiam negationes sunt incausatae, & tamen si prædicatum incausati identificetur cum prædicato entis, resultabit ens incausatum, ac proinde infinitum. Disparitas est: nam ideo finitum physice additum finito non facit infinitum, quia utrumque remanet idem, ac ante, adeoque utrumque remanet finitum, sicut ante, ac proinde compositum ex duobus finitis, non potest esse infinitum; sed cum finitum additur alteri metaphysice, & per identitatem, neutrum remanet idem, ac ante; ergo sicut neutrum remanet idem, sic neutrum potest remanere finitum, & sic potest resultare aliquid infinitum.

40. Ad 5. respondeo primo argumentum posse retorqueri. Nam potest dari cognitio abstractiua tantum excedens cognitionem abstractiuam perfectissimam, qua supremus Angelus potest naturaliter Deum cognoscere, quantum quælibet creatura intellectualis possibilis excedit Angelum supremum; sed Angelus supremus non potest Deum naturaliter cognoscere cognitione perfectiori perfectissima cognitione abstractiua, qua potest naturaliter Deum cognoscere; ergo quælibet natura intellectiua possibilis non potest naturaliter Deum cognoscere cognitione perfectiori cognitione abstractiua, quæ tantum excederet cognitionem abstractiuam perfectissimam Angelus supremi, quantum talis natura excedit naturam Angelus supremi; sed quælibet visio Dei incomparabiliter excedit quamlibet cognitionem abstractiuam Dei; ergo quælibet natura intellectualis possibilis non potest naturaliter videre Deum.

41. Respondeo secundo directè, nego antecedens. Visio enim beata excedit cognitionem abstractiuam excessu, quo visio est ordinis supernaturalis, cognitio abstractiua est ordinis naturalis; sed nulla natura completa substantialis potest esse ordinis supernaturalis, ut probatum est; ergo nulla potest ita excedere aliam naturam completam substantialem, sicut visio beatifica excedit cognitionem abstractiuam Dei.

42. Dices: hoc ipsum queritur, quare sicut præter cognitiones abstractiuas Dei, ac proinde naturales, dari possunt cognitiones intuitiua, ac proinde supernaturales, sic ultra naturas intellectiuas naturales, quæ naturaliter possunt cognoscere Deum solum abstractiue, non possint dari naturæ intellectiua supernaturales, quæ possint naturaliter cognoscere Deum intuitiue.

43. Respondeo in fundamentis nostræ conclusionis plures allatas fuisse rationes huius rei. Prima ratio Theologica fuit, quia visio beatifica, lumen gloriæ, gratia sanctificans &c. non essent accidentia simpliciter supernaturalia, si possibilis esset natura substantialis completa, cui naturaliter deberentur; ergo impossibilis est talis natura. Potest afferri huius rei alia ratio tum moralis, tum physica. Secunda ergo ratio moralis fuit, quia adoptio,

amicitia &c. non possunt deberi naturæ seruili; omnis autem natura creata essentialiter est serua Dei. Tertia demum ratio physica fuit, quia si esset possibilis natura, quæ posset naturaliter videre Deum, deberet esse in eodem ordine immaterialitatis cum Deo, quod repugnat.

44. Ad 6. transeat antecedens, & nego consequentiam. Non valet: nulla forma substantialis potest esse mala, & violenta cuiuslibet subiecto; ergo nulla forma accidentalis potest esse mala, & violenta cuiuslibet subiecto: de facto enim accidentia erroris, peccati, miseriæ, sunt mala cuiuslibet subiecto; accidens coactionis est violentum cuiuslibet subiecto; ergo neque valet: nulla forma substantialis non modalis potest esse indebita cuiuslibet subiecto, ita ut nulli subiecto possit naturaliter conuenire; ergo nulla forma accidentalis potest esse indebita cuiuslibet subiecto, ita ut nulli possit naturaliter conuenire. Est enim lumini naturali consentaneum, ut sicut aliqua accidentia sunt violenta cuiuslibet subiecto, & contra eius naturam, sic aliqua accidentia sint supernaturalia cuiuslibet subiecto, & supra naturam, & exigentiam cuiuslibet naturæ substantialis completæ. Disparitas est, quia forma substantialis absoluta est natura quædam incompleta ordinata ad hoc, ut cum materia tanquam cum altera comparte constituat naturam completam; ergo non potest esse supernaturalis, sed naturalis materiæ, cum qua debet constituere naturam. At aliqua accidentia sunt ipsa eleuatio naturæ ad filiationem, amicitiam Dei &c. quæ sunt indebita cuiuslibet naturæ creatæ; ergo possunt esse ita indebita omni naturæ, ut non possint illi naturaliter conuenire. Ex doctrina tradita infertur non posse dari formam substantialem absolutam supernaturalem cuiuslibet materiæ, neque materiam substantialem incompletam in ratione naturæ supernaturalem cuiuslibet formæ substantiali.

45. Ad 7. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia visio, gratia &c. debent esse indebita naturæ, quæ Deum videt, quæ adoptatur &c. at non est necesse, ut sint indebita gratiæ, & dono supernaturali, quo natura rationalis eleuatur ad subsistendum in Verbo diuino; sed modus substantialis vnionis hypostatica non est natura, quæ Deum videt, & adoptatur, sed est gratia, & donum supernaturale, quo natura eleuatur ad subsistendum in Verbo; ergo &c.

46. Ad 8. distingo antecedens: Deus potest naturaliter amari, prout est in se, ita ut sola bonitas diuina cognita prout est in se moueat ad amorem, nego maiorem; ita ut sola bonitas diuina cognita prout elucet in creaturis moueat ad amorem, transeat; & nego consequentiam. Sicut Deus non potest naturaliter intelligi, nisi prout elucet in creaturis, sic non potest naturaliter amari, nisi propter bonitatem diuinam elucentem in creaturis; & sicut supernaturaliter Deus potest intelligi, &

videri in se ipso visione beatifica, sic amore beatifico potest amari propter bonitatem diuinam ut cognitam in se ipsa, ideoque amor beatificus patriæ est diuersæ rationis ab amore viæ, ut dicitur suo loco.

Q V Æ S T I O XXVI.

*Vtrum intellectus creatus ad videndum Deum
indigeat lumine gloriæ intrinseco.*

S. Th. q. 12. art. 5.

1. **V**ideretur non indigere: primò enim, ut arguit Scotus in 2. dist. 14. quæst. 1. & in 4. dist. 49. quæst. 11. Obiectum, quod per se ipsum est infinita lux intelligibilis, & est sufficientissimum ad hoc, ut moueat intellectum ad visionem sui, non eget lumine sibi coagente ad causandam visionem; sed Deus est tale obiectum; ergo &c.

2. Secundò, ut idem arguit, sicut cæcus supernaturaliter illuminatus naturaliter videt colores, sic intellectus creatus supernaturaliter illuminatus lumine gloriæ naturaliter videret Deum; ergo visio Dei non aliter esset supernaturalis beatis, quam visio colorum sit supernaturalis cæco illuminato, quod est absurdum.

3. Tertiò, ut arguit Durand. in 4. dist. 49. quæst. 2. num. 22. lumen gloriæ esset necessarium ad hoc, ut intellectus creatus, qui secundum se est improporcionatus ad videndum Deum, fieret proportionatus; sed intellectus habito lumine gloriæ, remanet improporcionatus; ergo &c. Probatur minor: nam ideo intellectus secundum se est improporcionatus ad videndum Deum, quia infinitè distat à Deo; sed etiam intellectus habens lumen gloriæ creatum infinitè distat à Deo; ergo &c.

4. Respondeo, quod ut refertur in Clementina *Ad nostrum* de Hæreticis, Beguardi, & Beguinæ in Germania docuerunt plures errores, inter quos quintus est, quod qualibet intellectualis natura in se ipsa est naturaliter beata; quodque anima non indiget lumine gloriæ ipsam eleuante ad Deum videndum, eoque beatè fruendum. Damnat fuit hic error cum alijs eius sectæ erroribus à Clemente V. in Concilio Viennensi Clementina citata, ac proinde de fide est animam indigere lumine gloriæ ipsam eleuante ad videndum Deum, eoque beatè fruendum. Quæritur, vtrum præcisè ex allata definitione de fide sit animam indigere lumine gloriæ distincto à visione ipsam eleuante ad videndum Deum. Aliqui affirmant, alij negant, ac dicunt, quod si asseratur visionem ipsam Dei esse lumen supernaturale, formaliter eleuans animam ad videndum Deum, saluatur animam indigere lumine gloriæ ipsam eleuante ad videndum Deum, ac proinde saluatur definitio Pontificis; ergo ex allata definitione præcisè non est de fi-

de animam indigere lumine gloriæ distincto ab ipsa visione.

5. Opponunt primò Auctores contrariæ sententiæ: Concilium dicit animam indigere lumine eleuante ad visionem; sed visio non eleuat ad visionem; ergo docet animam indigere lumine distincto à visione.

6. Responderi potest Concilium non dicere animam indigere lumine ad visionem, sed ad videndum; sed visio licet non eleuet ad visionem, tamen eo ipso, quod est forma supernaturalis, eleuat formaliter animam ad suum effectum formalem videndi Deum; ergo saluatur definitio Concilij.

7. Opponunt secundò: Pontifex definit animam ad videndum Deum indigere lumine illo, quod negabant hæretici, qui damnantur; sed illi hæretici non erant ita stolidi, ut negarent animam ad videndum Deum indigere lumine visionis; ergo negabant animam indigere lumine distincto à visione, ac proinde Pontifex definit animam indigere lumine distincto à visione.

8. Responderi potest Hæreticos illos negasse visionem Dei esse formam supernaturalem, & eleuantem animam ad videndum, ac docuisse esse formam naturalem, ac non eleuantem, & consequenter asseruisse animam ad videndum Deum non indigere lumine gloriæ eleuante. Pontifex ergo contra illos definit animam ad videndum Deum indigere lumine gloriæ eleuante, quod saluatur, dicendo visionem esse lumen formaliter eleuans animam ad videndum Deum. Propter hæc non est improbabile ex allata definitione præcisè non esse de fide, quod anima ad Deum videndum indigeat lumine gloriæ distincto à visione. Dixi id non esse de fide ex illa definitione præcisè. Nam ex alijs principijs existimo esse de fide, quod anima ad videndum Deum indigeat viribus supernaturalibus, vel intrinsecè complementibus, vel extrinsecus assistentibus, & concurrentibus adiuuè ad visionem Dei. Ratio est, quia actus supernaturales non possunt effici per solas vires naturales; sed visio Dei est supernaturalis; ergo non potest effici per solas vires naturales animæ, ac proinde anima ad efficiendam visionem Dei indiget aliquo principio supernaturali, vel intrinsecè complente, vel extrinsecus assistente, concurrente adiuuè ad visionem; sed hoc principium supernaturale potest vocari lumen gloriæ; ergo de fide est animam ad efficiendam visionem indigere lumine gloriæ distincto à visione, nomine luminis gloriæ intelligendo principium supernaturale concurrans adiuuè ad visionem, & sic eleuans animam ad videndum Deum, abstracto ab hoc, vtrum tale principium sit animæ intrinsecum, vel illi assistat extrinsecè.

9. Superest quæstio inter Scholasticos, vtrum beati de facto ad efficiendam visionem Dei eleuentur per lumen gloriæ ipsis intrinsecum: & vtrum tale lumen sit illis necessarium saltem necessitate connaturalitatis? Affirmat

San-

Sanctus Thomas 1. part. quæst. 12. art. 2. & 3. contra Gentes cap. 53. Scotistæ dicunt etiam Scotum in 1. dist. 17. quæst. 2. Parag. *Ad primum pro secunda via concessisse lumen gloriæ intrinsicum intellectui*, sicut Scotus in hoc puncto videatur dubius fuisse. Hos secuti sunt Theologi ferè omnes, excepto Durando in 4. dist. 49. quæst. 2. num. 22.

10. Dicendum cum hac communissima sententia: datur in beatis, & est connaturaliter necessarium ad videndum Deum lumen gloriæ, nomine luminis gloriæ intelligendo cum Scholasticis qualitatem creatam supernaturalem intrinsicè inhærentem intellectui, eumque confortantem, & eleuantem ad hoc, ut possit videre Deum, quem solo lumine, & virtute naturali videre non potest.

11. Probat S. Thomas necessitatem luminis citato art. 5. Nam omne, quod eleuatur ad aliquid excedens ipsius naturam, & ex sua ratione exigens subiectum antecedenter dispositum, debet antecedenter intrinsicè disponi aliqua dispositione excedente ipsius naturam; e.g. ut aer eleuetur ad formam, & operationes ignis, quæ sunt supra naturam aeris, debet disponi per calorem ut octo, qui est supra naturam aeris; sed intellectus videns Deum eleuatur ad visionem Dei, quæ est supra naturam intellectus, ut dictum est quæstione 25. & præterea visio exigit intellectum antecedenter dispositum aliqua qualitate supernaturali, quam vocamus lumen gloriæ; ergo intellectus indiget lumine gloriæ. Probat minor: nam operatio vitalis vltimo perfecta ex sua natura exigit procedere à potentia vitali intrinsicè, & vltimo perfecta in ordine ad exercendam talem operationem; sed visio Dei est operatio vitalis vltimo perfecta, siquidem in ea consistit beatitudo, quæ est perfectissima vita; ergo visio Dei, quæ est operatio vltimo perfecta, ex natura sua exigit procedere ab intellectu intrinsicè, & vltimo perfecto in ordine ad videndum Deum; sed intellectus per lumen naturale, seu per naturalem virtutem intelligendi est intrinsicè imperfectus, & insufficiens ad videndum Deum, ut dictum est q. 25. ergo visio Dei exigit procedere ab intellectu, ut intrinsicè perfectio per aliquod lumen supernaturale, seu per aliquam virtutem supernaturalem, qua intellectus reddatur sufficiens ad videndum Deum, quod lumen quia est ad actum, quo intellectus glorificatur, vocatur lumen gloriæ, ac de eo dicitur Psal. 35. *In lumine tuo videbimus lumen*, hoc est essentiam diuinam, quæ est primum lumen intelligibile; & Apoc. 21. *Claritas Dei illuminabit eam*, hoc est societatem videntium Deum. Per hoc lumen à Dionysio, & alijs beati dicantur effici Deiformes, hoc est similes Deo in hoc, quod possint videre diuinam essentiam, sicuti Deus illam videt, iuxta illud 1. Ioan. 3. *Similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est*.

12. Quod autem operatio vitalis vltimo perfecta ex sua ratione exigit procedere à po-

tentia vitali intrinsicè, & vltimo perfecta in ordine ad talem operationem, probatur primò à priori: nam cum vita consistat in hoc, quod viuens possit mouere se ipsum, perfectio operationis vitalis consistit in hoc, ut procedat à perfecta virtute mouendi se ipsum.

13. Secundò probatur inductione in naturalibus. Nam visio sensitiua vltimo perfecta, exigit procedere à potentia sensitiua vltimo perfecta, & disposita ad bene videndum; actus iustitiæ vltimo perfectus exigit procedere à voluntate vltimo perfecta per habitum, & virtutem iustitiæ; idemque valet de alijs actibus virtuosis, ut docet Aristoteles 2. Eth. cap. 4. A fortiori actus, in quo consistit beatitudo naturalis, debet procedere à potentia intrinsicè perfecta per habitum, ideoque beatitudo ex Aristotele 1. Ethic. cap. 7. definitur: *Perfectissima operatio rationalis secundum perfectissimam virtutem*.

14. Tertiò probatur inductione in supernaturalibus. Nam actus vitales fidei, spei, charitatis &c. exigunt procedere ab intellectu, & voluntate perfectis per habitus supernaturales fidei, spei, charitatis &c. vel saltem per auxilia actualia intrinsicè perficientia intellectum, & voluntatem; ergo constat ratione, & auctoritate, quod operationes vitales vltimo perfectæ exigunt procedere à potentia vitali vltimo perfecta; ergo visio Dei, cum sit operatio vitalis vltimo perfecta, exigit procedere ab intellectu perfecto per lumen gloriæ.

15. Addo cum Sancto Thoma eodem art. 5. quod ipsa essentia diuina, ut fiat forma, & species intelligibilis, hoc est immediatè mouens intellectum ad visionem sui, exigit, ut intellectus sit intrinsicè perfectus per lumen gloriæ ad videndum. Forma enim intelligibilis, ut moueat potentiam ad operationem, vitalem vltimo perfectam, exigit, ut talis potentia sit ex parte sua vltimo perfecta in ordine ad talem operationem, ut patet ratione, & inductione allata.

16. Obijcies primò contra allatam rationem: lumen gloriæ licet sit supernaturale non exigit, ut intellectus sit ante dispositus per aliam dispositionem supernaturalem; alioquin procederetur in infinitum in dispositionibus supernaturalibus; ergo etiam visio licet supernaturalis, non exigit, ut intellectus sit antecedenter dispositus per lumen supernaturale.

17. Respondeo, concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia actus secundus vitalis vltimo perfectus supponit actum primum, seu potentiam proportionaliter perfectam; at actus primus non supponit alium actum primum, alioquin procederetur in infinitum; sed visio est actus secundus, & lumen gloriæ constituit actum primum, hoc est potentiam intrinsicè perfectam; ergo &c.

18. Obijcies secundo: ut Verbum diuinum per vnionem hypostaticam physicè vnatur humanitati, non prærequiritur in humanitate vlla antecedens dispositio supernaturalis, ergo

ergo ut essentia diuina per visionem intentionaliter uniatur intellectui, non prærequiritur in intellectu villa antecedens dispositio supernaturalis,

19. Respondeo, concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia radix omnium donorum supernaturalium non præquirit in subiecto vllum donum supernaturale: proportionaliter ac forma Solis, quia est radix cæterarum formarum materialium, non præquirit in sole vllam dispositionem; sed per vnionem hypostaticam humanitas accipit primam radicem substantialem omnium donorum supernaturalium; ergo vnio hypostatica non præquirit in humanitate vllum donum, vel vllam dispositionem supernaturalem. E conuerso operatio supernaturalis vltimo perfecta, & quæ se habet ut vltimus fructus, præsupponit potentiam, & radicem esse vltimo perfectam in ordine ad talem operationem; sed essentia diuina vnitur intentionaliter intellectui per hoc, quod intellectus exerceat operationem vitalem vltimo perfectam; ergo &c.

20. Quæritur primò, quidnam sit effectus formalis luminis gloriæ?

21. Respondeo, quod effectus formalis luminis gloriæ est ita augere, & perficere virtutem intellectiuam, ut intellectus, qui ex proprijs viribus est insufficiens ad videndum Deum, per vires luminis reddatur sufficiens ad videndum Deum, & dispositus ad hoc, ut ab essentia diuina moueatur ad visionem.

22. Quæritur secundò, vtrum lumen gloriæ addat supra intellectum virtutem eiusdem, an diuersæ rationis?

23. Respondeo cum Sancto Thoma 3. contra Gentes cap. 53. num. 4. quod addit virtutem diuersæ rationis. Probatur primo: nam, omnis virtus supernaturalis est diuersæ rationis à virtute naturali; sed lumen gloriæ est virtus supernaturalis; ergo lumen gloriæ est diuersæ rationis à virtute naturali intellectus, cui additur.

24. Probatur secundò: nam cum virtus augetur per additionem virtutis eiusdem rationis, augetur in ordine ad causandum maiorem effectum eiusdem rationis: ex.gr. cum calor augetur, addito calore eiusdem rationis, augetur in ordine ad magis calefaciendum calefactione intensiori, sed eiusdem rationis; sed per lumen gloriæ virtus intelligendi augetur in ordine ad videndum Deum visione supernaturali, ac diuersæ rationis à quacunque intelligentia naturali; ergo &c.

25. Quæritur tertio, vtrum lumen gloriæ sit qualitas permanens, & habitualis, an qualitas transiens?

26. Respondeo, quod beati, qui eleuantur ad videndum Deum permanentem, eleuantur per lumen habituale, & permanens: si autem, ut multi dicunt, aliqui in via, puta Moyses, & Sanctus Paulus eleuati sunt ad videndum Deum transeuntem, eleuati sunt per lumen gloriæ transiens. Confirmatur ex doctrina communi

in materia de gratia, qua asseritur Deum homines eleuare ad actus supernaturales fidei, spei, charitatis &c. non solum per habitus permanentes, sed etiam per auxilia transeuntia.

27. Ad 1. concedo totum, ac dico, quod lumen gloriæ non ideo est necessarium, quia Deus indigeat lumine sibi coagente ad causandam visionem, sed quia intellectus creatus indiget lumine gloriæ sibi coagente ad videndum Deum. Explicatur exemplo. Sol ut videatur à noctua, non indiget lumine superaddito, sed noctua ut videat Solem indiget augmento, & confortatione potentie visuæ; ergo à pari &c.

28. Ad 2. concedo antecedens, & nego consequentiam. Visio, qua cæcus illuminatus videt colores, est supernaturalis solum per accidens, extrinsecè, & quoad modum: at visio, qua beati vident Deum, est supernaturalis per se, intrinsecè, & quoad substantiam; ergo aliter est supernaturalis visio, qua beati vident Deum, ac visio, qua cæcus illuminatus videt colores. Explicatur. Supernaturale per se, intrinsecè, & quoad substantiam, est quod propter magnitudinem perfectionis intrinsecæ non potest esse debitum naturæ creatæ non eleuatæ per dona gratiæ; sed visio Dei propter magnitudinem perfectionis intrinsecæ non potest esse debita naturæ creatæ non eleuatæ per dona gratiæ; ergo. Supernaturale per accidens, extrinsecè, & quoad modum est, quod licet ex se possit esse debitum naturæ creatæ non eleuatæ, tamen propter aliquod accidens de facto non potest esse debitum naturæ, nisi circa illam fiat aliquid miraculosum, & supernaturale; sed visio, qua cæcus illuminatus videt colores, potuisset esse debita illi homini, si non esset cæcus, & solum quia per accidens est cæcus, non potest illi esse debita nisi supernaturaliter, & miraculosè liberetur a cæcitate; ergo est supernaturalis solum per accidens, extrinsecè, & quoad modum.

29. Ad 3. nego minorem. Ad probationem distinguo maiorem: ideo intellectus secundum se est improporcionatus ad videndum Deum, quia vtrumque infinitè distat à Deo, nego maiorem; quia ita infinitè distat, ut sit in ordine purè naturali, concedo maiorem: distinguo eodem pacto minorem, & nego consequentiam. Ideo intellectus secundum se est improporcionatus ad videndum Deum, quia ita infinitè distat à Deo, ut sit in ordine purè naturali; sed intellectus habens lumen gloriæ ita infinitè distat à Deo, ut sit in ordine gratiæ, & eleuationis; ergo &c.

QVÆSTIO XXVII.

Verum lumen gloriæ concurrat ad visionem beatam, ut totalis, vel solum ut partialis ratio agendi?

S. Th. q. 12. art. 3.

1. **V**idetur lumen gloriæ, non esse partialis, sed totalis ratio agendi, ita ut ad visionem Dei non concurrat immediate, & actiue intellectus creatus: primo quia eatenus deberet concurrere intellectus, quatenus lumen cum non sit potentia vitalis, non posset dare visioni vitalitatem, sed solum supernaturalitatem, ac proinde vitalitas deberet dari visioni ab intellectu, qui est potentia vitalis; sed lumen est potentia vitalis simul, & intentionalis; ergo &c. Probatur minor: nam visio habet vitalitatem identificatam cum supernaturalitate; ergo debet procedere à potentia habente vitalitatem identificatam cum supernaturalitate.

2. Secundò si intellectus concurreret partialiter ad visionem, qua beatificatur, partialiter beatificaret se ipsum, quod est absurdum.

3. Tertiò si intellectus per suam potentiam naturalem concurreret ad videndum Deum, haberet potentiam naturalem videndi Deum; sed non habet; ergo &c. Probatur minor: nam nulla potentia naturalis est etiam partialiter ad aliquid supernaturale; sed visio Dei est supernaturalis; ergo.

4. Quartò, ut obijcit Ioannes à S. Thoma 1. part. quæst. 12. disput. 14. art. 2. Ad hoc, ut intellectus posset per suam virtutem naturalem concurrere partialiter ad videndum Deum, deberet dare visioni vitalitatem, vel aliquod aliud prædicatum, ac proinde deberet illud præcontinere in se; sed intellectus non præcontinet vitalitatem, neque aliud prædicatum visionis; ergo &c. Probatur minor: virtus enim naturalis non continet vllum prædicatum supernaturale; sed vitalitas, & omnia prædicata visionis beatæ sunt supernaturalia, ac nullum prædicatum visionis est naturale; ergo &c.

5. Quintò, ut idem obijcit: lumen gloriæ est tota ratio proportionans intellectum ad visionem Dei; ergo intellectus antecedenter ad lumen nullam habet proportionem cum visione Dei; ergo nullam habet virtutem, ne partialem quidem, siquidem omnis virtus includit aliquam proportionem cum eo, ad quod est virtus.

6. Respondeo recentiores Thomistas vnanimiter asserere lumen gloriæ esse totalem, & adæquatam virtutem, seu rationem agendi, & producendi visionem beatificam, ita ut intellectus in visionem beatificam non influat immediate per virtutem suam sibi essentia-

lem, & identificatam, sed solum per virtutem luminis gloriæ sibi à Deo infusam, proportionaliter, ac in Philosophia dicunt substantiam non esse per se immediate operatiuam, sed quicquid agit, per potentias sibi superadditas agere.

7. Dicendum contra hanc opinionem, cum sententia communi auctorum Societatis, lumen gloriæ non esse totalem, sed solum partialem rationem agendi, ita ut ad visionem Dei simul cum lumine gloriæ concurrat actiue immediate etiam intellectus, immo ipsa substantia animæ.

8. Probatur primò auctoritate S. Thomæ, & Sancti Augustini. Primò S. Thomas 1. part. quæst. 12. in corpore dicit. *Dicendum igitur, quod ad videndam Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visive potentie, scilicet lumen gloriæ confortans intellectum ad videndum Deum; sed non confortatur, & adiuuatur ad agendum, qui nihil immediate agit cum eo, quod confortat, & adiuuat; ergo S. Thomas existimat intellectum immediate concurrere simul cum lumine ad visionem Dei.*

9. Secundò idem S. Thomas eadem qu. 12. art. 5. in corpore dicit: *Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, oportet, quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi, & hoc augmentum virtutis intellectus illuminationem vocamus &c.* sed augmentum virtutis ad videndum non est tota virtus, & ineptè tota virtus videndi diceretur esse augmentum virtutis intellectus ad videndum; ergo. Tertiò eodem artic. 5. ad 1. dicit, quod lumen gloriæ est necessarium ad videndum Deum, *Ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum per modum, quo potentia fit potentior ad operandum per habitum; sed habitus non est tota virtus agendi respectu potentie; ergo lumen gloriæ ex S. Thoma non est tota virtus agendi respectu intellectus.* Quartò S. Augustinus lib. 2. de peccatorum meritis, & remissione, cap. 5. ponit hanc regulam: *Adiutor enim noster Deus dicitur, nec adiuvare potest, nisi qui aliquid spontè conatur, quia non sicut in lapidibus insensatis salutem nostram Deus operatur in nobis; sed Deus per lumen gloriæ adiuuat intellectum nostrum ad videndum Deum; ergo intellectus aliquid conatur, & immediate concurrat ad visionem.* Quintò idem Augustinus paulo post eodem cap. ad explicandum id, quod dixerat, affert exemplum, dicens: *Sicut enim corporis oculus non adiuuatur à luce, ut ab eadem luce aversus discedat, ut autem videat, adiuuatur ab ea, neque hoc omnino, nisi adiuvante potest: ita Deus, qui est lux hominis interioris, adiuvat nostre mentis obtutum, ut boni aliquid operetur; sed lux ita adiuuat oculum, ut oculus immediate concurrat ad videndum; ergo Deus per lumen gloriæ, per habitus supernaturales, & per auxilia gratiæ ita adiuuat intellectum, & alias potentias, ut immediate concurrant ad actus supernaturales videndi, & ad alios actus supernaturales.*

10. Pro-

10. Probatur secundo conclusio ratione desumpta ex allatis verbis Augustini. Potentiæ enim vitales adiuuari non possunt ad vitaliter agendum, nisi adhibeant immediatè aliquem conatum, & influxum ad actus vitales, ad quos adiuuantur: sed Deus per lumen gloriæ, & per habitus, & auxilia gratiæ adiuuat nostrum intellectum, & voluntatem, quæ sunt potentiæ vitales, ad exercendos actus vitales Deum videndi, amandi &c; ergo ita adiuuat, vt intellectus adhibeat immediatè aliquem conatum, & influxum immediatum ad visionem Dei; voluntas adhibeat influxum, & conatum immediatum ad amorem Dei, & ad alios actus supernaturales. Maior probatur tum ex allatis verbis Augustini, tum quia de ratione potentiæ vitalis est, vt non possit viuere per actus, ad quos immediatè non influit; siquidem viuere in actu secundo est immediatè influere in actum, quo potentia viuunt, & est se agere, & mouere per talem actum; sed intellectus eleuatur ad visionem Dei, qua viuunt in actu secundo; ergo adiuuatur ita, vt immediatè influat in visionem.

11. Probatur tertio conclusio. Si enim lumen gloriæ esset tota ratio agendi respectu visionis, ita vt intellectus immediatè ad illam non concurreret, etiam habitus caritatis, & alij habitus, & auxilia supernaturalia essent tota ratio agendi respectu actus caritatis, & aliorum actuum supernaturalium, ita vt voluntas immediatè ad illos non concurreret; est enim eadem ratio; consequens est absurdum: ergo &c. Probatur minor: potentia enim libera debet immediatè concurrere ad actum formaliter liberum, cum debeat illum determinare; sed potentia libera ad eliciendos actus supernaturales voluntatis non est habitus, vel auxilium, sed voluntas, vel anima; ergo voluntas, vel anima debet immediatè influere ad actus supernaturales voluntatis. Probatur minor: potentia enim libera est, quæ potest determinare actum, vel oppositum actus, & potest habitu uti, vel non uti; sed habitus caritatis non potest determinare omissionem actus caritatis, præsertim cum talis omisso est peccaminosa; multo minus potest determinare odium Dei contrarium actui caritatis; sola autem voluntas potest se determinare ad actum caritatis, vtendo habitu caritatis, vel ad negationem actus caritatis, aut ad odium Dei, non vtendo habitu caritatis; ergo &c.

12. Probatur quartò: vt enim dixi in Philosophia lib. 5. quæst. 11. de Anima in 5. argumento, eiusque solutione, potentiæ animæ non sunt tota virtus agendi vitalitèr, sed ipsa anima immediatè influit ad omnes suos actus vitales, & nisi immediatè influeret, per ipsos non viueret; ergo à fortiori lumen gloriæ non est tota virtus agendi respectu intellectus, & animæ, ac proinde ad visionem influit immediatè tum intellectus, tum ipsa substantia animæ, & si non influeret, anima per visionem non viueret.

13. Quæres, vtrum lumen gloriæ sit virtus non solum intrinseca intellectui, & animæ, sed etiam vitalis?

14. Respondeo Thomistas asserentes lumen gloriæ esse totam rationem, & virtutem agendi, affirmare lumen gloriæ esse virtutem vitalem supernaturalem, qua anima videt Deum. Si enim non esset virtus vitalis, sequeretur, quod cum ad visionem concurrat immediatè solum lumen gloriæ, ad actum vitalem non concurreret immediatè vlla virtus vitalis, quod repugnat. Alij negantes lumen gloriæ esse totam virtutem agendi, satis communiter negant lumen gloriæ esse virtutem vitalem. Fundamentum est, quia potentiæ vitales debent profluere ab intrinseco; sed lumen gloriæ non profluit ab intrinseco, sed merè ab extrinseco, hoc est à Deo infundente lumen gloriæ supra exigentiam subiecti; ergo lumen gloriæ non est virtus vitalis.

15. Probabilius censeo lumen gloriæ esse virtutem vitalem, licet non sit totalis, sed partialis virtus producendi visionem beatificam. Ratio est, quia vires naturales animæ non sunt vitaliter completæ ad producendam visionem Dei, & alios actus vitales supernaturales; ergo debent compleri per additionem virtutis vitalis supernaturalis, ac proinde lumen gloriæ, & alij habitus infusi sunt virtutes vitales. Neque ex hoc sequitur lumen gloriæ esse intellectum supernaturalem, sed solum esse complementum vitale intellectus, quo eleuatur ad hoc, vt possit intelligere intellectione supernaturali. Ad fundamentum oppositæ sententiæ dico de ratione potentiæ vitalis esse quidem, vt sit intrinseca viuenti, non autem vt profluat ab ipso viuente. Patet: nam in sententiâ dicente intellectum, & voluntatem non distingui ab anima, intellectus, & voluntas sunt potentiæ vitales, & tamen non profluunt ab ipsa anima, siquidem anima non est à se, sed profluunt extrinsecè à Deo; ergo licet de ratione actus vitalis sit, vt profluat ab intrinseco, ideoque non possit identificari cum natura creata, quæ non est à se, tamen potentiæ vitales possunt esse merè ab extrinseco. Confirmatur: nam in sententiâ distinguente intellectum, & voluntatem ab anima, probabilius est ipsam substantiam animæ esse virtutem vitalem immediatè influentem ad actus vitales intelligendi, & volendi, & tamen talis virtus non profluit intrinsecè ab anima, quæ non est à se, sed merè extrinsecè à Deo; ergo non est de ratione virtutis vitalis, vt profluat ab intrinseco ab ipsa substantia viuente; ergo dari possunt virtutes vitales supernaturales vitaliter augentes, complentes, & eleuantes virtutes vitales naturales.

16. Ad 1. nego maiorem. Sicut enim licet intellectus sit potentia vitalis naturalis, tamen ad hoc, vt anima intelligat, & viuat, debet immediatè per se ipsam concurrere ad intellectionem, ac proinde intellectus non debet esse

esse tota ratio agendi, & intelligendi; sic licet lumen gloriæ esset potentia vitalis supernaturalis, tamen ad hoc, vt anima per visionem beatificam viuatur, debet immediatè concurrere ad visionem simul cum lumine, adeoque lumen gloriæ non debet esse tota ratio agendi, seu videndi Deum.

17. Ad 2. Distinguo sequelam: sequeretur, quod intellectus partialiter beatificaret se ipsum improprie, ac vt causa efficiens minus principalis, Deo supernaturaliter eleuante, concedo; proprie, ac Deo non eleuante, nego. Absurdum est, quod intellectus proprie beatificet se ipsum vt obiectum beatificum, vel Deo ipsum non eleuante ad hoc, vt concurrat ad suam beatitudinem: at non est absurdum, quod improprie seipsum beatificet, non vt obiectum beatificum, sed vt causa efficiens minus principalis suæ beatitudinis eleuata à Deo ad hoc, vt concurrat partialiter ad suam beatitudinem. Porro hoc ipsum debent dicere aduersarij, qui licet negent intellectum esse principium quo beatitudinis, tamen concedunt intellectum esse principium quod beatitudinis, adeoque potest contra ipsos inferri, intellectum partialiter beatificare se ipsum, vt principium quod.

18. Ad 3. distinguo maiorem. Si intellectus per suam virtutem naturalem concurreret partialiter ad visionem Dei, haberet potentiam naturalem partialem, & inchoatam videndi Deum supernaturaliter, & obedientialiter, concedo; haberet potentiam naturalem totalem videndi Deum naturaliter, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Intellectus habet potentiam naturalem, partialem, & inchoatam videndi Deum supernaturaliter, & obedientialiter, hoc est ita, vt ad videndum eleuari debeat auxilio, & concursu supernaturali: at non habet potentiam naturalem videndi Deum naturaliter, hoc est ita, vt ad videndum non indigeat auxilio, & concursu supernaturali. Quia verò potentia dicitur naturalis solum relatè ad effectus, quos potest naturaliter causare, relatè verò ad effectus, quos potest solum supernaturaliter causare, dicitur obedientialis, ideo absolute loquendo, intellectus habet solum potentiam obedientialem, non autem naturalem videndi Deum.

19. Dices: nulla potentia naturalis est etiam partialiter ad aliquid supernaturale; sed visio Dei est supernaturalis; ergo potentia naturalis intellectus neque partialiter est ad videndum Deum.

20. Respondeo, distinguo maiorem: nulla virtus naturalis est partialiter ad aliquid supernaturale non contentum sub specificatiuo adæquato talis virtutis, concedo: contentum sub specificatiuo adæquato talis virtutis, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Omnis naturalis virtus habet aliquod specificatum adæquatum, per ordinem ad quod definitur, & est saltem partialiter ad

omnia etiam supernaturalia, quæ continentur in tali specificatiuo, vt ex professo dicam infra in Tractatu de Creatione; sed intellectus est virtus naturalis intelligendi, ac specificatur adæquatè per rationem communem intellectus, ergo intellectus est virtus saltè partialis producendi etiam intellectiones supernaturales, ac proinde visionem Dei, quæ est intellectio supernaturalis.

21. Quæres, quam potentiam obedientialem concedamus, aut negemus?

22. Respondeo, quod concedimus potentiam obedientialem, per quam naturæ, & potentia possint eleuari ad actiones, & obiecta, quæ continentur in specificatiuis, seu generibus, quibus commensurantur naturæ, & potentia; at negamus potentiam obedientialem, per quam possint eleuari ad operationes, & obiecta, quæ non continentur in generibus, quibus commensurantur. Exempli gratia, quia potentia auditiva commensuratur auditionibus, & sonis, potest eleuari ad auditiones supernaturales sonorum supernaturalium; at non potest eleuari ad videndum, vel ad audiendum colores. In casu nostro, quia intellectus commensuratur intellectibus entis, prout ens est, potest eleuari ad visionem Dei, quæ est intellectio supernaturalis.

23. Ad 4. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem, distinguo maiorem: virtus naturalis non continet vllum prædicatum supernaturale secundum rationem abstrahentem à supernaturalitate, nego; secundum rationem contractam ad supernaturalitatem, concedo; & nego consequentiam. Vt causa contineat aliquod prædicatum effectus continentia sufficienti ad influxum partialem, sufficit, vt ab effectu sit abstrahibile aliquod prædicatum, quod possit prædicari de causis; sed à visione beatifica possunt abstrahi prædicata vitalitatis, intellectiuitatis, & alia multa, quæ possunt prædicari de intellectu: siquidem intellectus est quædam vitalitas, intellectiuitas &c: ergo intellectus continet plura prædicata visionis, ac proinde potest partialiter cum lumine gloriæ concurrere ad visionem. Concedo igitur, quod physice loquendo, omnia prædicata visionis sunt supernaturalia, ac nullum est naturale. Nihilominus ad hoc, vt intellectus contineat aliqua prædicata visionis, sufficit, vt talia prædicata possint abstrahi à supernaturalitate, & secundum illam rationem abstractam possint prædicari de intellectu. Explicatur exemplo. Lupus, & canis generant Lyciscam, & concurrunt partialiter ad lyciscam. In lycisca nullum est prædicatum canis, quod realiter non sit identificatum, & sic contractum cum aliquo prædicato lupi, ac proinde nullum prædicatum lyciscæ vt contractum per prædicata lupi inuenitur in cane. Quia tamen multa prædicata lyciscæ sunt abstrahibilia à prædicatis lupi, & sub hac abstractione possunt prædicari de lupo, ideo multa prædicata lyciscæ ita præcontinen-

L

tur

tur in cane, vt canis possit cum lupo partialiter concurrere ad generationem lyciæ. Proportionaliter licet vitalitas, & omnia prædicata visionis realiter contrahantur per supernaturalitatem, tamen quia possunt abstrahi à supernaturalitate, & sub hac abstractione possunt prædicari de intellectu, intellectus ita continet multa prædicata visionis supernaturalis, vt possit cum lumine gloriæ partialiter concurrere ad visionem.

24. Debet aduerti, quod cum dicitur intellectum concurrere ad visionem partialiter, non asseritur, quod concurrat partialiter partialitate effectus, ita vt concurrat ad aliquod prædicatum visionis, ad quod non concurrat lumen. Cum enim prædicata visionis realiter identificentur inter se, intellectus non potest concurrere ad vnum prædicatum visionis, & non concurrere ad aliud, puta non potest concurrere ad vitalitatem, quin concurrat ad supernaturalitatem identificatam cum vitalitate. Solum igitur asseritur, quod intellectus concurrat partialiter partialitate causæ, ita vt intellectus sit causa solum partialis visionis, & lumen sit alia causa partialis eiusdem visionis, ex quibus completur vna causa totalis.

25. Ad 5. distingo maiorem: lumen gloriæ est tota ratio vltimò proportionans intellectum ad visionem Dei, concedo: inchoatiue proportionans, nego; & distingo eodem pacto primum consequens; & nego secundam, consequentiam. Intellectus antecedenter ad visionem, est inchoatiue proportionatus ad videndum Deum, in quantum commensuratur specificatiue, sub quo continetur visio Dei; ergo lumen gloriæ est quidem tota ratio vltimò proportionans intellectum visioni, sed non est tota ratio proportionans intellectum visioni; ergo lumen non est tota virtus ad videndum, sed solum est totum vltimum complementum virtutis ad videndum Deum. Confirmatur: nam etiam per Aduersarios sensus materialis est ita improporcionatus ad videndum Deum, vt neque per lumen gloriæ possit proportionari ad Deum videndum: intellectus è conuerso potest per lumen gloriæ proportionari ad videndum Deum; ergo intellectus habet aliquam proportionem inchoatam ad videndum Deum, qua caret sensus. Ideo S. Thomas in 4. dist. 49. q. 2. art. 1. Ad 7. videtur admittere intellectum habere aliquam proportionem ad videndum Deum, qua proportionem careat sensus.

QVAESTIO XXVIII.

Virum de potentia absoluta intellectus creatus possit eleuari ad videndum Deum sine lumine gloriæ per Omnipotentiam diuinam extrinsecus illi assistentem?

1. **V**idetur non posse; primò quia Deus neque de potentia absoluta potest sup-

plere defectui causæ formalis in ordine ad effectum formalem; sed si Deus suppleret defectui luminis gloriæ, suppleret defectui causæ formalis in ordine ad effectum formalem; ergo &c. Probatur minor: effectus enim formalis luminis gloriæ est eleuare intellectum, illumque reddere proximè potentem ad videndum Deum; sed Deus per suam Omnipotentiam suppleret hunc effectum, ac formaliter eleuaret intellectum, illumque redderet proximè potentem ad videndum Deum; ergo &c.

2. Secundò sicut intellectus per se ipsum, præcisè est incompletus physicè, sic est incompletus vitaliter ad videndum Deum; ergo sicut repugnat, vt videat Deum, absque eo quod compleatur physicè, sic repugnat, vt videat Deum, absque eo quod compleatur vitaliter ad videndum Deum; sed per omnipotentiam extrinsecè assistentem potest quidem compleri physicè; nam complementum purè physicum potest esse extrinsecum; sed non potest compleri vitaliter; nam, complementum vitale non potest esse extrinsecum, sed debet esse intrinsecum viuenti; ergo &c.

3. Tertiò, vt obijcit Ioannes à Sancto Thoma 1. part. quaest. 12. disp. 14. art. 2. Vt intellectus eleuetur ad videndum Deum, debet proportionari visioni; sed per assistentiam extrinsecam diuinæ Omnipotentiae non potest proportionari visioni; ergo &c. Probatur minor: nam proportionari visioni est denominatio intrinseca intellectui, & est intellectum reddi potentem intrinsecè ad videndum Deum; sed Omnipotentia extrinsecus assistens intellectui non potest illi dare formaliter denominationem intrinsecam, nec potest intellectum reddere intrinsecè potentem ad videndum Deum; ergo.

4. Quartò si intellectus per omnipotentiam extrinsecè assistentem proportionatur solum extrinsecè visioni, remanet improporcionatus intrinsecè, sicut erat ante; sed intellectus remanens intrinsecè improporcionatus ad videndum Deum, non potest Deum videre; ergo &c. Probatur minor: si enim intellectus intrinsecè improporcionatus ad videndum Deum, posset extrinsecè proportionari ad videndum, non esset ratio, quare etiam oculus materialis non posset extrinsecè eleuari, & proportionari ad videndum Deum; ergo &c. Probatur antecedens: ideò enim oculus non potest extrinsecè eleuari, & proportionari ad videndum Deum, quia est intrinsecè improporcionatus ad videndum Deum; sed intellectus, licet intrinsecè improporcionatus, potest extrinsecè proportionari, & eleuari ad videndum Deum; ergo.

5. Respondeo recentiores Thomistas dicentes lumen gloriæ esse totalem rationem, & virtutem agendi, & producendi visionem, beatificam, consequenter asserere, implicare contradictionem, vt intellectus carens lumine glo-

gloriæ intrinseco, per solam diuinam omnipotentiam extrinsecè assistentem eleuetur ad videndum Deum. Ratio est, quia implicat, vt intellectus videat Deum, absque eo quod habeat virtutem vitalem, adeoque intrinsecam ad videndum Deum; sed lumen gloriæ est tota virtus vitalis videndi Deum, iuxta recentiores Thomistas, omnipotentia autem diuina extrinsecè assistens intellectui non potest esse virtus vitalis intellectus; ergo &c. E conuerso qui dicunt intellectum esse virtutem vitalem, licet ex se insufficientem, vitaliter tamen, & immediatè influentem ad visionem, satis communiter dicunt non implicare contradictionem, vt intellectus carens lumine, Deo per suam omnipotentiam supplente concursum luminis, videat Deum; & hanc opinionem secuti sunt omnes penè Auctores Societatis: nimirum Suarez de Deo, lib. 2. cap. 16. Vasquez 1. part. disp. 46. cap. 2. Molina 1. part. quæst. 12. disp. 1. art. 5. Valentia 1. parte, & alij. Eandem sententiam docet Scotus in 4. dist. 49. quæst. 10. & omnes Scotistæ.

6. Dicendum: Deus de potentia absoluta potest sine lumine gloriæ intrinseco eleuare intellectum ad videndum Deum per suam omnipotentiam extrinsecè illi assistentem.

7. Probatur primò ex S. Thoma in 4. distinct. 49. quæst. 2. art. 7. in corpore, vbi ait *Contingit aliquando diuina virtute, quod aliqua res miraculose perducatur in aliquid, in quod nullo modo potest per aliquas dispositiones sibi inherentes, sicut quod Virgo pariat, quod ignis in aqua comburat: & similiter miraculose fieri potest diuina virtute, quod aliquis intellectus creatus non habens nisi dispositiones viæ, eleuetur ad videndum per essentiam; sed lumen gloriæ non est dispositio viæ; ergo S. Thomas docet intellectum sine lumine gloriæ posse diuina virtute eleuari ad videndum Deum.*

8. Respondent Thomistæ S. Thomam nomine dispositionum viæ comprehendere etiam lumen infusum transiens eleuans ad videndum Deum transeunter, cum solum lumen permanens sit dispositio patriæ.

9. Sed contrà, nam S. Thomas ibidem dicit per omnes dispositiones viæ simul sumptas non posse intellectum cognoscere, nisi eas, quæ intelliguntur per species abstractas à sensibus; ergo nomine dispositionum viæ non comprehendit lumen gloriæ, quo possit diuina essentia immediatè videri.

10. Idem S. Thomas quæst. 10. de Veritate art. 11. dicit. *Sicut Diuina Omnipotentia subiecta sunt corpora, ita & mentes. Unde sicut potest aliqua corpora perducere ad effectus, quorum dispositio in ipsis non inuenitur, sicut Petrus fecit super aquas ambulare sine hoc, quod ei dotem agilitatis tribueret, ita potest mentem ad hoc perducere, vt diuina essentia vniatur in statu viæ modo illo, quo vniatur sibi in patria sine hoc, quod à lumine gloriæ perfundatur.*

11. Probatur secundò ratione desumpta ex citatis verbis S. Thomæ. Posito enim, quod aliqua causa habeat vires naturales insufficientes, & incompletas ad aliquem effectum, Deus dupliciter potest eleuare talem causam ad producendum illum effectum: primò augendo vires intrinsecas causæ; secundò non augendo vires intrinsecas causæ, sed per suam omnipotentiam extrinsecus assistendo tali causæ: ex. gr. posito, quod habeam vires inadæquatas, & insufficientes ad montem mouendum, Deus dupliciter potest me eleuare ad montem mouendum; primò augendo in me vires intrinsecas, ita vt euadant sufficientes cum concursu generali Dei ad montem mouendum; secundò non augendo meas vires intrinsecas, sed assistendo mihi extrinsecè per suam omnipotentiam, ita vt ego cum Deo extrinsecus adiuuante moueam montem, proportionaliter, ac ego cum alijs centum hominibus extrinsecus assistentibus, & adiuuantibus possum mouere nauim; sed intellectus creatus habet vires naturales insufficientes, & incompletas ad producendam visionem Dei; ergo Deus potest dupliciter intellectum eleuare ad producendam visionem Dei: primò augendo vires intrinsecas intellectus per lumen gloriæ; secundò non augendo vires intrinsecas intellectus, sed assistendo illi extrinsecus per suam omnipotentiam, & per concursum extraordinarium, ita vt intellectus, diuina omnipotentia extrinsecus adiuuante, possit Deum videre, proportionaliter ac ego, diuina omnipotentia extrinsecus adiuuante, possum mouere montem.

12. Probatur tertio conclusio: vel enim, supponimus lumen gloriæ addere intellectui vires vitales, vt diximus quæstione 27. num. 15. vel addere vires non vitales; quidquid dicatur, Deus potest per suam omnipotentiam extrinsecè assistentem supplere defectum luminis; ergo &c. Probatur minor. Si enim lumen supra intellectum addit vires non vitales, cum Deus contineat totam virtutem luminis, & infinitè maiorem, non est, cur non possit supplere defectum luminis, sicut potest supplere defectum virium intrinsecarum ad montem mouendum: si verò lumen gloriæ supra intellectum addit vires vitales, effectus, qui producit cum maioribus viribus vitalibus, potest etiam produci cum minoribus viribus vitalibus, & tunc procedet minus vitaliter, & minus ab intrinseco, sed adhuc procedet vitaliter, & ab intrinseco.

13. Probatur quartò conclusio: nam nulla est implicantia in hoc, quod intellectus eleuetur ad videndum Deum sine lumine gloriæ per diuinam omnipotentiam extrinsecè assistentem, vt patebit ex solutione argumentorum; ergo potest sic eleuari.

14. Ad 1. distingo maiorem: Deus non potest supplere defectum causæ formalis in ordine ad effectum eundem specie infima, concedo: in ordine ad effectum formalem eundem

dem genericè, vel analogicè, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Deus non potest supplere defectum causæ formalis in ordine ad effectum formalem eundem specie infima, sed potest supplere in ordine ad effectum formalem eundem genere, vel analogicè. Ex. gr. effectus formalis substantiæ creatæ est reddere naturam creatam substantentem propria personalitate: Deus non potest supplere defectum substantiæ creatæ in ordine ad effectum formalem eiusdem speciei infimæ, ac non potest per substantentiam increatam reddere naturam creatam formaliter substantentem personalitate creatæ: sed potest supplere defectum substantiæ creatæ in ordine ad effectum formalem genericè, vel analogicè, ac de facto in Christo reddit naturam humanam formaliter substantentem, ac sic tribuit eundem effectum formalem genericum substantendi. In casu nostro lumen gloriæ tribuit intellectui effectum formalem proximè potentis producere visionem Dei, concurrente lumine creato intrinseco. Hunc specificè effectum formalem Deus non potest intellectui dare per omnipotentiam extrinsecè assistentem. Potest nihilominus tribuere effectum formalem genericè eundem potentis producere visionem Dei. Confirmatur: nam vires creatæ supernaturales intrinsecè mihi possunt me constituere proximè potentem mouere montem; sed etiam Deus per suam omnipotentiam extrinsecè assistentem potest me constituere proximè potentem mouere montem; ergo Deus potest supplere defectum causæ formalis in ordine ad effectum formalem genericè, vel analogicè eundem.

15. Ad 2. distinguo antecedens: sicut intellectus est incompletus physicè, sic est incompletus vitaliter ad videndum Deum, ita ut *ly sicut* significet omnimodam paritatem, nego; ita ut *ly sicut* non significet omnimodam paritatem, concedo; & nego consequentiam. Intellectus per se ipsum præcisè est incompletus tum physicè, tum vitaliter ad videndum Deum: sed alio modo est incompletus physicè, ac sit incompletus vitaliter. Nam ita est incompletus physicè, ut implicet, quod producat visionem, nisi adiuuetur aliquo principio physicè concurrente ad visionem; at ita est incompletus vitaliter, ut non implicet, quod producat visionem, absque eo quod adiuuetur alio principio vitaliter concurrente ad visionem. Confirmatur solutio: nam simili argumento potest probari non posse hominem sine augmento virium intrinsecarum per solam diuinam omnipotentiam extrinsecè assistentem eleuari ad mouendum montem, sic arguendo. Sicut homo per proprias vires est incompletus physicè, sic est incompletus intrinsecè ad mouendum montem; ergo sicut repugnat, ut moueat montem, absque eo quod compleatur physicè, sic repugnat, ut moueat montem, absque eo quod compleatur in-

trinsecè ad mouendum montem; ergo sicut hoc argumentum soluendum est ab aduersariis concedentibus posse hominem eleuari per omnipotentiam Dei extrinsecè assistentem, ad mouendum montem, sic potest solui a nobis.

16. Ad 3. distinguo maiorem: ut intellectus eleuetur ad videndum Deum, debet proportionari visioni intrinsecè, vel extrinsecè, concedo: debet proportionari intrinsecè, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ut intellectus eleuetur ad videndum Deum, debet proportionari visioni intrinsecè, vel extrinsecè; sed per assistentiam extrinsecam diuinæ omnipotentiae proportionatur extrinsecè visioni; ergo &c. Nego igitur, quod proportionari visioni sit denominatio adæquatè intrinseca intellectui, ac dico, quod est partim intrinseca, & partim extrinseca: nego etiam, quod intellectum proportionari visioni est illum reddi adæquatè intrinsecè potentem ad videndum, ac dico, quod est reddi potentem potentia partim intrinseca, partim extrinseca per denominationem à viribus extrinsecè assistentibus, ut explicari potest exemplo mouentis nauim.

17. Ad 4. distinguo maiorem: intellectus remanet intrinsecè improporcionatus, sicut erat ante, hoc est remanet non habens adæquatam proportionem intrinsecam, concedo; hoc est remanet nullam habens proportionem intrinsecam partialem, & inchoatam, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Intellectus ex se sicut habet potentiam partialem, & inchoatam ad videndum Deum, sic habet partialem, & inchoatam proportionem cum visione Dei: sicut autem per omnipotentiam diuinam assistentem constituitur adæquatè potens videre Deum, sic constituitur adæquatè proportionatus visioni. Ideo dum opponitur, quod etiam oculus posset extrinsecè proportionari, & eleuari ad Deum videndum, nego sequelam. Ideo enim intellectus potest per omnipotentiam diuinam extrinsecè eleuari, & proportionari visioni, quia habet potentiam partialem ad videndum, & partialem proportionem cum visione, quæ continetur in adæquato specificatio intellectus; sed oculus nullam habet potentiam, & proportionem ne partialem quidem, & inchoatam ad videndum Deum; ergo oculus non potest extrinsecè eleuari ad videndum Deum. Imò retorquetur argumentum. Si enim intellectus nullam habens proportionem cum visione, posset per lumen gloriæ, quod sit tota ratio agendi, & proportionandi, eleuari ad videndum Deum; etiam oculus corporeus, quamuis ex se nullam habeat proportionem cum visione, posset per aliud quod lumen, quod esset tota ratio agendi, & proportionandi, eleuari ad Deum videndum, quod non admittitur à Thomistis, cum quibus disputamus.

QVA.

QVÆSTIO XXIX.

Virum Beati videant, vel saltem videre possint Deum visione increata, vel intellectu in creato?

1. **P**rimò videtur Deus videri debere à beatis visione increata. Repugnat enim, vt obiectum immateriale videatur visione materialis; ergo repugnat, vt Deus, qui est summè immaterialis, videatur visione creata, quæ proinde non est summè immaterialis; ergo Deus videri debet visione increata.

2. Secundò videtur Deus saltem de potentia absoluta videri posse visione increata. Humanitas enim Christi ita vnitur substantiæ Verbi diuini, vt ab ipsa accipiat effectum formalem subsistendi, & de facto subsistat per substantiam Verbi; ergo anima Christi, & beatorum potest ita vniri intellecti in increata, vt ab ea accipiat effectum formalem intelligendi, & videndi Deum.

3. Respondeo, ac dico primò: visio actualis, qua beati vident Deum, est creata, & repugnat, vt Deum videant, & intelligant visione, atque intellectu increata.

4. Probatur: nam actus vitalis definitur motus ab intrinseco, ideoque debet esse à viuentem per talem actum; sed visio est actus vitalis beati; ergo debet esse ab ipso beato; sed visio, & intellectus increata Dei, cum sit ipse Deus, est à se, & nullo pacto potest esse à beato; alioquin Deus posset esse ab aliqua creatura; ergo repugnat, vt beati Deum videant visione, & intellectu increata; ergo vident Deum visione creata, & producta ab ipsis beatis.

5. Dicendum secundò: potentia, qua beati vident Deum, est intellectus creatus perfectus creato lumine gloriæ, ac repugnat, vt Deum videant intellectu increato.

6. Probatur: nam beati vident Deum potentia intellectiua, quæ perficitur, & constituitur in actu secundo videndi per visionem, quæ vt dictum est conclusione prima, debet esse creata; sed intellectus diuinus increatus, cum sit actus purus, & ipsa actualis intellectus, non potest perfici, & constitui in actu secundo videndi per visionem creatam, qua beati vident Deum; ergo &c.

7. Ad 1. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia ex dictis quæst. 24. num. 6. implicat, vt actus attingat obiecta non contenta in generibus, quibus tales actus commensurantur; sed actus materiales commensurantur solis entibus materialibus; ergo implicat, vt attingant entia immaterialia. At actus immateriales creati commensurantur enti vt enti; sed Deus, licet sit

summè immaterialis, est ens; ergo actus immateriales creati etiam purè naturales possunt Deum attingere, ac de facto Deum naturaliter cognoscimus cognitione abstractiua; ergo non est mirum, quod actus immateriales creati supernaturales possint Deum cognoscere intuitiue.

8. Ad 2. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia ad hoc, vt humanitas subsistat per substantiam Verbi, sufficit, vt habeat substantiam Verbi sibi unitam; sed humanitas Christi habet substantiam Verbi sibi unitam; ergo &c. E conuerso vt anima intelligat, non sufficit, vt habeat intellectiorem sibi unitam, sed debet illam habere vitaliter, ita vt intellectus producat, vel sit ab ipsa anima; sed licet anima Christi habeat intellectiorem increatam sibi unitam, tamen non potest illam habere vitaliter, ita vt sit ab anima Christi; ergo &c.

QVÆSTIO XXX.

Virum de potentia absoluta Deus possit videri, & quidditatiue cognosci in aliqua creatura, tanquam in medio cognito, & in obiecto formali?

S.Th. 1. p. q. 12. art. 2.

1. **V**idetur, quod possit: primò quia accidens est inferioris ordinis, ac substantia, & tamen accidens potest esse similitudo perfecta, in qua tanquam in obiecto formali, & in medio cognito cognoscatur quidditatiue substantia; ergo creatura licet sit inferioris ordinis, ac Deus, potest esse similitudo perfecta, in qua tanquam in obiecto formali, & in medio cognito quidditatiue cognoscatur Deus. Probatur antecedens: nam cognitio comprehensiuæ substantiæ Angeli ex.gr. est accidens, & tamen est similitudo Angeli ita perfecta, vt in ea tanquam in obiecto formali Angelus possit quidditatiue cognosci.

2. Secundò beati in diuina essentia tanquam in obiecto formali cognoscunt quidditatiue, immò etiam comprehensiuè plures creaturas posibles; ergo in creaturis possunt Deum quidditatiue cognoscere.

3. Respondeo, quod Deus videtur à beatis in se ipso, & per Dei essentiam, tanquam per adequatum obiectum formale, ac repugnat, vt videatur, & quidditatiue cognoscatur in aliqua creatura, tanquam in medio cognito, & tanquam in obiecto formali.

4. Probatur ex doctrina Sancti Thomæ 1. parte quæst. 12. art. 2. communiter recepta, ac desumpta ex S. Dionysio libro de Diuinis nominibus, cap. 1. Repugnat enim, vt per obiectum formale, & per medium cognitum in-

se-

ferioris ordinis, finitum in genere entis, ac minus immateriale, cognoscatur quidditatiuè res superioris ordinis, magis immaterialis, & infinita in genere entis; sed omnis creatura est inferioris ordinis, & finita in genere entis, & cum non sit totum esse, est minus immaterialis, quam Deus, qui est actus purus, ac totum esse; ergo. Maior probatur primo inductione. Nam quia Angeli sunt in ordine superiori, corpora sunt in ordine inferiori, licet quis comprehendat aliquod corpus etiam nobilissimum, puta Solem, non potest per tale corpus, tanquam per obiectum formale, & medium cognitum cognoscere Angelum quidditatiuè, sed solum abstractiuè: imò vnica ratio, cur in hac vita cognoscimus entia immaterialia non quidditatiuè, sed abstractiuè, est, quia illa cognoscimus per entia materialia, & corporea; ergo &c.

5. Probatur secundò eadem maior ratione naturali. Ad hoc, vt obiectum cognoscatur quidditatiuè, debet cognosci, vel in sua essentia, seu quidditate, vel in similitudine physice, aut intentionaliter perfecta talis quidditatis; eo autem ipso, quod cognoscatur in similitudine physice, & intentionaliter imperfecta quidditatis, cognoscitur abstractiuè; sed obiectum creatum, ac proinde inferioris ordinis, finitum in genere entis, & minus immateriale non potest esse similitudo physice, neque intentionaliter perfecta diuinæ essentiae, quæ est superioris ordinis, infinita in genere entis, & summè immaterialis; ergo per obiectum creatum non potest quidditatiuè cognosci Deus.

6. Ad 1. transeat antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, nam cognitio comprehensiuæ Angeli, licet quia est accedens, in genere physico sit inferioris ordinis, ac substantia Angeli, tamen quia est comprehensiuæ, & adequat cognoscibilitatem Angeli, in genere intentionali est similitudo non inferioris, sed eiusdem ordinis, ac substantia Angeli, ideoque potest per ipsam Angelus quidditatiuè cognosci. At quælibet creatura tum in genere intentionali, tum in genere physico est similitudo Dei imperfecta, & in vtroque genere infinitè degenerans ab exemplari; ergo in nulla creatura tanquam in obiecto formali Deus potest quidditatiuè cognosci.

7. Hinc infertur, quod etiam si beati comprehenderent visionem, qua Deum vident, tamen in tali visione, tanquam in obiecto formali cognoscerent Deum non quidditatiuè, sed solum abstractiuè, quia cognoscerent in imagine etiam in genere intentionali, & in ratione imaginis infinitè degenerante ab exemplari.

8. Ad 2. nego consequentiam. Disparitas est, quia res potest cognosci quidditatiuè, & comprehensiuè non solum in se ipsa, sed etiam in similitudine perfecta, & adequata sui; sed

diuina essentia, tum in genere physico, tum in genere intentionali est perfectissima, & adequatissima similitudo, & exemplar, ad cuius imitationem fiunt omnes creaturæ; ergo omnes creaturæ possunt quidditatiuè, imò & comprehensiuè cognosci in diuina essentia. At res in similitudine inadæquata, & imperfecta non potest cognosci quidditatiuè, sed solum abstractiuè; sed omnes creaturæ sunt similitudines Dei inadæquatae, & infinitè degenerantes, tum in genere physico, tum in genere intentionali; ergo &c.

9. Infertur primò cognitionem quidditatiuam, imò etiam comprehensiuam creaturarum posse non esse intuitiuam; at cognitionem quidditatiuam Dei non posse non esse intuitiuam. Ratio est, quia ad cognitionem intuitiuam requiritur, vt res cognoscatur prout existens; sed creaturæ merè possibiles possunt in diuina essentia, tanquam in perfectissima similitudine cognosci quidditatiuè, & comprehensiuè, abstrahendo ab hoc, quod existant, vel non existant, & de facto sic ab ipso Deo cognoscuntur per scientiam simplicis intelligentiæ; ergo &c. E conuerso cognitio habens pro obiecto formali ipsam existentiam rei vt exercitè in actu secundo existentem, est intuitiuæ; sed omnis cognitio quidditatiuæ Dei habet pro obiecto formali ipsam essentiam Dei, quæ est ipsum existere exercitè in actu secundo; ergo:

10. Ad vitandas æquiocationes debet aduerti cognitionem dici abstractiuam dupliciter. Primò cognitio abstractiuæ dicitur, quæ non est intuitiuæ, & cognoscit rem, abstrahendo ab hoc, quod existat, vel non existat. In hoc sensu cognitio, quia beati cognoscunt possibilia in Deo, abstrahendo ab hoc, quod existant, vel non existant, est quidditatiuæ simul, & abstractiuæ. Secundò cognitio abstractiuæ dicitur, quæ non est quidditatiuæ, sed cognoscit res non in sua essentia, neque in aliqua similitudine perfecta, sed in similitudine imperfecta. In hoc sensu omnis cognitio, qua Deus cognoscitur per creaturas, est abstractiuæ, & ab Apostolo 1. ad Corint. 12. dicitur *per speculum, & in enigmate*, cum cognitio, qua Deus cognoscitur in se ipso, dicatur *facie ad faciem*.

11. Infertur secundò, quid dicendum sit ad quæstionem, in qua quæritur, vtrum beati videndo Deum, producant speciem expressam, & verbum Dei, quem vident. Dicendum, quod si nomine speciei expressæ, & verbi intelligatur aliquid, in quo tanquam in obiecto formali Deus videatur, aut possit quidditatiuè cognosci, & videri, non producant speciem expressam, neque verbum, vt patet ex dictis. Si verò nomine speciei expressæ, & verbi intelligatur id, quo Deus formaliter videtur prout est in se, producant speciem expressam, & verbum, hoc est visionem ipsam, qua Deū formaliter vident, prout est in se.

12. In-

12. Inferitur tertiò, quod sicut cum visione sensibili videmus colorem e. g. ipse color est obiectum formale mouens potentiam visiuam ad talem visionem, sic cum beati visione intellectualem vident diuinam essentiam, ipsa diuina essentia est obiectum formale mouens potentiam intellectualem ad talem visionem.

13. Sed dubitatur, vtrum sicut color, vt moueat ad visionem sensibilem, debet esse illuminatus aliquo lumine corporeo distincto à colore, quod lumen vocatur medium, sub quo colores videntur, sic diuina essentia, vt moueat ad visionem intellectualem, debeat esse illuminata aliqua luce incorporea distincta.

14. Respondeo negatiuè. Ratio est, quia eatenus color vt moueat ad visionem, debet esse illuminatus, quatenus per se ipsum non habet completam visibilitatem, & perfectam vim mouendi ad visionem, ideoque debet compleri visibilitate luminis; sed diuina essentia per se ipsam habet perfectissimam, & infinitam intelligibilitatem, cum sit ipsa summa lux intelligibilis; ergo non debet illuminari alia luce. Essentia igitur diuina est visibilis, non vt color, qui vt videatur, debet illuminari, sed vt ipsa lux Solis, quæ vt videatur, non debet illuminari alia luce. Hinc sequitur lumen gloriæ non requiri ad hoc, vt per ipsum Deus compleatur in ratione visibilis, sed requiri, vt intellectus creatus compleatur in ratione visui, vt dictum est quæst. 26. num. 27.

QVÆSTIO XXXI.

Vtrum sit necessaria, vel saltem detur, aut sit possibilis species impressa creata, per quam Deus videatur prout est in se?

1. **V**idetur esse necessaria: primò sicut vt Deus sit obiectum formale amoris, non sufficit, vt moueat ad amorem motione physica, sed debet mouere motione intentionali, & obiectiua, sic vt sit obiectum formale visionis, non sufficit, vt moueat ad visionem motione physica, sed debet ad illam mouere motione intentionali, & obiectiua; sed non potest mouere ad amorem motione intentionali, & obiectiua, nisi prius natura sit intentionaliter præsens per cognitionem, seu speciem expressam intrinsecam ei, qui mouetur; ergo non potest ad visionem mouere motione intentionali, & obiectiua, nisi prius natura sit intentionaliter præsens intellectu per speciem impressam intrinsecam intellectui.

2. Secundò si Deus determinaret intellectum ad visionem sui per modum principij extrinsecè assistentis, non determinaret obiectiue, & intentionaliter, sed solum physicè,

& efficienter: sed vt sit obiectum formale visionis, non sufficit, vt intellectum determinet physicè, & efficienter, sed requiritur, vt determinet obiectiue, & intentionaliter: ergo. Probatur maior: nam Deus per modum principij extrinsecè assistentis potest determinare intellectum etiam ad cognoscendum Angelum: sed tunc non determinaret intentionaliter, & obiectiue, neque vt obiectum formale; ergo ad hoc, vt Deus determinet intentionaliter, & obiectiue, non sufficit, vt determinet per modum principij efficientis extrinsecè assistentis.

3. Tertiò videtur species impressa Dei saltem esse possibilis. Nam non minus distat species expressa à Deo, quam species impressa; nec minus vna, quam altera est limitata in representando; nec minus vna, quam altera debet esse in eodem ordine: sed his prædicatis stantibus, & non obstantibus, possibilis est species expressa Dei, hoc est visio beatifica representans Deum, prout est in se: ergo ipsidem prædicatis stantibus, & non obstantibus, possibilis est species impressa Dei.

4. Quartò videtur, quod si possibilis est species impressa Dei, detur de facto. Nam, etiamsi possibile sit intellectum eleuari à Deo per Omnipotentiam suam, vt dictum est quæstione 28. tamen de facto eleuatur per virtutem deriuatam ab Omnipotentia, hoc est per lumen gloriæ intrinsecum intellectui, vt dictum est quæstione 26; ergo licet possibile esset intellectum eleuari à Deo in genere obiectiuo per diuinam intelligibilitatem immediatè, tamen de facto eleuatur per speciem intrinsecam intellectui, quæ sit virtus deriuata à diuina intelligibilitate.

5. Quintò visio beata, & vniuersum omnis cognitio producit à simili iuxta doctrinam Aristotelis 1. de anima tex. 26. vbi statuit hoc axioma, quod simile cognoscitur simili: sed intellectus non constituitur Deo intentionaliter similis per assistentiam extrinsecam Dei, sed per speciem intrinsecam intellectui; ergo visio Dei saltem connaturaliter postulat produci ab intellectu prius natura habente speciem impressam Dei. Probatur minor: vt enim docet Aristoteles 3. de anima text. 14. intellectus antequam recipiat speciem intelligibilem, est sicut tabula rasa, in qua nulla imago est depicta, ideoque quia nulli obiecto est similis, nullum obiectum potest intelligere: ergo intellectus sit similis obiecto per receptionem speciei intelligibilis.

6. Sextò videtur ipsum lumen gloriæ esse species impressa Dei. Species enim impressa nihil aliud est, quam similitudo obiecti inherens potentia cognoscitiua, eamque determinans, & constituens in actu primo proximo ad hoc, vt cognoscat obiectum; sed lumen gloriæ datur, & est talis similitudo Dei; ergo.

7. Septimò intellectus non potest compleri in ordine ad intelligendum per aliquid, quod

quod non sit species intelligibilis; sed completur per lumen gloriæ; ergo.

8. Octavo id, per quod obiectum ex se indeterminatum ad causandam visionem perfectiorem, vel minus perfectam, connaturaliter determinatur ad causandam visionem tantæ perfectionis, est species: sed essentia diuina est ex se indeterminata ad causandam visionem perfectiorem, & perfectiorem in infinitum, & per lumen gloriæ connaturaliter determinatur ad causandam visionem commensuratam ipsi lumini; ergo lumen gloriæ est species.

9. Respondeo, quod per propositam questionem dubitatur, vtrum sicut iuxta doctrinam, quæ communiter traditur in libris de animâ, colores moueat ad visionem sensibilem per aliquam speciem, seu similitudinem propagatam in aere intermedio, & receptam in potentia visua, quæ species dicitur impressa, & non videtur, sed est medium, quo colores videntur; sic essentia diuina de facto moueat, vel saltem mouere possit ad visionem intellectualem sui per aliquam speciem, & similitudinem creatam, quæ non sit obiectum formale, neque medium *sub quo*, vel *in quo* Deus videatur: (impossibile enim est tale medium vt dictum est quæst. 30.) sed sit purum medium, quo videatur.

10. Quatuor sunt sententiæ. Prima, pro qua refertur Aureolus in 4. dist. 49. quæst. 5. docet de facto dari speciem impressam creatam, per quam beati vident Deum, eamque distingui à lumine gloriæ. Secunda. Vasquez 1. par. disp. 38. & aliorum docet talem speciem dari de facto, & identificari cum lumine gloriæ. Tertia Suarj lib. 2. de Deo, cap. 12. docet talem speciem non dari de facto, sed esse possibilem. Quarta Caietani, & Thomistarum communiter, nec non Durandi in 4. dist. 49. quæst. 2. num. 13. Granado 1. par. disp. 5. Arrubalis, & aliorum docet hanc speciem nec dari de facto, nec esse possibilem.

11. Dicendum primò: etiamsi esset possibile, ac daretur de facto species impressa Dei, quæ solum gereret munus speciei, tamen ad videndum Deum requireretur lumen gloriæ distinctum à tali specie. Hæc conclusio est contra aliquos recentiores docentes intellectum creatum ad videndum Deum non indigere alio principio, quam specie Dei, purè gerente munus speciei.

12. Probatur primò conclusio: potentia enim, quæ ad obiectum percipiendum non alio indiget, quam specie, est completa in ratione potentia: ex. g. potentia visua noctu est completa in ratione potentia: visua, licet ex defectu luminis, & specierum non possit videre vllum obiectum: sed intellectus creatus per sua naturalia est incompletus in ratione potentia: intuitiua Dei, & vix est semipotentia in ordine ad Deum videndum; ergo in-

tellectus ad videndum Deum non solum indiget specie, sed etiam lumine gloriæ.

13. Confirmatur primò: nam intellectus ad videndum Deum est magis incompletus, quàm potentia visua noctu ad videndum lumen Solis; sed potentia visua noctu est incompleta ad videndum lumen Solis, non ex defectu speciei, (siquidem species æqualis est in oculo noctuæ, & in oculo Aquilæ;) sed ex defectu potentia: visua: ideoque vt noctu eleuetur ad perfectè intuendum lumen Solis, non debet in ea augeri species, sed debet intrinsecè confortari, & augeri potentia visua; ergo intellectus creatus est incompletus ad videndum Deum, non ex solo defectu speciei, sed ex defectu potentia: visua: ideoque vt eleuetur ad videndum Deum, non solum debet in eo poni species, sed debet in eo augeri, & confortari potentia visua per lumen gloriæ.

14. Probatur secundò conclusio: nam sicut ad generationem filij requiritur pater, & mater, sic ad productionem cognitionis requiritur tum potentia cognoscitiua, tum obiectum cognoscibile, ideoque communiter dicitur, quod ex potentia, & obiecto paritur notitia; & sicut ad generationem filij tum virtus patris, tum virtus matris debet esse perfecta, & completa in sua linea, sic ad productionem cognitionis, tum potentia cognoscitiua debet esse perfecta, & completa in linea cognoscitiua, tum obiectum cognoscibile debet esse perfectum, & completum in linea cognoscibilis, ac diuersum est complementum in linea cognoscibilis à complemento in linea cognoscitiua; sed intellectus creatus per sua naturalia est incompletus in linea cognoscitiua in ordine ad Deum intuendum; ergo vt Deum videat, non sufficit species, per quam obiectum completur in ratione cognoscibilis, ac redditur proximè cognoscibile, & visibile in sua linea, sed requiritur habitus luminis gloriæ complens intellectum in linea cognoscitiua, & visui Dei.

15. Probatur tertio conclusio: nam minus intellectus per sua naturalia est incompletus ad Deum videndum visione beatifica, quàm voluntas sit incompleta ad Deum amandum amore beatifico; sed vt voluntas Deum amet amore beatifico, non sufficit, vt obiectum amabile sit intentionaliter præsens voluntati per visionem, quæ est species expressa Dei, sed requiritur, vt voluntas ad amandum Deum eleuetur per habitum charitatis; ergo vt intellectus videat Deum, non sufficit, vt Deus sit intentionaliter præsens intellectui per speciem, sed requiritur, vt eleuetur, & confortetur ad videndum Deum per habitum luminis gloriæ.

16. Probatur quartò conclusio: nam in via ad credendum fide supernaturali non sufficiunt species abstractiua: supernaturales, sed requiritur habitus fidei infusus distinctus à speciebus; ergo in patria ad Deum videndum non

non sufficit species intuitiva supernaturalis, sed requiritur habitus luminis gloriæ complens intellectum in linea intellectui.

17. Inferitur primò sententiam, quam impugnauimus, re ipsa coincidere cum sententia Durandi communiter reiecta, quæ docet intellectum ad videndum Deum sufficienter eleuari per concursum supernaturalem obiectiui Dei, nec indigere, vt eleuetur per lumen gloriæ complens potentiam intellectuiam in linea potentie intellectuiæ. Nam concursus speciei reducitur ad concursum obiectiui: sed isti Auctores dicunt intellectum sufficienter eleuari per speciem, & eius concursum; ergo dicunt sufficere eleuationem per concursum obiectiui, adeoque quo ad hoc conueniunt cum Durando.

18. Inferitur secundò opinionem, quam impugnauimus, re ipsa differe ab opinione P. Vasquez, qui vt dictum est num. 10. docet, speciem identificari cum lumine gloriæ. Vasquez enim concedit intellectui ad videndum Deum non sufficere speciem purè gerentem munus speciei, hoc est complementis intelligibilitatem obiecti, sed requiri vterius lumen gloriæ complens virtutem intellectuiam potentie, sed dicit vnam, qualitatem simplicem præstare vtrumque munus, ac proinde esse simul habitum complementem intellectuiuitatem potentie, & speciem complementem intelligibilitatem obiecti. At Auctores, quos impugnauimus, dicunt sufficere speciem, quæ solum gerat munus speciei.

19. Sed potest quæri primò, vtrum si species impressa Dei est possibilis, & datur de facto, possit, ac debeat identificari cum lumine gloriæ, & fungi munere tum speciei, tum habitus, vt docet Vasquez; an debeat distinguui à lumine gloriæ?

20. Respondeo probabilius esse, quod debeat distinguui. Ratio est, quia sicut species naturales complentes intelligibilitatem obiectorum distinguuntur ab habitibus naturalibus complementibus, & perfectiuentibus ipsum intellectum in linea potentie intellectuiæ, sic species supernaturalis Dei constituens Deum, proximè intelligibilem, debet distinguui ab habitu supernaturali luminis gloriæ, per quem intellectus creatus constituitur proximè intellectuius Dei. Addo, quod quia prædicata speciei, & prædicata luminis gloriæ ex sua ratione formali non opponuntur, probabile est, quod possint identificari, eo pacto, quo prædicatum animalis, & prædicatum intellectui, quia ex sua ratione formali non opponuntur, identificantur in homine, qui est simul animal, & intellectuius, licet in brutis, & in Angelis distinguantur.

21. Potest quæri secundò, vtrum species impressa Dei, si datur, possit vocari lumen gloriæ?

22. Respondeo speciem posse vocari lumen gloriæ obiectiui, habitum posse vocari lumen gloriæ formale. Ratio est, quia

virtus naturalis intelligendi dicitur lumen naturale; ergo habitus supernaturalis complens, & augens virtutem intelligendi, eamque eleuans ad videndum visione, qua glorificetur, potest vocari lumen gloriæ supernaturale, & formale. Rursus species, qua obiectum manifestatur, & redditur proximè visibile, potest dici lumen obiectiui; ergo species impressa Dei potest vocari lumen gloriæ obiectiui.

23. Dicendum secundò cum auctoribus relatis num. 10. Deus à Beatis videtur per diuinam essentiam, tanquam per adequatam speciem intelligibilem, ac repugnat species intelligibilis creata, per quam Deus videatur, & quidditatiue cognoscatur prout est in se.

24. Probatur primò ratione intinuatà à S. Thoma hac quæst. 12. art. 2. ad 3. & desumpta ex infinita perfectione diuinæ intelligibilitatis. Proportionaliter species se habet ad intelligibilitatem obiecti formalis, ac habitus intellectuius se habet ad intellectuiuitatem potentie intellectuiæ; sed habitus ex sua ratione est complementum, & perfectio intellectuiuitatis potentie intellectuiæ; ergo species ex sua ratione est complementum, & perfectio intelligibilitatis obiecti formalis; sed quia habitus est complementum, & perfectio intellectuiuitatis potentie, si potentia per se ipsam sit intellectuiuitas infinita, & vltimo perfecta, est incapax habitus intellectui, ideoque repugnat habitus respectu potentie habentis per se ipsam intellectuiuitatem infinitam, & vltimo perfectam; ergo quia species est complementum, & perfectio intelligibilitatis obiecti formalis, si obiectum formale per se ipsum habet intellectuiuitatem infinitam, & vltimo perfectam, est incapax speciei intelligibilis distinctæ, ac proinde repugnat species obiecti habentis per se ipsum intelligibilitatem infinitam, & vltimo perfectam; sed Deus per se ipsum, & per suam essentiam sicut habet intellectuiuitatem infinitam, & vltimo perfectam, sic habet intelligibilitatem infinitam, & vltimo perfectam; ergo repugnat species creata impressa Dei, & diuinæ essentiae vt obiecti formalis: nam ipsa diuina essentia est species intelligibilis sui ipsius, vt dicitur infra Tractatu 4. de intellectu, & scientia Dei.

25. Contra hanc rationem plura possunt opponi. Primò potest opponi, quod gratis assumitur speciem intelligibilem ex suo conceptu esse complementum, & perfectionem intelligibilitatis obiecti.

26. Respondeo definitiones rerum recenseri inter prima principia, quæ proinde non probantur syllogismo, sed solum suadentur inductione, explicatione, exemplis, & communi hominum sensu, vt docet Aristoteles. In casu nostro ex sensu communi species intelligibilis est, qua obiectum constituitur vltimo intelligibile. Quid autem aliud est obiectum constitui vltimo intelligibile, quam compleri, & perfici in ratione intelligibilis? Rursus species visibiles sunt, quibus colores

M

con-

constituntur ultimò visibiles, hoc est potentes mouere ad visionem, ac proinde complentur, ac perficiuntur in ratione visibilis; idemque dic de alijs speciebus; ergo inductione etiam, & exemplis ostenditur speciem intelligibilem esse, qua obiectum constituitur ultimò intelligibile, & completum in ratione intelligibilis. Demum hoc idem suadet ex proportionem, qua ita se habet species intelligibilis ad intelligibilitatem obiecti, acut habitus intellectiuius ad intellectiuitatem potentia.

27. Opponi potest secundò: Deus non minus per suam Omnipotentiam est infinitè perfectus, & completus in genere principij effectiui, quam per suam essentiam sit infinitè perfectus, & completus in genere principij obiectiui, seu in genere obiecti intelligibilis; sed licet Deus per suam Omnipotentiam sit infinitè perfectus, & completus in genere principij effectiui, tamen potest concurrere effectiue ad visionem Dei, non solum per suam Omnipotentiam, sed per lumen gloriæ creatum; ergo licet Deus per suam essentiam sit infinitè perfectus, & completus in genere principij obiectiui, seu obiecti intelligibilis, tamen potest concurrere obiectiue ad visionem Dei, non solum per suam essentiam, sed etiam per speciem intelligibilem creatam.

28. Respondeo, concedo maiorem, & minorem, ac nego consequentiam. Principium infinitè perfectum, & completum in aliquo genere non potest ad producendum effectum vti alio vt completiue, & perfectiue sui in tali genere; sed species intelligibilis ex sua ratione est complementum, & perfectio intelligibilitatis obiecti intelligibilis; ergo diuina essentia, cum sit infinitè perfecta, & completa in genere intelligibilis, non potest vti specie creata ad causandam obiectiue visionem diuinæ essentia. At principium infinitè completum, & perfectum in aliquo genere potest alteri communicare partialiter suam virtutem, eoque vti vt in principio participatio sua virtutis ad causandum effectum; sed causæ secundæ concurrentes cum diuina Omnipotentia ad effectus creatos ex sua ratione non sunt complementa diuinæ Omnipotentia, sed sunt solum inadæquata, & finita participationes diuinæ Omnipotentia; ergo potest diuina Omnipotentia, attemperando suum concursum, vti causis secundis vt principijs participatiuis diuinæ virtutis ad producendos effectus. In casu nostro habitus luminis gloriæ non est complementum, sed est pura participatio diuinæ Omnipotentia in ordine ad causandam effectiue visionem; ergo potest diuina Omnipotentia vti habitu luminis gloriæ ad causandam effectiue visionem. Species è conuerso ex sua ratione est complementum intelligibilitatis obiecti ad causandam obiectiue intellectiionem; ergo obiectum infinitè perfectum, & completum in ratione intelligibilis non potest vti specie ad causandam obiectiue visionem,

proportionaliter, ac intellectus infinitè perfectus, & completus in ratione intellectiui non posset vti habitu luminis gloriæ ad videndum Deum, quia habitus luminis gloriæ ex sua ratione est complementum, & perfectio intellectiuitatis potentia, vt explicatum est.

29. Opponi potest tertio. Non minus Deus per suam essentiam est infinitè perfectus, & completus in ratione boni, & amabilis, quam per suam essentiam sit infinitè perfectus, & completus in ratione veri, & intelligibilis; sed licet Deus per suam essentiam sit infinitè bonus, & amabilis, tamen potest, ac debet ad amorem sui mouere obiectiue voluntatem per speciem expressam, hoc est per cognitionem, qua sit intentionaliter præsens voluntati; ergo licet Deus per suam essentiam sit infinitè perfectus, & completus in ratione intelligibilis, tamen potest, ac debet ad visionem sui mouere per speciem impressam, per quam sit intentionaliter præsens intellectui.

30. Respondeo, distinguo maiorem; non minus Deus per suam essentiam est infinitè perfectus, & completus in ratione boni, & amabilis ultimò applicati, quam per suam essentiam sit infinitè completus, & perfectus in ratione veri, & intelligibilis ultimò applicati, nego: non ultimò applicati, concedo: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Deus per suam essentiam non solum est infinitè perfectus, & completus in ratione veri, & intelligibilis, sed etiam est infinitè, & ultimò applicatus cuilibet intellectui, ideoque etiam est infinitè completus in ratione infinitè applicati; sed species intelligibilis est complementum obiecti in ratione intelligibilis, vel in ratione applicati intellectui; ergo cum Deus per suam essentiam non solum sit obiectum infinitè intelligibile, sed etiam infinitè applicatum intellectui, non potest dari species Dei, proportionaliter ac non possit dari habitus potentia per se ipsam, infinitè perfectus in ratione intellectui. E conuerso Deus est quidem per suam essentiam infinitè perfectus, & completus in ratione boni, & amabilis, sed non est ultimò applicatus voluntati creatæ; siquidem bonum applicatur voluntati per cognitionem, & Deus per suam essentiam non cognoscitur à creatura, sed cognosci debet cognitione creata, vt dictum est quæst. 29. num. 3; sed bonum, quod per se ipsum non est ultimò applicatum, debet applicari per aliquid distinctum; ergo Deus debet applicari voluntati per cognitionem, seu speciem expressam distinctam.

31. Dices: eatenus Deus per suam essentiam est ultimò applicatus intellectui in ratione intelligibilis, quatenus per suam essentiam est immensus, & per suam immensitatem, qua est iutimè præsens intellectui, ultimò illi applicatur in ratione intelligibilis, ita vt proximè possit mouere ad intellectiionem; sed sicut Deus per suam immensitatem non ultimò appli-

applicatur in ratione amabilis, ita ut proximè possit mouere ad amorem, sed debet applicari intentionaliter per cognitionem, seu speciem expressam, sic per suam immensitatem non vltimò applicatur in ratione intelligibilis, sed debet applicari intentionaliter per speciem impressam; ergo requiritur, & est possibilis species impressa Dei.

32. Respondeo, negando minorem. Hæc est differentia inter intellectum, & voluntatem, quod voluntas est secunda potentia intentionalis, quæ non potest constituere obiectum sibi vitaliter, & intentionaliter præsens, sed supposito, quod habeat obiectum vitaliter, & intentionaliter præsens per cognitionem, potest ad illud intentionaliter moueri per amorem, & alios actus. Intellectus è conuerso est prima potentia intentionalis, quæ potest constituere sibi obiectum vitaliter, & intentionaliter præsens per cognitionem; sed prima potentia intentionalis habens vim constituendi obiectum sibi vitaliter præsens, non debet supponere sibi obiectum intentionaliter præsens, sed solum præsens physicè; ergo intellectus non debet supponere obiectum sibi intentionaliter præsens, sed solum præsens physicè; ergo si obiectum sit per suam essentiam infinite intelligibile, & infinite præsens physicè intellectui, potest proximè mouere intellectum ad intellectionem immediatam sui, ac proinde nec requiritur, nec est possibilis species impressa talis obiecti; sed Deus per suam essentiam, & immensitatem est infinite intelligibilis, & infinite præsens intellectui; ergo est impossibilis species impressa Dei. Confirmatur: nam de ratione primæ potentie intentionalis est, ut possit dare obiecto primum esse intentionale, & ut possit illud constituere sibi præsens prima præsentia intentionalis; sed si intellectus non posset tendere in obiectum, quod prius natura non esset illi intentionaliter præsens per speciem intelligibilem, non posset dare obiecto primum esse intentionale, nec posset illud constituere sibi præsens prima præsentia intentionalis; ergo intellectus potest tendere in obiectum, quod prius natura non sit illi intentionaliter, sed solum physicè præsens, ac non est neganda intellectui hæc perfectio, ut possit dare obiecto primum esse intentionale.

33. Opponi potest quartò: colores illuminati sunt completè visibiles se ipsis ut illuminati, & tamen datur species colorum; ergo à pari.

Respondeo, negando colores illuminatos esse completè visibiles se ipsis. Ut enim obiectum formale sit completè cognoscibile, debet esse intimè præsens potentie, & non debet esse ita materiale, ut si potentiam tangat, impediatur cognitionem; sed colores illuminati distant à potentia visua, adeoque non sunt illi intimè præsentès, & sunt ita materiales, ut si tangant potentiam visua, eiusque organum, impediatur visionem, immò excæcent,

ac potentiam visua destruant; ergo colores illuminati non sunt se ipsis completè visibiles, sed possunt, ac debent compleri per species magis immateriales, & intimè præsentès potentie visue. At diuina essentia, cum sit essentialiter immensa, & summè immaterialis, est obiectum formale intimè præsens cuilibet intellectui, adeoque per se ipsum completissimè cognoscibile.

34. Opponi potest quintò: Angeli per se ipsos sunt completè intelligibiles à se ipsis, cum sint intimè præsentès suo intellectui, & tamen cognoscunt, vel saltem possunt se ipsos intuitiue cognoscere per species distinctas; ergo à pari.

35. Respondeo, negando Angelos per se ipsos esse ita completè intelligibiles à se ipsis, ut non possint vltius compleri in ratione intelligibilis. Ratio est, quia sicut Angeli secundum esse reale non sunt actus puri, sed sunt realiter complebiles actibus distinctis, sic secundum esse intelligibile non sunt actus puri, sed habent intelligibilitatem vltius complebilem alio distincto. Diuina essentia è conuerso est actus purus, ideoque neque secundum esse reale, neque secundum esse intelligibile compleri potest alio distincto.

36. Opponi potest sextò: species intelligibilis debet esse intrinseca intellectui; sed essentia diuina est quidem intrinseca intellectui diuino, sed non est intrinseca intellectui creato; ergo &c.

37. Respondeo, negando maiorem, ac dico, quod cum species intelligibilis ex suo abstractissimo conceptu comparatur ad intellectum, sicut mouens ad mobile, non exigit esse intrinseca intellectui, ut forma subiecto, sed sufficit, ut sit intimè præsens, ut mouens mobili; sed essentia diuina, cum sit immensa, est intimè præsens cuilibet intellectui creato, eumque tangit contactu virtutis; ergo &c. At species intelligibilis creata, quia est accidens intellectus, debet esse intrinseca intellectui, ut forma subiecto. Aliqui dicunt, quod sicut Personalitas Verbi diuini intrinsecè vnitur humanitati Christi per vnionem hypostaticam substantialem, sic essentia diuina per modum speciei intelligibilis intrinsecè vnitur intellectui beati per lumen gloriæ, vel per aliam vnionem accidentalem. Sed hæc opinio caret sufficienti fundamento auctoritatis, & rationis.

38. Probatur secundò conclusio: nam species quoad immaterialitatem debet esse eiusdem, vel superioris ordinis, ac obiectum formale; sed repugnat, quod obiectum formale visionis beatæ sit ordinis creati, ut dictum est quæst. 30. num. 3; ergo repugnat etiam, ut species intelligibilis, per quam beati videant Deum, sit ordinis creati. Probatur maior: nam species comparatur ad obiectum formale, tanquam vltimum eius complementum, & vltimus actus, quo constituitur proximè intelligibile; sed actus debet esse in eodem, vel

in superiori ordine immaterialitatis cum eo, cuius est actus; ergo. Confirmatur inductione: nam quia colores sunt obiectum formale, potentia visuæ, species visibiles non sunt minus, sed magis immateriales, quam colores. Rursus implicat, ut obiectum formale immateriale moueat ad cognitionem sui per speciem materiale.

39. Probatur tertio conclusio: eatenus enim obiectum potest intuituè cognosci per speciem sui, quatenus in tali specie existit intentionaliter, virtualiter, & æquivalenter, co pacto, quo color existit intentionaliter, virtualiter, & æquivalenter in specie intuitiva coloris, Angelus existit intentionaliter, & æquivalenter in specie intuitiva Angeli; sed Deus non potest existere intentionaliter, virtualiter, & æquivalenter in vlla specie creata; ergo &c. Probatur minor: ut enim obiectum existat intentionaliter, virtualiter, & æquivalenter in specie, requiritur, ut esse intentionale, quod obiectum habet in specie, sit æquale, vel saltem non infinitè degeneret ab esse reali, quod obiectum habet in se ipso: e. g. Angelus existit intentionaliter, virtualiter, & æquivalenter in specie intuitiva sui, quia esse intentionale, quod habet Angelus in specie intuitiva Angeli, est æquale, vel pene æquale, ac saltem non infinitè degenerat ab esse reali, quod Angelus habet in se ipso; sed esse intentionale, quod Deus habet in specie creata, non solum non potest esse æquale, sed neque potest non degenerare infinitè ab esse reali, quod Deus habet in se ipso; ergo &c.

40. Confirmatur primò: nam imago exprimens exemplar, prout prius existens in imagine infinitè degenerante ab exemplari, non potest exprimere exemplar, prout est in se; sed visio Dei esset imago exprimens Deum ut exemplar, prout prius existens in specie creata, hoc est in imagine infinitè degenerante ab exemplari; ergo non posset exprimere Deum prout est in se.

41. Confirmatur secundò: nam debemus de diuina visione dignissimè sentire; sed dignius de diuina visione sentimus, si dicamus, quod sicut Deum cognoscit per obiectum formale increatum, hoc est per diuinam essentiam, sic Deum cognoscit per speciem intelligibilem increatam, hoc est per eandem diuinam essentiam, quæ est species intelligibilis sui ipsius; ergo &c. Addo, quod visio Dei, prout ponitur à nobis, non solum est perfectior, & magis immediata, (siquidem inter ipsam, & diuinam essentiam nullum creatum mediat, ne species quidem creata,) sed etiam est altioris ordinis. Sicut enim visio, qua Deus videtur per diuinam essentiam, tanquam per obiectum formale, est altioris ordinis, quam visio, qua videtur per obiectum formale creatum; sic visio, qua Deus videtur per suam essentiam, tanquam per speciem intelligibilem, est altioris ordinis, quam visio, qua videretur per speciem intelligibilem creatam.

42. Ad 1. concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam. Ex dictis ideo diuina bonitas non potest mouere voluntatem ad amorem motione intentionali, & obiectiua, nisi prius natura sit illi intentionaliter præsens per visionem, quia motio intentionalis, & obiectiua ad amorem est motio ad secundum actum intentionalem; sed motio, qua intelligibile mouet intentionaliter, & obiectiue ad visionem, est motio ad primum actum intentionalem; ergo potest diuina intelligibilitas intentionaliter, & obiectiue mouere intellectum ad visionem, qua primo fit illi præsens intentionaliter, absque eo quod prius natura sit illi præsens intentionaliter.

43. Ad 2. nego maiorem, ac dico, quod etiam si Deus determinet intellectum ad visionem sui per modum principij extrinsecè assentientis, nihilominus determinat non solum physicè, & efficienter, sed etiam obiectiue, & intentionaliter. Sed explicandū, quid sit mouere obiectiue, & intentionaliter ad cognitionem, vel amorem. Dico, quod mouere obiectiue, & intentionaliter ad cognitionem est cognosci propter se; mouere obiectiue, & intentionaliter ad amorem, est amari propter se, ideoque ly *propter* significat motionem obiectiuam, & intentionalem. Explicatur. Cum agrotus amat sanitatem propter se, & medicinam propter ipsam sanitatem, sanitas amatur propter se, medicina amatur non propter se, sed propter aliud, ideoque medicina solum terminat amorem, sanitas non solum amatur, ac terminat amorem, sed etiam propter se amatur, ideoque mouet obiectiue, & intentionaliter ad amorem. Proportionaliter cum assentimur conclusioni propter principia per se nota, principijs assentimur propter se, conclusioni assentimur non propter se, sed propter principia, ideoque conclusio solum terminat assensum, principia non solum terminant, sed etiam obiectiue, & intentionaliter mouent ad assensum. Similiter cum Deum intelligimus per creaturas iuxta illud ad Rom. 1. *Intelligibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, creaturæ intelliguntur propter se, ideoque non solum terminant, sed mouent obiectiue, & intentionaliter ad cognitionem. Si verò quærat, quid sit cognoscere, vel amare obiectum propter se, vel propter aliud? Respondet, quod est quidam modus tendendi cognitionis, & amoris in obiectum, qui cadit sub experientiam, & hic modus tendendi est ipsa motio obiectiua, & intentionalis, qua obiectum propter se cognitum, vel amatum, mouet ad cognitionem, vel amorem.

44. Potest quæri, vtrum ad hoc, ut obiectum moueat obiectiue, & intentionaliter ad cognitionem, vel amorem, sufficiat, ut propter se cognoscatur, vel ametur, an requiratur etiam, ut per se ipsum, aut per speciem impressam, vel expressam sui efficienter concurrat ad cognitionem, vel amorem?

45. Re-

45. Respondeo aliquos negare, & asserere, quod ad causalitatem, & motionem intentionalem, & obiectiuam merè per accidens se habet influxus causæ efficientis, ita ut etiam si obiectum neque per se, neque per speciem sui concurrat efficienter, saluari possit motio intentionalis, & obiectiua. Ego existimo cum sententia satis communiorum, motionem intentionalem, & obiectiuam includere influxum causæ efficientis, & esse speciem motionis efficientis. Probat: nam mouere ad effectum, assimilando illum sibi, est proprium efficientis; sed obiectum dum mouet ad cognitionem, assimilat cognitionem sibi, siquidem cognitio est ipsa similitudo obiecti; ergo concurrat efficienter ad cognitionem. Confirmatur, nam cognitio est conceptus, & proles potentie ut matris, & obiecti ut patris; ergo sicut pater concurrat effectiue ad prolem per se, vel per semen sui, sic obiectiua formale concurrat effectiue ad cognitionem, vel per se, vel per speciem sui, quæ species nihil aliud est, quam semen, quo obiectum propagat se ipsum secundum esse intentionale. Proportionaliter obiectum per speciem expressam sui, hoc est per cognitionem, concurrat efficienter ad amorem, cum amor assimiletur cognitioni in pluribus prædicatis. Causa igitur obiectiua, & intentionalis est species efficientis, & consistit in hoc, ut obiectum per se ipsum, vel per speciem impressam, aut expressam sui ita moueat ad cognitionem, ut cognoscatur, & ametur propter se, ideoque *ly cognosci, & amari propter se* exprimit differentiam causæ obiectiue, & intentionalis ab alijs causis efficientibus, quæ non sunt simul obiectiue, & intentionales. Falsum igitur est, quod causa obiectiua, & intentionalis moueat solum, in quantum per speciem impressam, vel expressam sui potentiam informat, & purè determinat etiam sine influxu effectiua. Nam & requiritur, ut moueat cum influxu effectiua, & non requiritur, ut potentiam informet per speciem sui, sed sufficit, ut sit illi iarinè præsens per assistentiam etiam sine informatione, ut dictum est num. 37.

46. Quæri potest, utrum solius Dei proprium sit posse mouere ad intellectionem intuitiuam sui sine specie distincta, an etiam aliqua substantia creata possit mouere ad intellectionem intuitiuam sui sine specie distincta?

47. Respondeo saltem substantias materiales non posse mouere ad intellectionem intuitiuam sui sine specie distincta. Ratio est, quia nullum ens materiale per suum esse materiale potest mouere ens immateriale, in eoque causare effectum immaterialem; sed intellectus est immaterialis; ergo nullum ens materiale potest per suum esse materiale mouere intellectum ad intelligendum, in eoque causare intellectionem immaterialem; ergo ut entia materialia moueant intellectum ad intelligendum, mouere debent per speciem intelligibilem spirituales.

48. Hoc posito, dubitatur utrum substantiæ immateriales, puta Angeli, possint se ipsos, quibus sunt intinè præsentis per identitatem, mouere ad intellectionem intuitiuam sui sine specie distincta, & idem quæritur de anima rationali. Sed hoc dubium spectat ad Tractatum de Angelis.

49. Ad 3. nego maiorem quo ad vltimam partem, in qua dicitur, quod non minus species expressa, quam species impressa debet esse in eodem ordine immaterialitatis cum obiecto formali. Ut enim dictum est num. 39. species impressa comparatur ad obiectum formale, tanquam vltimum eius complementum, & tanquam vltimus actus, quo constituitur proximè intelligibile: sed actus debet esse in eodem, vel in superiori ordine immaterialitatis cum eo, cuius est actus; ergo species impressa secundum immaterialitatem debet esse eiusdem, vel superioris ordinis, ac obiectum formale; sed species creata non potest esse in eodem ordine immaterialitatis cum Deo; ergo implicat species impressa Dei. E conuerso species expressa non est actus complens intelligibilitatem obiecti formalis, sed est effectus intentionalis, & imago intelligibilitatis: effectus autem non debet esse in eodem ordine immaterialitatis cum causa, & imago non debet esse in eodem ordine immaterialitatis cum exemplari, ac proinde non repugnat visio, seu species expressa Dei. Confirmatur: nam visio, seu species expressa constituit obiectum formaliter visum; at species impressa constituit obiectum formale vltimè cognoscibile, & visibile; sed Deus est completissimè, & vltimè visibilis per suam increatam essentiam, ideoque non potest per vllum creatum compleri in ratione cognoscibilis, & visibilis: at non est formaliter visus à creatura per suam essentiam, ideoque potest per visionem creatam constitui formaliter visus, proportionaliter ac Deus per actionem creatam constituitur formaliter creans Mundum, at implicat, ut per aliquid creatum constituatur creatiua, seu potens creare Mundum.

50. Ad 4. concedo antecedens, & nego consequentiam. Ad probationem, concedo maiorem, & nego minorem. Intellectio vitalis perfectissima, qualis est visio, connaturaliter exigit procedere ab intellectu vitali intrinsecè completa; sed intellectu vitalis intrinsecè completur per lumen gloriæ, non autem potest intrinsecè compleri per diuinam omnipotentiam extrinsecè assistentem; ergo visio Dei exigit procedere ab intellectu vitali intrinsecè completa per lumen gloriæ, non autem ab intellectu vitali extrinsecè solum completa per diuinam omnipotentiam extrinsecè assistentem. At intellectio vitalis non exigit procedere ab intelligibilitate intrinseca potentie, sed potest procedere ab intelligibilitate extrinseca, dummodo sit intinè præsens potentie, & potentiam sibi perfecte subijciat; sed diuina intelligibilitas per se ipsam est intinè

mè præfens intellectui, eumque sibi perfectè subiicit; ergò per se ipsam potest mouere intentionaliter, & obiectiue intellectum ad visionem. Confirmatur: nam imago immediata exemplaris exigit procedere immediatè potius ab ipso exemplari, quam ab imagine talis exemplaris, præsertim infinitè degenerante ab exemplari; sed visio immediata Dei est imago immediata diuinæ essentia; ergo.

51. Ad 5. distinguo maiorem: visio Dei, & vniuersim omnis cognitio producitur à simili physicè, concedo; à simili intentionaliter, nego: concedo minorem; & nego consequentiam. Non est de ratione cognitionis, vt producat à potentia prius natura intentionaliter simili, sed solum vt producat à potentia prius natura physicè simili obiecto. Ratio est, quia ex dictis numero 32. cognitio potest esse prima similitudo intentionalis, & primum esse intentionale obiecti; ergo de ratione cognitionis est, vt procedat à potentia, quam supponat solum physicè, non autem intentionaliter similem obiecto; sed potentia cognoscitiua completa in ratione potentia, etiam si non habeat speciem obiecti, est in suo genere physicè similis obiecto, ideoque dicitur esse aliquo pacto suum obiectum, puta potentia visua completa dicitur esse quodammodo obiectum visibile, intellectus dicitur quodammodo omne intelligibile, & omne ens; ergo vt cognitio procedat à simili, sufficit, vt procedat à potentia completa in ratione potentia; sed eo ipso, quod visio beata procedat ab intellectu cum lumine gloriæ, procedit à potentia completa in ratione potentia; ergo procedit à potentia physicè simili per lumen gloriæ, per quod intellectus à S. Dionysio, & alijs Patribus dicitur effici Deiformis, vt explicatum est quest. 26. num. 11, ac proinde saluatur axioma Aristotelicum, quod *simile cognoscitur simili*. Addo, quod cum cognitio sit intentionaliter similis obiecto, immò sit ipsa similitudo intentionalis obiecti, eo ipso, quod obiectum cognoscitur cognitione, simile cognoscitur simili, & in hoc etiam sensu debet intelligi axioma Aristotelicum. Idem Aristoteles tertio de Anima text. 14. docet quidem intellectum secundum se, antequam recipiat species impressas, vel expressas, esse veluti tabulam rasam, in qua nulla imago est depicta; sed non dicit, quod vt intelligat, & recipiat speciem expressam obiecti, debet prius recipere speciem impressam obiecti. Nam si obiectum per se ipsum sit perfectè intelligibile, & intimè applicatum intellectui, potest illi immediatè imprimere speciem expressam sui, absque eo quod prius imprimat speciem impressam, vt explicatum est.

52. Dices: est axioma satis receptum, quod vt intellectus intelligat, debet fieri vnum cum obiecto intelligibili: sed non fit vnum, nisi recipiendo speciem impressam; ergo &c.

53. Respondeo, nego minorem, ac dico,

quod cum plures causæ extrinsecè vniuntur in ordine ad eundem effectum, sunt vnum in ordine ad illum effectum causandum: e. gr. plures remiges extrinsecè vnitæ in ordine ad mouendam nauim, sunt vnum in ratione motoris; sed diuina essentia per assistentiam extrinsecè vnitur intellectui in ordine ad causandam visionem; ergo fit vnum cum intellectu in ordine ad causandam visionem, & sic saluatur axioma assumptum.

54. Ad 6. distinguo maiorem: species impressa nil aliud est, quam similitudo, per quam obiectum formale completur in ratione cognoscibilis, concedo maiorem; per quam potentia completur in ratione cognoscitiui, nego maiorem: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ad speciem non sufficit, vt sit similitudo complens in ratione cognoscitiui, sed requiritur, vt sit similitudo complens obiectum formale in ratione cognoscibilis; sed lumen gloriæ complet solum intellectum in ratione visui, non autem obiectum formale, hoc est essentiam diuinam in ratione visibilis, vt ostensum est num. 24. ergo lumen gloriæ non est species, sicut lumen fidei non est species, & sicut non esset species qualitas, qua potentia visua vesperilionis confortaretur, ita vt posset videre lumen Solis.

55. Ad 7. nego maiorem. Existimo enim intellectum de facto naturaliter compleri in ordine ad intelligendum per habitus distinctos à speciebus, ac supernaturaliter compleri per habitum luminis fidei, qui habitus non est species; ergo in patria completur per habitum luminis gloriæ, qui non est species.

56. Ad 8. nego maiorem. Idem enim obiectum formale per eandem speciem, potentiam præditam, perfectiori lumine visuo mouet ad visionem perfectiorem, potentiam præditam imperfectiori lumine visuo mouet ad visionem minus perfectam: e. gr. idem color in eadem distantia, & per eandem speciem ad perfectiorem visionem mouet potentiam visua iuuenis, quam senis; ergo eadem essentia diuina per se ipsam, tanquam per speciem intelligibilem, ad perfectiorem visionem connaturaliter mouet intellectum præditum perfectiori lumine gloriæ; intellectum autem præditum imperfectiori lumine mouet ad visionem minus perfectam, adeoque ex hoc, quod lumen gloriæ determinet quantitatem visionis, non sequitur lumen gloriæ esse speciem intelligibilem.

QVÆSTIO XXXII.

*Virum beati inaequaliter videant Deum,
& sint inaequaliter beati?*

S. Th. q. 12. a. 6.

1. **V**idetur, quod omnes beati æqualiter videant Deum, ac sint æqualiter beati: pri-

primò quia si inæqualiter viderent, qui videret Deum visione minus perfecta, non esset contentus, sed desideraret visionem perfectiorem.

2. Secundò omnes visiones Dei propter unitatem obiecti formalis sunt eiusdem speciei infimæ, vt docent communiter Theologi; sed quæ sunt eiusdem speciei infimæ, sunt æqualia in perfectione; ergo &c.

3. Tertiò 1. Io. 3. dicitur: *Videbimus Deum sicuti est*; sed Deus vno modo est; ergo vno modo videbitur, ac proinde vnus non videbit perfectius, quam alter.

4. Quartò Augustinus lib. 83. quæst. 33. dicit, quod *vnam rem non potest vnus alio plus intelligere*; sed essentia Dei est vna res summè simplex; ergo vnus non potest diuinam essentiam plus, aut melius intelligere, quam alius.

5. Respondeo, quod Iouinianus Hæretica, vt refert Sanctus Hieronymus lib. 2. contra ipsum, ex principijs Stoicorum docuit omnia merita, & omnia præmia beatorum esse æqualia, ac proinde Deum non videri perfectius ab vno beato, quam ab alio. Hæc hæresis confutata fuit à Sancto Hieronymo lib. citato, à S. Augustino lib. de Sacra Virginitate, & ex recentioribus ab Alphonso de Castro lib. aduersus hæreses, verbo *Beatitudo*, hæresi 7. & in Concilio Florentino sessione vltima in litteris vnionis definitum est iuxta meritum distinctionem essentiam diuinam variè à beatis videri.

6. Probatur primò hæc veritas ex Scripturis. 1. ad Corint. 13. *vnusquisque propriam mercedem recipiet secundum suum laborem*; 2. ad Corint. 9. *qui parce seminat, parce & metet*; 1. ad Corint. 15. *alia claritas Solis, alia claritas Lune, alia claritas Stellarum. Stella enim differt à Stella in claritate*; sic erit resurrectio mortuorum.

7. Probatur secundò ratione fundata in Scriptura. Nam beatitudo confertur vt corona, præmium, & merces, ideoque Apostolus 2. ad Timot. 4. dixit: *reposita est mihi corona iustitiæ*; sed in dando præmio, & mercede, seruanda est iustitia distributiva, vt pro æqualibus meritis conferatur præmium æquale, pro inæqualibus inæquale; ergo &c. Confirmatur; nam inæqualia peccata puniuntur in inferno inæquali pæna, ideoque Apocalyp. 18. dicitur *Quantum glorificauit se, & in delicijs fuit, date illi tormentum, & luctum*; sed Deus non minus seruat iustitiam distributivam in præmijs, quam in pænis; ergo &c. Hinc sequitur, quod qui sunt æquales in meritis, & in gratia, sunt etiam æquales in visione, & qui sunt inæquales in meritis, sunt inæquales in visione.

8. Obijciebat Iouinianus: Matth. 70. licet operarij inæqualiter in vinea laborassent, acceperunt æqualem mercedem, hoc est singuli singulos denarios; ergo &c. Hoc eodem argumento vtuntur recentiores hæretici ad probandum visionem Dei non dari vt mercedem iustitiæ, sed pro voluntate Dei omnibus æqualiter dari per Christum.

9. Respondeo primò ex S. Thoma 1. 2. quæst. 5. art. 2. ad primum, quod vnitas denarii significat unitatem beatitudinis obiectiue, at diuersitas mansionum Io. 4. significat diuersitatem beatitudinis formalis. Omnes igitur accipiunt vnum denarium, quia accipiunt vnum, & idem summum bonum; at accipiunt diuersas mansiones, & possessiones summi boni. Secundò responderi potest ex Chrysostomo, Nazianzeno, & alijs, quos refert Vasquez 1. parte disp. 48. cap. 43. per parabolam significari, quod multi breviori tempore laborantes, quia intensius operantur, æquè merentur, & acquirunt æquale præmium, ac alij, qui longiori tempore laborant, iuxta illud Sapientie 4. *Consummatus in breui expleuit tempora multa*. Tertiò responderi potest cum Lyrano, & alijs, quod parabola significat Iudæos, qui prius vocati sunt ad laborandum in vinea Domini, quam Gentiles, & magis, quam Gentiles laborarunt, vt se disponerent ad gratiam Euangelij, tamen postquam venit Christus, non magis receperunt gratiam Euangelij, quam Gentiles, immò prius Gentiles, quam Iudæi acceperunt gratiam Euangelij; siquidem Iudæi conuertentur in fine Mundi, postquam plenitudo gentium intrauerit, vt docet Apostolus ad Rom. 10. ideoque Iudæis murmurantibus dicitur, *Tolle quod tuum est, & vade: volo autem & huic nouissimo dare, sicut & tibi*.

10. Quæritur, quo pacto cum essentia diuina sit simplex, ideoque ab omnibus beatis videatur tota, possit ab vno videri melius, & clarius, quam ab alio?

11. Respondeo, quod sicut tota albedo ab oculo perfectiori videtur perfectius, ab imperfectiori imperfectius, sic tota essentia diuina ab vno intellectu videtur perfectius, ab alio imperfectius. Addo, quod quia diuina cognoscibilitas infinitè excedit quamlibet cognitionem, & cognoscibilitatem creatam, potest videri perfectius, & perfectius in infinitum.

12. Ad 1. nego sequelam, ac dico, quod omnes beati sunt contenti, & qui habet minorem beatitudinem non desiderat maiorem beatitudinem, & visionem. Ratio est, quia qui possidet summum bonum possessione sibi proportionata, eo ipso satiatur, & non potest desiderare maiorem possessionem; sed omnes beati possident summum bonum possessione, & visione sibi proportionata; ergo &c. Probatur minor: nam vnique beato proportionata est tanta visio, quanta est gratia, quantum est lumen gloriæ, & quanta sunt merita, quæ habet; sed vnusquisque habet tantam visionem, quantam gratiam; ergo &c. Confirmatur primò: nam cum ex Augustino lib. 13. de Trinitate, cap. 4. & 5. *Beatus sit, qui nihil malè vult, & habet omnia, quæ vult*, beatitudo excludit omnem appetitum irrationalem, ac proinde malum, & satiat appetitum rectum, & rationabilem; sed appetitus, quo beatus vellet videre Deum visione excedente gratiam, quam habet,

bet, effect irrationalis; ergo beatitudo excludit talem appetitum, & satiat appetitum rectum, & rationalem habendi visionem proportionatam gratiæ. Confirmatur secundo: nam in quolibet beato satiatur, tum appetitus naturalis fundatus in natura, tum supernaturalis fundatus in gratia, quæ à Theologis vocatur natura, quædam supernaturalis; ergo quilibet beatus est perfecte contentus. Probatur antecedens: nam appetitus minoris boni satiatur perfecte, obtento bono incomparabiliter maiori, & continente bonum minus cum incomparabili excessu: ex. gr. appetitus, quo avarus appetit decem lulios, satiatur, dando illi decem miliones aureorum; sed per appetitum fundatum in natura appetimus beatitudinem naturalem consistentem in cognitione abstractiva Dei; ergo appetitus fundatus in natura satiatur, dando beatis beatitudinem supernaturalem consistentem in cognitione intuitiva, quæ continet totam perfectionem cognitionis abstractivæ cum incomparabili excessu, & illam magis excedit, quam decem miliones aureorum excedant decem lulios. Rursus per appetitum fundatum in gratia appetimus beatitudinem supernaturalem proportionatam gratiæ, quam habemus; sed unusquisque accipiet beatitudinem supernaturalem proportionatam gratiæ, quam habet; ergo &c.

13. Ad 2. concedo maiorem, & distinguo minorem; quæ sunt eiusdem speciei sunt equalia in perfectione, si sint æquè intensa, transeat: si sint inæqualiter intensa, nego minorem; & nego consequentiam. Calor ut octo, & calor ut unum sunt eiusdem speciei, & tamen calor ut octo est perfectior; ergo visio magis intensa, licet sit eiusdem speciei, est perfectior. In quo consistat intensio actuum vitalium, adeoque etiam visionis beatice, est quæstio purè philosophica, & explicata est à me in Philosophia lib. 3. quæst. 27. & lib. 1. quæst. 40. ad 4.

14. Ad 3. distinguo maiorem: videbimus Deum sicut est, ly sicut se tenente ex parte obiecti, ita ut significet, videbimus Deum esse eo modo, quo est: concedo: ly sicut se tenente ex parte cognitionis, ita ut significet, quod ita in nobis erit perfectus modus cognoscendi, sicut in Deo est perfectus modus essendi, nego: concedo minorem; & nego consequentiam. Deus videbitur esse eo modo, quo est: sed quia modus, & perfectio videndi non adæquabit modum, & perfectionem essendi, quo Deus est, ideo videbitur diverso modo videndi. Deus enim est infinito modo essendi, videbitur autem à beatis finito modo videndi, & ab vno videbitur modo perfectiori, ab alio modo minus perfecto.

15. Ad 4. distinguo eodem pacto maiorem: vnam rem non potest vnus alio plus intelligere, inæqualitate se tenente ex parte rei, concedo; inæqualitate se tenente ex parte intellectus, nego: concedo minorem; & distinguo eodem pacto consequens. Non po-

test vnus intelligere Deum habere plus de esse, & perfectione, alius intelligere Deum habere minus de esse, & perfectione, sed omnes debent intelligere, quod Deus habet idem infinitum esse, & eandem infinitam perfectionem. At hoc ipsum infinitum esse, & perfectionem, vnus beatus videt perfectius, alius videt minus perfecte.

QVÆSTIO XXXIII.

Virum inæqualitas visionis beatifica oriatur ex inæqualitate solius luminis gloriæ, an etiam ex inæqualitate intellectus?

1. **V**idetur, quod inæqualitas visionis non solum defumatur ex inæqualitate luminis gloriæ, & speciei intelligibilis, si datur, sed etiam ex inæqualitate intellectus, ita ut intellectus naturaliter perfectior cum æquali lumine supernaturali, & æquali specie intelligibili melius videat Deum: primo quia ut obijcit Caietanus, visus acutior, cæteris paribus, melius videt: sed intellectus perfectior est visus intellectivus acutior; ergo.

2. Secundo causa perfectior producit effectum perfectiorem; sed sicut idem intellectus cum lumine ut quatuor constituit causam perfectiorem, quam cum lumine ut tria, sic idem lumen cum intellectu angelico ex. gr. perfecto ut quatuor constituit causam perfectiorem, quam cum intellectu humano perfecto ut tria; ergo &c.

3. Tertiò licet ad generationem equi e. g. concurrat equus ut causa specifica, & particularis, & Sol ut causa generica, tamen potest contingere, ut propter maiorem concursum Solis existentis in signo potentiori producatur equus perfectior; ergo licet intellectus sit causa generica visionis, & lumen gloriæ sit causa specifica, propter maiorem concursum intellectus perfectioris potest produci visio perfectior ab eodem lumine.

4. Quarto eadem causa principalis cum meliori instrumento perfectius operatur: e. g. idem pictor cum perfectiori penicillo melius pingit: rursus perfectior causa principalis cum æquali instrumento perfectius operatur: ex. gr. melior pictor cum eodem, vel æquali penicillo melius pingit, quam pictor deterior; ergo melior intellectus, seu sit causa principalis utens lumine gloriæ ut instrumento, seu sit instrumentum luminis ut causæ principalis, perfectius videbit Deum cum æquali lumine.

5. Quintò sicut eadem potentia visiva cum meliori specie melius videt, sic melior potentia visiva cum æquali, vel eadem specie melius videt: ergo sicut idem intellectus cum meliori lumine gloriæ melius videt Deum, sic melior intellectus cum eodem, vel æquali lumine gloriæ melius videt Deum. Nec dicas hoc non valere, quia lumen gloriæ non

non est species, sed habitus. Nam melior potentia non solum cum aequali specie, sed etiam cum aequali habitu melius, & perfectius operatur.

6. Sexto si dicatur hoc valere solum in habitu naturali, non in supernaturali, contra est: nam habitus supernaturalis fidei, prudentiæ, & theologiæ eleuat intellectum iuxta proportionem naturalem, & excessum unius intellectus supra alium; ergo etiam habitus luminis gloriæ eleuat intellectum iuxta proportionem naturalem, & excessum unius intellectus supra alium. Probatur antecedens: nam cum eodem, vel aequali habitu fidei intellectus docti Theologi, puta S. Thomæ, vel Scoti, perfectiorem, & clariorem elicit cognitionem de Trinitate, de vniione hypostatica, de resurrectione mortuorum &c. quam intellectus rusticus. Similiter homo naturaliter prudens cum eodem, vel aequali habitu prudentiæ infuse perfectiorem actum prudentiæ supernaturalis elicit, quam alius naturaliter minus prudens, ut patet experientia, qua constat minus Sanctos, ac proinde habentes imperfectiorem habitum prudentiæ infuse aliquando prudentius de supernaturalibus indicare, quā sanctiores: demū intellectus acutior cum eodem habitu theologiæ supernaturalis, perfectius de conclusionibus supernaturalibus discurrit, quam alter hebes, & obtusus.

7. Septimò species naturales meliores, & clariiores in representando cum aequali lumine supernaturali determinant ad actum fidei meliorem, & perfectiorem; ergo etiam intellectus naturaliter perfectior cum aequali habitu luminis gloriæ determinabitur ad eliciendā visionem Dei clariorem, & perfectiorem.

8. Respondeo duas esse sententias. Prima Scoti, & Scotistarum in 4. dist. 10. quæst. 6. Durandi in 4. dist. 14. quæst. 1. ad ultimam, Caietani 3. parte quæst. 10. art. 4. Ricchardi, & aliorum docet inæqualitatem visionis oriri non solum ex inæqualitate luminis, sed etiam ex inæqualitate intellectus, adeoque intellectum perfectiorem, puta Angelicum, cum aequali lumine gloriæ melius videre Deum, quam intellectus imperfectior, puta humanus.

9. Dicendum cum secunda sententia, quam satis clarè insinuat S. Thomas quæst. 12. art. 6. in corpore, & ad 3. & quam sequuntur Ferrariensis 3. contra gentes cap. 55. & 58. Sotus in 4. dist. 49. quæst. 3. art. 2. Medina prima secundæ, quæst. 3. art. 2. & recentiores Thomistæ communiter, nec non Suarius lib. 2. de Deo, cap. 21. Vasquez 1. parte, disp. 46. cap. 6. & alij: Inæqualitas visionis oritur ex sola inæqualitate luminis gloriæ, adeoque intellectus inæquales cum aequali lumine gloriæ æqualiter vident Deum.

10. Probatur primò conclusio auctoritate Sancti Thomæ, qui 1. parte quæst. 12. art. 6. ad 3. dicit: *Ad tertium dicendum, quod diuersitas*

videndi non erit ex parte obiecti, quia idem obiectum omnibus presentabitur, scilicet Dei essentia: nec ex diuersa participatione obiecti per differentes similitudines, sed erit per diuersam facultatem intellectus, non quidem naturalem, sed gloriosam, ut dictum est; ergo Sanctus Thomas docet diuersitatem visionis non oriri ex diuersitate obiecti, siquidem eadem diuina essentia est obiectum omnium beatorum; non ex diuersitate similitudinis, seu speciei, qua idem obiectum intentionaliter fiat præsens intellectui, siquidem Deus fit præsens intellectui per suam essentiam, & non per similitudinem, aut speciem intelligibilem; sed oritur ex diuersitate facultatis ad intelligendum, non quidem naturali, sed gloriosa, hoc est ex diuersitate luminis gloriæ; ac proinde docet totam nostram sententiam, quo ad lumen gloriæ, speciem intelligibilem, & inæqualitatem visionis vnicè desumptam, non ex diuersitate naturali intellectus, sed ex diuersitate supernaturali luminis gloriæ.

11. Obijciunt aliqui recentiores: S. Thomas 1. parte quæst. 62. art. 6. in corpore docet rationabile esse, quod secundum gradum naturalium Angelis data sint dona gratiarum, & perfectio beatitudinis, & postquam id probauit argumento desumpto ex parte Dei eleuantis, probat argumento desumpto ex parte ipsius Angeli eleuati, dicens. *Secundo apparet idem ex parte ipsius Angeli. Non enim Angelus est compositus ex diuersis naturis, ut inclinatio vnius naturæ impetum alterius impediatur, aut retardet, sicut in homine accidit, in quo motus intellectus partis, aut retardatur, aut impeditur ex inclinatione partis sensitiuæ. Quando autem non est aliquid, quod retardet, aut impediatur, natura in id seculum totam suam virtutem mouetur. Et ideo rationabile est, quod Angeli, qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius, & efficacius ad Deum sint conuersi. Hoc autem etiam in hominibus contingit. Quia secundum intensiorem conuersionis in Deum datur maior gratia, & gloria. Unde videtur, quod Angelis, qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia, & gloria; ergo S. Thomas docet Angelos motos, & conuersos fuisse ad Deum secundum totam suam virtutem, & quod Angeli, qui meliorem naturam habuerunt, fortius, & efficacius sunt conuersi; ergo docet, vel supponit, quod qui meliorem naturam habuerunt, cum æquali gratia operantes secundum totam suam virtutem, potuerunt fortius, & efficacius conuerti, ac proinde potuerunt elicere perfectiorem actum caritatis, quo conuersi sunt ad Deum.*

12. Respondet Bannez in illum locum, quod S. Thomas docet Angelos, qui meliorem naturam habuerunt, conuersos fuisse ad Deum perfectiori conuersione naturali, non autem supernaturali; ergo non sequitur, quod qui meliorem naturam habuerunt, cum æquali gratia potuerunt elicere perfectiorem actum supernaturalem, sed naturalem: quod ultra concedimus.

13. Sed contra: nam Sanctus Thomas loquitur de illa conuersione, qua se disposuerunt

N

runt

runt ad gratiam sanctificantem, & gloriam : sed ad gratiam, & gloriam se disposuerunt, non per conuersionem naturalem, sed per supernaturalem; ergo S. Thomas loquitur non de conuersione naturali, sed de supernaturali. Respondeo igitur, quod Sanctus Thomas docet quidem rationabile esse, quod Angeli, qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius, & efficacius ad Deum sint conuersi conuersione supernaturali, sed non dicit, quod efficacius sunt conuersi cum æquali gratia, ut patet legenti, sed supponit Angelos perfectiores præuentos fuisse maiori gratia sanctificante, & auxiliante, ac proinde cum maiori gratia perfectius fuisse conuersos. Quod hoc supponat, probatur, explicando discursum, & rationem S. Thomæ. Initio corporis ponit conclusionem, quæ est: *Rationabile est, quod secundum gradum naturalium Angelis data sint dona gratiarum, & perfectio beatitudinis.* Dona gratiarum data Angelis sunt in duplici genere. In primo genere sunt dona gratiæ præuenientia bonum vsum eorum liberi arbitrii. In secundo genere sunt dona gratiæ, & beatitudinis consequentia bonum vsum eorum liberi arbitrii; ergo S. Thomas affert duo argumenta, quorum primum probat præcipue de donis præuenientibus; secundum supponens primum, probat de consequentibus. Primum ergo argumentum desumptum ex parte Dei est. *Sicut natura Angelica facta est à Deo ad gratiam, & beatitudinem consequendam, ita etiam gradus naturæ Angelicæ ad diuersos gradus gratiæ, & gloriæ ordinari videntur; ergo videtur, quod Deus Angelos, quos altioris naturæ fecit, ad maiora gratiarum dona, & maiorem beatitudinem ordinauerit.* Hæc ratio, ut patet, præcipue probat, quod Deus liberum arbitrium Angelorum perfectiorum præuenierit per maiora dona gratiarum. Quia verò poterat opponi, quod licet Angeli naturaliter perfectiores præuenti fuerint per maiora dona gratiarum, tamen Angeli naturaliter imperfectiores minori gratia præueniente melius videntes conuersi sint ad Deum per actum charitatis perfectiorem, & sic meruerint maiorem gratiam sanctificantem, & beatitudinem maiorem, quam Angeli perfectiores, qui maiori gratia præueniente minus bene videntes conuersi sint ad Deum per imperfectiorem actum charitatis, ac proinde meruerint minorem gratiam sanctificantem, & minorem beatitudinem; ideo Sanctus Thomas ad hanc responsionem excludendam addit secundum argumentum desumptum ex natura ipsius Angeli, dicens, *Secundo apparet idem ex parte ipsius Angeli. Non enim Angelus est compositus ex diuersis naturis, ut inclinatio vnius naturæ impetum alterius impediat, aut retardet, sicut in homine accidit, in quo motus intellectiue partis, aut retardatur, aut impeditur ex inclinatione partis sensitivæ.* Hæc ratio, ut patet, supponens Angelos perfectiores præuentos fuisse maioribus donis gratiarum, probat eos conuersos fuisse ad Deum, actibus perfectioribus, ac proinde meruisse, & obtinuisse maiora dona gratiæ consequentis

merita, & maiorem beatitudinem; ergo Sanctus Thomas non docet Angelos perfectiores cum æquali gratia perfectius fuisse ad Deum conuersos conuersione supernaturali, sed docet illos cum maiori gratia præueniente perfectius fuisse ad Deum conuersos.

14. Probatur secundò conclusio à posteriori. Nam Angelus, & homo, ac duo Angeli inæquales, si habuerint æqualia merita, debent habere æquale præmium; sed hoc esset connaturaliter impossibile, si intellectus perfectior cum æquali lumine gloriæ melius videret Deum, quam imperfectior; ergo &c. Probatur minor. Ponatur, quod Michael, & Gabriel sint æquales in meritis, & quod Michael habeat intellectum perfectiorem, quam Gabriel: vel Michael, & Gabriel accipiunt lumen gloriæ æquale, vel inæquale; si accipiunt æquale; ergo Michael perfectiori intellectu præditus, cum æquali lumine gloriæ melius Deum videbit, quam Gabriel, adeoque licet sit æqualis in merito, habebit maiorem beatitudinem: si accipiunt lumen proportionaliter inæquale; ergo Gabriel licet in merito sit æqualis Michaeli, tamen accipiet maius præmium, hoc est æqualem visionem, & maius lumen gloriæ, quod lumen est pars præmij, & est ornamentum supernaturale beati.

15. Respondent, quod Angelus, & homo habentes æqualia merita, & æqualem gratiam, accipiunt lumen gloriæ arithmetice inæquale, geometricè autem æquale; sed lumen geometricè æquale, licet sit arithmetice inæquale, in ratione præmij substantialis est æquale, quæuis in ratione præmij accidentalis sit inæquale; ergo Angelus, & homo æquales in meritis, & gratia sanctificante accipiunt præmium substantialiter æquale, ac solum accidentaliter inæquale: quod non est inconueniens; ergo &c. Explicatur responsio. Præmium substantiale ad æquatum est sola beatitudo consistens in visione, vel amore fructivo Dei iuxta varias sententias; ergo lumen gloriæ, ac habitus charitatis determinans ad æqualem visionem, & amorem fructivum, est præmium, æquale geometricè in ratione præmij substantialis, & si in intellectu imperfectiori sit intensius, quam in perfectiori, est inæquale solum arithmetice, & in ratione præmij accidentalis.

16. Reijcitur hæc doctrina, & responsio, primo quia est inconueniens, quod Deus hominem, & Angelum omnino æquales in meritis non possit connaturaliter præmiari æquali præmio substantiali, quin præmiatur inæquali præmio accidentali; sed hoc sequitur; nam Deus non potest connaturaliter dare homini, & Angelo æqualem beatitudinem, ac proinde æquale præmium substantiale, quin det homini maiorem arithmetice habitum luminis gloriæ, & charitatis, ac proinde maius præmium accidentale; ergo &c. Confirmatur, nam sequitur, quod Angeli habentes æqualia merita, & æqualem gratiam sanctificantem, quo

sunt

sunt perfectiores; & perfectiores in natura, eo debeant recipere habitus luminis gloriæ, & charitatis arithmetice minores, & minores in infinitum, ac proinde præmium accidentale minus, & minus, quod est absurdum.

17. Reijcitur secundo: nam in beatis gratia sanctificans, visio beatifica, & amor beatificus debent esse arithmetice æquales, ita ut gratia ut octo correspondeat visio, & amor ut octo; gratia ut septem correspondeat visio, & amor ut septem; ergo etiam gratia, & habitus luminis gloriæ, & charitatis debent esse arithmetice æquales; sed iuxta sententiam adversariorum habitus luminis gloriæ, & charitatis non possunt in omnibus beatis esse arithmetice æquales gratiæ; ergo &c.

18. Reijcitur tertio: nam repugnat, ut ex eadem, vel æquali radice physica emanent habitus arithmetice imperfectiores, ac minus intensi propter hoc, quia talis radix ponitur in subiecto naturaliter perfectiori, & eo emanent habitus arithmetice imperfectiores, ac minus intensi, quo ponuntur in subiecto naturaliter perfectiori, & perfectiori; sed hoc sequitur; ergo &c. Probatur minor: nam gratia sanctificans est radix physica, ex qua ut proprietates emanant habitus supernaturales charitatis, & virtutum moralium per se infusarum, ideoque dicitur natura quædam supernaturalis, quia sicut ex natura animæ e.g. emanant ut proprietates intellectus, & voluntas, quæ sunt potentia naturales, sic ex gratia sanctificante emanant ut proprietates habitus charitatis, & virtutum moralium, quæ sunt quædam potentia supernaturales; sed ex gratia sanctificante ut octo posita in homine emanarent habitus charitatis, & virtutum moralium intensi ut octo, ex eadem, vel æquali gratia sanctificante posita in infimo Angelo emanaret habitus charitatis minus intensus, puta ut septem, & quo poneretur in Angelo perfectiori, & perfectiori, eo emanarent habitus charitatis, & virtutum moralium arithmetice imperfectiores, & minus intensi; ergo &c.

16. Probatur tertio conclusio à priori. Nam ultima potentia actiua æqualis, cuilibet subiecto capaci, seu perfectiori, seu minus perfectiori, dat posse æqualiter agere; sed lumen gloriæ est potentia supernaturalis videndi Deum; ergo in quocunque intellectu, seu perfectiori, seu minus perfectiori, ponatur æquale lumen gloriæ, dat illi posse æqualiter videre Deum. Maior probatur primo inductione: nam quia calor est potentia calefaciendi, in quocunque corpore, seu perfectiori, seu imperfectiori, ponatur calor omnino æqualis, dabit illi posse æqualiter calefacere. Nec dicas ideo hoc accidere, quia calor est totalis ratio calefaciendi. Nam licet potentia visiva non sit totalis ratio videndi, siquidem ad visionem, quæ est actus vitalis, concurrat etiam substantia viuens, ut dictum est quæst. 27. num. 12. tamen æqualis potentia visiva, seu ponatur in homine, qui est perfectior, seu in cane, qui

est imperfectior, constituet æquè potentem videre; idemque dic de potentia auditiva, & alijs potentijs vitalibus; ergo procedit inductio, atque idem dicendum de lumine gloriæ.

20. Probatur secundo eadem maior ratione. Nam omnis potentia actiua tribuit subiecto capaci totum effectum formalem, per quæ definitur talis potentia: e.g. quia potentia visiva definitur per hoc, quod sit potentia videndi, tribuit subiecto hunc effectum formalem, ut per illam possit videre; sed ex Aristotele primo de Cælo text. 116. potentia definitur per ultimum, quod possunt; e.g. potentia eleuandi pondus definitur per ultimum, & maximum pondus, quod potest eleuare, & si maximum pondus sit mille librarum, definitur potentia eleuandi mille libras; ergo omnis potentia tribuit subiecto hunc effectum formalem, ut per illam possit ultimum, & maximum, ad quod extenditur talis potentia; ergo si perfectissima visio, quæ potest effici per lumen gloriæ ut quatuor, sit visio ut quatuor, lumen ut quatuor omnem intellectum, seu perfectiorem, seu imperfectiorem efficiet potentem videre Deum visione ut quatuor, adeoque cuilibet intellectui, tum perfectiori, tum imperfectiori dabit æquale potetiam videndi.

21. Dices primo: lumen gloriæ non est potentia, sed habitus, adeoque ratio allata fundatur in falso supposito, quod lumen gloriæ sit potentia supernaturalis videndi Deum.

22. Respondeo, negando antecedens, ac dico lumen gloriæ ita esse habitum, quia est perfectio superaddita potentia intellectiua, ut sit simul quædam potentia supernaturalis. Ratio est, quia omnis qualitas instituta principaliter ad hoc, ut constituat subiectum potens exercere aliquam speciem operationum, quas ex se non potest exercere, est propriissima potentia; sed lumen gloriæ est qualitas instituta principaliter ad hoc, ut intellectus, qui ex se non potest videre Deum, constituatur potens videre Deum: ergo est propriissima potentia; & ex proportionali ratione, fides, spes, & charitas, & alij habitus per se infusi ita sunt habitus, ut sint etiam propriissima potentia, ut docent Theologi satis communiter. Ex opposita ratione habitus acquisiti propriè non sunt potentia, quia non dant simpliciter posse, sed solum dant facile posse: e.g. habitus acquisitus iustitiæ, cum acquiratur per actus iustitiæ factos antecederet ad habitum, est institutus non ad hoc, ut voluntas possit exercere actus iustitiæ, sed ut voluntas, quæ præsupponitur ex se posse exercere actus iustitiæ, inclinetur, & facilitetur ad illos exercendos.

23. Dices secundo: ideo æqualis potentia visiva, seu ponatur in subiecto perfectiori, puta in homine, seu ponatur in subiecto minus perfectiori, puta in cane, constituit æquè potentem videre, quia est potentia adæquata in ratione potentia; sed lumen gloriæ in ratione potentia ad eliciendam visionem Dei est

potentia inadæquata, & cum intellectu constituit potentiam adæquatam; ergo.

24. Sed contra: nam ideo lumen gloriæ est potentia solum inadæquata eliciendi visionem Dei, quia ad visionem Dei simul cum lumine gloriæ concurrunt vitaliter etiam intellectus; sed ad visionem ocularem cum potentia visiva accidentali concurrunt vitaliter ipsa substantia viuens; ergo etiam potentia visiva ocularis est inadæquata in ratione potentia, & cum substantia viuente constituit potentiam visivam adæquatam; sed licet potentia visiva sit inadæquata in ratione potentia, tamen quia est ultima potentia, si sit æqualis, seu ponatur in homine perfectiori, & sic constituat potentiam visivam adæquatam materialiter perfectiorem, seu ponatur in cane minus perfecto, & sic constituat potentiam adæquatam materialiter minus perfectam, constituit æquæ potentem, ergo à pari.

25. Confirmatur primò: nam ideo aduersarii dicunt, quod intellectus naturaliter perfectior cum æquali lumine perfectius videt, quia intellectus perfectior cum æquali lumine constituit potentiam adæquatam simpliciter perfectiorem; sed intellectus naturaliter imperfectior cum maiori lumine supernaturali constituit potentiam adæquatam simpliciter perfectiorem; ergo intellectus imperfectior cum maiori lumine deberet perfectius videre. Probatur minor: nam vnus gradus luminis supernaturalis, cum sit ordinis superioris, in ordine ad videndum Deum præualeat cuilibet gradui luminis naturalis, non aliter ac vnus gradus visionis beatæ præualeat cuilibet gradui cognitionis naturalis abstractiue Dei.

26. Confirmatur secundò: nam debemus dicere, quod vel maior perfectio luminis naturalis, vel maior perfectio supernaturalis luminis gloriæ, materialiter se habet ad melius videndum Deum: sed hoc posito, rationabilius dicitur, quod in ordine ad melius videndum visione supernaturali, materialiter se habeat maior perfectio luminis naturalis, quam luminis supernaturalis; ergo debemus hoc dicere.

27. Addo, quod etiam in naturalibus constat inductione, quod cum potentia vltima, & determinatiua est æqualis, maior perfectio potentia non vltima, ac determinabilis materialiter se habet in ordine ad perfectiorem effectum: e. g. quia potentia visiva accidentalis est potentia vltima ad videndum; substantia autem viuens hominis, & canis, licet concurrat vitaliter ad visionem, concurrunt vt potentia determinabilis per potentiam visivam accidentalem: maior perfectio substantia viuens, puta hominis, aut canis, materialiter se habet ad perfectius videndum, ideoque homo, & canis cum æquali potentia visiva accidentali æqualiter vident; sed intellectus in ordine ad videndum Deum se habet vt potentia incompleta non vltima, & determinabilis; ergo maior intellectus materialiter se habet ad me-

lius videndum, ac proinde intellectus materialiter perfectior cum æquali lumine æqualiter videt. Inconueniens autem est, quod maior perfectio luminis materialiter se habeat ad videndum Deum, ac proinde quod intellectus imperfectior cum maiori lumine æqualiter, imò etiam imperfectius videat, vt aduersarii concedunt, qui consequenter ad sua principia admittunt, quod est possibilis Angelus naturaliter ita perfectus, vt cum vno gradu luminis perfectius videret Deum, quam de facto videat anima Christi cum lumine ferè incomparabiliter maiori.

28. Confirmatur tertio: nam vel lumen gloriæ vt quatuor e. g. ita ex se est determinatum ad eleuandum ad visionem vt quatuor, vt quemlibet intellectum eleuet ad visionem vt quatuor, & non ad maiorem, neque ad minorem, & si hoc dicatur, quilibet intellectus seu perfectior, seu imperfectior cum lumine vt quatuor, videbit Deum visione vt quatuor, non maiori, neque minori, ac proinde æqualiter videbit, quod est contra aduersarios: vel lumen gloriæ vt quatuor est determinatum ad visionem vt quatuor tamquam ad maximum vt sit, ita vt nullum intellectum etiam perfectissimum possit eleuare ad visionem maiorem, quam vt quatuor, licet intellectus imperfectiores, & imperfectiores possit eleuare ad visiones minores, & minores in infinitum visione vt quatuor; & etiam ex hoc sequitur, quod si intellectus Angeli supremi cum lumine gloriæ vt quatuor videbit Deum solum visione vt quatuor, intellectus possibilis perfectiores, & perfectiores in infinitum Angelo, qui de facto est supremus, cum æquali lumine gloriæ vt quatuor videbunt Deum visione solum vt quatuor, ac proinde visione æquali, quod pariter est contra aduersarios; ergo aduersarii tenentur dicere, quod lumen gloriæ arithmetice vt quatuor ex se non eleuat ad vllum determinatum gradum visionis, sed intellectus naturaliter perfectiores, & perfectiores in infinitum potest eleuare ad visiones perfectiores, & perfectiores in infinitum, puta ad visionem vt quatuor, vt quinque, vt centum, vt mille, & sic in infinitum; intellectus verò imperfectiores, & imperfectiores in infinitum, si sunt possibiles, potest eleuare ad visiones imperfectiores, & imperfectiores in infinitum, puta ad visionem vt vnum, vt dimidium, & sic in infinitum; sed est absurdum, quod determinatum lumen gloriæ ex se non eleuet ad vllum determinatum gradum visionis, tanquam ad maximum quod sit; ergo intellectus inæquales cum æquali lumine æqualiter vident. Probatur assumptum: nam vt nu. 20. ex Aristotele 1. de Cælo text. 116. dictum est, vltima potentia definitur per maximum quod potest; sed lumen gloriæ est vltima potentia in ordine ad videndum Deum; ergo lumen gloriæ definitur per hoc, quod tantum lumen sit potentia tantæ visionis vt maximæ, ad quam possit concurrere.

29. Con-

29. Confirmatur quartò: nam omnis determinata, & vltima eleuatio ad videndum debet definiri per hoc, quod sit eleuatio ad tantum gradum visionis: e. g. eleuatio arithmetice vt octo debet definiri per hoc, quod sit eleuatio ad visionem vt octo, eleuatio vt vnum, per hoc, quod sit eleuatio ad visionem vt vnum; sed per aduersarios determinata eleuatio non potest definiri per hoc, quod sit ad determinatum gradum visionis, sed debet dici, quod quilibet eleuatio respectu diuersorum intellectuum est ad quemlibet gradum visionis, puta quod lumen gloriæ vt vnum, seu eleuatio vt vnum, respectu vnius intellectus est eleuatio ad visionem vt vnum, respectu alterius perfectioris, & perfectioris in infinitum est ad visionem vt duo, vt tria, vt centum, vt mille, & sic in infinitum; ergo &c.

30. Hinc vltius sequitur naturalem perfectionem intellectus in ordine ad perfectius videndum Deum posse æquivalere cuilibet lumini gloriæ, puta lumini vt centum, vt mille, & sic in infinitum. Patet. Ponamus enim, quod anima Christi cum lumine gloriæ vt mille, videat Deum visione intensa vt mille; potest dari Angelus ita perfectus, vt cum lumine vt vnum videat visionem vt mille; ergo naturalis perfectio illius Angeli in ordine ad videndum visionem vt mille, æquiualeat 999 gradibus luminis: & eodem argumento potest ostendi esse possibilem intellectum, qui æquiualeat lumini gloriæ intensiori, & intensiori in infinitum; sed hoc est absurdum, & contra communem sensum; docent enim communiter Theologi, quod licet ad visionem Dei concurrat indiuisum intellectus, & lumen, tamen præcipuæ partes sunt luminis, secundariæ sunt intellectus, proportionaliter ac licet ad actus honestos supernaturales concurrat indiuisum gratia, & liberum arbitrium, præcipuæ partes sunt gratia, secundariæ sunt liberi arbitrij, ideoque liberum arbitrium vix intelligitur agere, vt docet Augustinus lib. de gestis pelagij, circa secundam eius propositionem dicens: *Qui agitur, agere ipse vix intelligitur*, ac Tridentinum sess. 6. cap. 5. vt explicet quam parum agat liberum arbitrium comparatione gratia, dicit, quod *Homo ipse non nihil omnino agit*. Quomodo autem hæc verificarentur, si intellectus æquiualeat mille gradibus luminis in ordine ad perfectius videndum? ergo &c. Cum igitur hæc sint absurda, & contra communem sensum, dicendum, quod sicut gratia vt quatuor definitur per hoc, quod subiectum capax sanctificaret vt quatuor, ideoque quodlibet subiectum capax seu perfectius, seu imperfectius æqualiter sanctificat, hoc est vt quatuor: sicut visio beata vt quatuor definitur per hoc, quod subiectum capax constituat videns vt quatuor, ideoque quemlibet intellectum seu perfectiorem, seu imperfectiorem constituit videntem vt quatuor: sic lumen gloriæ arithmetice vt quatuor definitur per hoc, quod subiectum capax constituat vltimò

potens videre Deum visione vt quatuor, ideoque quemlibet intellectum seu perfectiorem, seu imperfectiorem constituit potentem æqualiter videre, hoc est visione vt quatuor.

31. Infertur, quod si Angelus, & homo habeant æquale lumen gloriæ, æqualiter vident Deum, adeoque maior perfectio intellectus Angelici non facit, vt Angelus melius videat, eo pacto, quo si homo, & canis habeant æqualem potentiam visiuam, æqualiter vident, ac maior perfectio hominis non facit, vt melius videat.

32. Dices: ergo maior perfectio intellectus Angelici supra humanum esset otiosa in patria.

33. Respondetur, negando consequentiam. Sicut licet homo cum æquali potentia visiva non melius videat, quam canis, tamen maior perfectio hominis non est otiosa, quia confert ad hoc, vt homo exerceat multas alias operationes perfectiores illis, quas exercet canis; sic in patria maior perfectio intellectus Angelici non est otiosa, quia Angelus cum æquali lumine exercet operationes naturales perfectiores, quam exerceat homo. Adde, quod tota perfectio intellectus Angelici concurret ad visionem, ideoque etiam ex hoc capite non est otiosa.

34. Ad 1. distingo maiorem: visus acutior, cæteris paribus, melius videt obiecta, in ordine ad quæ est formaliter acutior, concedo; in ordine ad quæ non est formaliter acutior, nego; & distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Lumen gloriæ sicut est vltima potentia eleuans intellectum ad videndum Deum, sic est acumen intellectus in ordine ad Deum videndum; ergo quilibet intellectus habens æquale lumen est æquè acutus in ordine ad videndum Deum, & maius acumen naturale materialiter se habet in ordine ad videndum Deum, & solum confert in ordine ad acutius cognoscendum cognitione naturali.

35. Dices: perfectior potentia vitalis cognoscitiua, cæteris paribus, perfectius cognoscit; sed intellectus perfectior est perfectior potentia vitalis cognoscitiua; ergo.

36. Respondeo primò simile argumentum soluendum esse ab aduersarijs. Possumus enim sic arguere. Perfectior natura cognoscitiua, cæteris paribus, perfectius cognoscit: sed homo habet naturam cognoscitiuam perfectiorem, quam canis; ergo homo, cæteris paribus, perfectius cognoscit, quam canis; ac proinde homo cum æquali potentia visiva accidentali perfectius videt, cum æquali potentia auditiva perfectius audit, quod ab Aduersarijs negatur.

37. Respondeo secundò directè, distingo maiorem: perfectior potentia vitalis cognoscitiua, cæteris paribus, perfectius cognoscit obiecta, in ordine ad quæ per se ipsam est vltima potentia completa, ac proinde in ordine ad quæ est perfectior, concedo: perfectius cognoscit

gnoscat obiecta, in ordine ad quæ est solum semipotentia complebilis per ultimam potentiam, cum compleretur per ultimam potentiam æquæ perfectam, nego maiorem: concedo minorem: & nego consequentiam. Perfectior potentia vitalis cognoscitiva perfectius cognoscit obiecta, in ordine ad quæ est ultima potentia completa, ac proinde in ordine ad quæ est formaliter perfectior; sed intellectus per se ipsum est ultima potentia completa in ordine ad obiecta naturalia cognoscenda cognitione naturali; ergo intellectus perfectior, cæteris paribus, obiecta naturalia cognoscit perfectiori cognitione naturali. At perfectior potentia cognoscitiva, si in ordine ab aliqua obiecta non sit potentia completa, sed sit solum semipotentia, & in ordine ad illa compleatur per ultimam potentiam æquæ perfectam, talia obiecta æqualiter cognoscit, & in ordine ad illa est formaliter æquæ perfecta: proportionaliter, ac quia natura cognoscitiva hominis, & natura cognoscitiva canis, licet concurrat vitaliter ad visionem, & sit potentia quædam vitalis substantialis, tamen quia in ordine ad videndum completur per potentiam visivam accidentalem, tanquam per ultimam potentiam videndi, si compleatur per æqualem potentiam visivam accidentalem, æqualiter videt; sed intellectus in ordine ad videndum Deum non est potentia completa, sed est semipotentia complebilis per lumen gloriæ, tanquam per ultimam potentiam; ergo intellectus perfectior cum æquali lumine, ac proinde cum æquali ultima potentia æqualiter videt, ideoque maior perfectio intellectus cum æquali lumine materialiter se habet ad melius videndum Deum: proportionaliter, ac maior perfectio cognoscitiva hominis cum æquali potentia visiva accidentali materialiter se habet in ordine ad videndum.

38. Ad 2. distinguo maiorem; causa perfectior producit perfectiorem effectum, si agat per ultimam potentiam perfectiorem, concedo; si agat per ultimam potentiam imperfectiorem, vel æquæ perfectam, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Causa perfectior, si agat per potentiam perfectiorem, producit effectum perfectiorem: si agat per potentiam æqualem, producit effectum æqualem; si per imperfectiorem, producit effectum imperfectiorem: e. g. homo semper est causa perfectior cane; & tamen homo si videat per potentiam visivam æquæ perfectam, producit visionem æquæ perfectam, ac canis; & si videat per potentiam visivam imperfectiorem, producit visionem imperfectiorem, quam canis; ergo à pari in casu nostro.

39. Dices: actio, cæteris paribus, propter hoc præcisè, quod est à perfectiori agente, est perfectior; ergo etiam si Angelus, & homo videant Deum æquæ benè, tamen visio Angeli propter hoc præcisè, quod est ab Angelo, est perfectior.

40. Respondeo primò, transeat antecedens,

& nego consequentiam. Visio enim, & alij actus vitales iuxta mea principia philosophica sunt qualitates productæ per actionem distinctam; ergo licet actio, qua Angelus producit visionem, sit perfectior, non sequitur, quod ipsa qualitas visionis sit perfectior. Si supponatur visionem, & alios actus vitales non produci per actionem distinctam: Respondeo secundò, transeat antecedens, & distinguo consequens; ergo visio Angelica est perfectior præcisè sub ratione actionis pendens ab agente, transeat; sub ratione representantis obiectum, nego. Quæstio est, utrum intellectus perfectior cum æquali lumine producat visionem perfectiorem in hoc, quod melius representet Deum, non autem utrum producat visionem perfectiorem præcisè ex eo, quod licet æquæ benè representet Deum, sit ab agente perfectiori. Respondeo tertio, negando antecedens. Existimo enim actiones in sua perfectione mensurari, non ab agente, sed à termino, adeoque actionem, qua producit terminum æquæ perfectum, etiam si sit ab agente imperfectiori, esse æquæ perfectam: e. g. actio, qua calor ut duo producit à Sole, qui est perfectior, cæteris paribus, est æquæ perfecta, ac actio, qua calor ut duo producit ab igne, qui est imperfectior Sole. Ratio est, quia agens dat actioni, non tantam perfectionem, quantum habet ipsum, sed quanta præcisè requiritur ad hoc, ut per actionem producat talis terminus; ergo si terminus productus est æqualis, actio est æqualis.

41. Ad 3. & 4. Respondeo, concedo antecedens, nego consequentiam. Disparitas est, quia intellectus comparatur ad lumen gloriæ, ut subiectum ad potentiam supernaturalem: effectus autem potentie æqualis non est perfectior ex eo præcisè, quod subiectum sit perfectius, ut ostensum est; at effectus causæ specificæ potest fieri perfectior ex eo præcisè, quod causa generica sit perfectior, & magis concurrat: effectus causæ principalis potest esse perfectior ex eo, quod instrumentum sit perfectius, & effectus instrumenti potest esse perfectior ex eo, quod causa principalis sit perfectior, & perfectiori modo moueat instrumentum, ut patet exemplis allatis in argumento.

42. Ad 5. concedo antecedens, & nego consequentiam, & retorqueo argumentum. Licet melior potentia visiva cum eadem specie melius videat, eo pacto, quo potentia visiva iuuenis in eadem distantia, & cum eadem specie melius videt, quam imperfectior potentia visiva senis; tamen perfectius subiectum cum æquali potentia visiva non melius videt, ut ostensum est; sed lumen gloriæ comparatur ad intellectum, non ut species ad potentiam, sed ut potentia supernaturalis ad subiectum elevatum, ut dictum est num. 21. 22. & 23. ergo perfectior intellectus cum æquali lumine non melius videt. Argumentum fortasse habet vim contra Vasquez, & alios, qui censent

consent lumen gloriæ esse speciem intelligibilem.

43. Dum vrgetur: melior potentia non solum cū equali specie, sed etiam cum equali habitu perfectius operatur: ergo &c.

44. Respondeo primò, negando antecedens. Probabile enim est, quod si voluntas imperfectior, & perfectior habeant equalem habitum acquisitum iustitiæ, putà intensum, ut quatuor, & utraque per talem habitum agat quantum potest, facient actum iustitiæ æquè perfectum, hoc est intensum ut quatuor; ergo à pari; & sic argumentum retorquetur, cum omnes intellectus cum lumine gloriæ agant quantum possunt.

45. Respondeo secundò, distinguo antecedens: melior potentia cum equali habitu acquisito, ac supponente simpliciter posse, potest perfectius operari, transeat; cum equali habitu non supponente, sed dante simpliciter posse, nego antecedens: & nego consequentiam. Melior potentia etiam sine habitu dante solum facile potest facere actum perfectiorem, quam potentia imperfectior; ergo non est mirum, quod equali habitu possit uti ad faciendum actum perfectiorem, qui non potest fieri à potentia imperfectiori; at melior potentia sine habitu dante simpliciter posse, non potest facere actum talis habitus: e. g. intellectus Angelicus sine lumine gloriæ non potest videre Deum; ergo si habeat equale lumen, hoc est equalem potentiam videndi Deum, potest solum equaliter videre.

46. Ad 6. distinguo antecedens: ad probationem, distinguo antecedens: intellectus Theologi cum equali habitu fidei clariorem, & perfectiorem cognitionem elicit de Trinitate &c. quam intellectus rustici, si hæc mysteria proponantur per æquales species, & equalia phantasmata, nego; si proponantur per meliores species, & meliora phantasmata, concedo; & nego consequentiam. Intellectus Theologi, & rustici cum equali habitu fidei equaliter eliciet cognitionem de Trinitate, & alijs mysterijs, si proponantur equaliter, hoc est per æquales species, & equalia phantasmata: si autem proponantur inæqualiter, eliciet cognitionem proportionaliter inæqualem; ergo à pari intellectus perfectior, & imperfectior cum equali lumine gloriæ divinam essentiam equaliter propositam, putà per equalē speciem intelligibilem iuxta opinionem admittentium speciem intelligibilem creatam Dei, equaliter videbunt: si autem proponatur inæqualiter, putà per inæqualem speciem intelligibilem, videbunt inæqualiter, quod ultro concedimus. Theologus ergo ideo cum equali habitu fidei clarius cognoscit mysteria fidei, quam rusticus, quia cognoscit illa per clariores species, & phantasmata; si autem ponamus, quod rusticus cognoscat per æquales species, & phantasmata, cognoscet æquè clare ac Theologus; & si ponamus, quod rusticus cognoscat per meliores species, & melio-

ra phantasmata, cognoscet melius, quam Theologus. Proportionaliter homo naturaliter prudens cum eodem, vel equali habitu prudentiæ infusæ ideo prudentius iudicat de rebus supernaturalibus, quam alius naturaliter minus prudens, quia iudicat de rebus supernaturalibus per meliores species, & meliora phantasmata. Si autem ponamus, quod homo naturaliter minus prudens iudicet per æquales species, & equalia phantasmata, iudicabit æquè prudenter. Intellectus acutior cum eodem habitu Theologiæ supernaturalis ideo perfectius discurret de conclusionibus, quia discurret per meliores species, & meliora phantasmata; si autem ponamus, quod intellectus minus acutus discurret per æquales species, & phantasmata equalia, æquè benè discurret; sed intellectus inæquales cum maiori lumine vident Deum, vel per eandem speciem intelligibilem divinæ essentiæ præstantem æqualem concursum obiectivum, vel vident eum equali specie creata, iuxta varias sententias; ergo equaliter vident, & argumenta allata retorquentur. Adde Theologum cum equali habitu fidei, & cum clarioribus speciebus, & phantasmatibus, si agat quantum potest, & toto conatu, elicere quidem actum fidei clariorem, ac proinde perfectiorem in ratione intelligentiæ, sed non elicere actum fidei firmiorem, & perfectiorem in ratione assensus; & quia perfectio formalis fidei consistit non in claritate intelligentiæ, sed in firmitate assensus, ideo eliciet actum fidei solum materialiter, non autem formaliter perfectiorem, quam rusticus, qui cum equali habitu fidei, & obscurioribus speciebus, & phantasmatibus toto conatu eliciat actum fidei minus quidem clarum, sed non minus firmum.

47. Debet adverti, quod habitus infusi Fidei, Spei, & Charitatis, quos habemus in via, in aliquo conveniunt, & in aliquo differunt ab habitibus luminis gloriæ, & Charitatis in patria. Conveniunt in hoc, quod omnibus subiectis dant equalem potentiam faciendi æquales actus circa obiecta equaliter proposita: e. g. si homo, & Angelus habeant equalem habitum Charitatis, & uterque amet quantum potest, equaliter amant; differunt quod in patria per lumen gloriæ, & habitum charitatis equalem semper equaliter Deus videtur, & amatur; ac in via potest contingere, ut per equalem habitum Fidei, Spei, Charitatis, cæterorumque habituum Deus inæqualiter ametur, ac Deo inæqualiter credatur. Ratio est, quia habitus in patria necessitant beatos ad faciendum ultimum, quod possunt, hoc est ad Deum videndum, amandum, & ex toto corde diligendum quantum possunt; ergo necesse est, ut in patria qui habent æquales habitus videndi, & amandi, equaliter videant, & ament: qui habeat habitus inæquales, videant, & ament inæqualiter. At viatoribus liberum est habitibus fidei &c.

vii

vti, vel non vti, & vti ad actum perfectiorem, vel minus perfectum, & ideo ex duobus habentibus habitum fidei vt septem, alter potest facere actum fidei vt quinque, alter vt quatuor, ita tamen vt vterque habeat æqualem potentiam, adeoque si vterque faciat vltimum quod potest, faciant actus æquales, hoc est intensos vt septem.

48. Ad 7. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia eadem potentia cum meliori specie clariùs cognoscit: e.g. idem oculus cum meliori specie clariùs videt, ideoque clariorem elicit visionem de obiecto propinquiori, quia obiectum propinquius videt cum specie clariori, obiectum remotius videt cum specie minus clara, & minus perfecta; ergo non est mirum, quod idem intellectus cum clariori specie naturali eliciat actum fidei clariorem, & materialiter perfectiorem, vt explicatum est num. 42. At subiectum perfectius cum equali potentia vltima cæteris paribus, non melius videt, ideoque homo, & canis cum equali potentia vltima accidentali æqualiter vident; sed intellectus cum equali lumine est idem subiectum, cum equali potentia vltima; ergo &c.

49. Potest quæri, vtrum ad actus supernaturales fidei, prudentiæ, ac Theologiæ supernaturalis, concurrant, & sufficiant species naturales, vel requirantur species supernaturales?

50. Respondeo certum est primo ex Concilio Arausicano 2. Can. 5. ad assensum supernaturalem fidei, eademque est ratio de alijs assensibus supernaturalibus, requiri supernaturalem illuminationem Spiritus Sancti, quæ illuminatio consistit in præuijs quibusdam apprehensionibus supernaturalibus. Quia verò apprehensiones connaturaliter causantur à speciebus proportionatis; ideo probabile mihi est, quod Deus regulariter apprehensiones istas supernaturales, per quas nos illuminat, & mouet ad assensum supernaturales, causet per aliquas species supernaturales. Hoc posito, potest quæri, vtrum ad assensum supernaturales fidei, prudentiæ, & Theologiæ supernaturalis concurrant simul cum apprehensionibus supernaturalibus apprehensiones etiam naturales causatæ per naturales species, & naturalia phantasmata. Probabilis mihi est pars affirmatiua. Ratio est, quia in talibus assensibus supernaturalibus elucet etiam claritas specierum, & phantasmatum naturalium, ideoque vnusquisque etiam per actus supernaturales concipit obiecta modo accommodato suo naturali modo intelligendi; ergo probabile est, quod ad assensum supernaturales vltra apprehensiones, & species supernaturales, concurrant etiam apprehensiones, & species naturales, ac naturalia phantasmata. Sed hæc spectant ad Tractatum de Fide.

QVÆSTIO XXXIV.

Virum aliquis intellectus creatus possit de potentia absoluta eleuari ad Deum comprehendendum?

S. Tb. q. 12. art. 7.

1. Videtur posse, primo quia ex Augustino Epist. 112. ad Paulinam *Illud comprehenditur, quod nã totum videtur, vt nihil eius lateat videntem*; sed Deus cum sit omnino simplex, dum videtur prout est in se, videtur ita, vt nihil Dei lateat videntem; ergo comprehenditur.

2. Secundò Apostolus ad Philipp. 3. dicit: *Sequor autem, si quo modo comprehendam*; sed non frustra sequebatur, siquidem 1. ad Cor. 9. de se ipso dicit: *Non sic curro quasi in incertum*; ergo peruenit ad hoc, vt Deum comprehenderet, ideoque alios etiam ad Deum comprehendendum inuitabat, dicens: *Sic currite, vt comprehendatis*.

3. Respondeo, quod ex errore circa comprehensionem ortæ sunt duæ contrariæ hereses. Eunomius, & Anomæi, qui putarunt ad comprehensionem obiecti sufficere, vt totum cognoscat; Deus autem vt potè simplex totus à nobis cognoscitur; dixerunt Deum, etiam in hac vita à nobis comprehendi, & vt refert Theodoretus l. 4. hæreticarum fabularum, asseruerunt se non minus perfectè cognoscere Deum, quam ipse Deus cognoscat se ipsum. Armeni, eorumque sectatores, quia censuerunt ad comprehensionem Dei non sufficere, vt totus cognoscat; abstraxerunt, sed requiri, & sufficere, vt totus videatur in se ipso; Deus autem vt potè simplex non potest videri in se ipso, quin totus videatur; intulerunt Deum non posse videri in se ipso, quin comprehendatur; & quia impossibile est Deum comprehendi ab intellectu creato, docuerunt impossibile esse Deum ab intellectu creato videri in se ipso. Vtraque hæresis corrui, proposita vera definitione comprehensionis.

4. Dicendum igitur cum Sancto Thoma 1. par. quæst. 12. art. 7. Comprehensio est, per quam res cognoscitur quantum est cognoscibilis, ita vt cognitio adæquet totam cognoscibilitatem saltem intrinsecam obiecti. Pater: nam quia hæc veritas e. g. *Quodlibet triangulum habet tres angulos æquales duobus rectis*, est cognoscibilis per euentem demonstrationem, si cognoscatur cognitione purè probabili, licet tota cognoscatur, tamen non comprehenditur, & non ex alia ratione, nisi quia non cognoscitur quantum est cognoscibilis; ergo ad comprehensionem requiritur, vt obiectum cognoscatur quantum est cognoscibile.

5. Ex hac definitione inferitur primò cum Sancto Thoma loco citato contra Eunomium, & Anomæos, Deum non posse comprehendì ab illo intellectu creato. Probat: nam vt Deus

Deus comprehenderetur deberet, cognosci cognitione adequante diuinam cognoscibilitatem; sed hoc est impossibile; ergo &c. Probatur minor: nam tanta est cognoscibilitas rei, quanta est ipsius entitas, actualitas, & perfectio: sed Deus habet entitatem, actualitatem, & perfectionem in omni genere infinitam; ergo habet cognoscibilitatem infinitam; sed ad quandam infinitam cognoscibilitatem requiritur infinita virtus cognoscitiua, atque infinitum lumen intellectuale; intellectus autem creatus, sicut non potest habere entitatem, perfectionem, & actualitatem infinitam, sic non potest habere infinitam vim cognoscitiuam; ergo &c. Idcirco Ier. 32. Deus dicitur: *Magnus consilio, & incomprehensibilis cogitatu*; & Concilium Lateranense sub Innocentio III. relatu cap. firmiter, dicit: *Firmiter credimus, quod unus solus sit Deus aternus, immensus, incomprehensibilis*.

6. Ad 1. distinguo maiorem: illud comprehenditur, quod ita videtur, vt nihil eius lateat videntem pure ex parte obiecti, nego maiorem; ex parte modi cognoscendi, concedo maiorem: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ad comprehensionem requiritur, vt obiectum cognoscatur ita, vt nullo pacto lateat ex parte modi cognoscendi; sed cum obiectum non cognoscitur quantum est cognoscibile, eo ipso latet aliquo pacto ex parte modi cognoscendi: e. g. cum veritas cognoscibilis euidenter cognoscitur solum probabiliter, aliquo pacto latet; ergo Deus cum non videatur quantum est visibilis, ita videtur, vt aliquo pacto lateat, adeoque non comprehenditur.

7. Ad 2. distinguo consequens; ergo possumus Deum comprehendere comprehensione opposita insecutioni, concedo; comprehensione inclusionis, nego consequentiam. Duplex est comprehensio. Prima opponitur insecutioni, & consistit in hoc, vt perueniamus ad tenendum id, quod sequebatur; & in hoc sensu Deus comprehenditur à beatis, quia perueniunt ad Deum tenendum, & possidendum iuxta illud Cant. 3. *Tenui eum, nec dimittam*. Secunda est comprehensio inclusionis, per quam includens adequatur inclusio, vel etiam excedit; & tali comprehensione Deus non potest cognitione creata comprehendi, vt explicatum est. Vide S. Thomam hic q. 12. art. 7. Responsione ad primum.

QVÆSTIO XXXV.

Virum intellectus creatus possit ita perfecte videre Deum, ut in eo videat, & comprehendat omnia possibilia?

S. Th. q. 12. art. 8.

1. Videtur, quod possit, primò, quia intellectus omnia illa, quæ potest videre, &

comprehendere in se ipsis, potest etiam videre, & comprehendere in diuina essentia; sed intellectus creatus potest in se ipsis videre, & comprehendere omnes creaturas possibiles, & existentes; ergo potest illas videre, & comprehendere etiam in diuina essentia. Probatur minor: nam perfectior est cognitio videns Deum in se ipso, quam cognitio videns, & comprehendens vno intuitu omnes creaturas possibiles in se ipsis; sed intellectus potens habere cognitionem perfectiorem, potest etiam habere cognitionem minus perfectam, ideoque 3. de anima text. 7. dicitur, quod qui potest intelligere maius, potest etiam intelligere minima; ergo intellectus creatus, qui potest habere cognitionem perfectiorem, qua videat diuinam essentiam in se ipsa, potest etiam habere cognitionem imperfectiorem, qua videat, & comprehendat omnes creaturas existentes, & possibiles in se ipsis.

3. Secundò intellectus creatus naturaliter desiderat scire omnia; sed per visionem Dei intellectus creatus beatur, ac proinde quietatur eius naturale desiderium; ergo intellectus creatus potest in Deo videre omnia, immo illa videt de facto; ideoque Gregorius lib. 4. Dialog. dicit: *Quid est, quod non videant, qui videntem omnia vident?*

3. Respondeo Magistrum sententiarum in 4. dist. 14. docuisse, animam Christi de facto videre in Deo omnia possibilia, & existentia, ac proinde non repugnare visionem creatam, in Deo videntem omnes creaturas possibiles, & existentes; & hanc opinionem secuti sunt plures Doctores, qui tamen non explicant, vtrum loquantur de cognitione, qua omnes creaturæ non solum viderentur, sed etiam comprehenderentur, an solum de cognitione, qua solum viderentur, sed non comprehenderentur.

4. Dicendum cum sententia communi iuxta Doctrinam S. Thomæ hoc artic. 8. qu. 12. Repugnat cognitio creata omnes creaturas possibiles, & existentes comprehendens in se ipsis, vel in essentia diuina.

5. Probatur primò: nam vt cognitio creata cognosceret comprehensiuè omnes creaturas possibiles, deberet adequare cognoscibilitatem omnium creaturarum possibilium; sed hoc repugnat; ergo &c. Probatur minor: nam cognoscitiuitas creata, quæ non solum non includit omnes cognoscitiuitates creatas, sed in linea cognoscitiuitatis creatæ est ita deficiens, vt possit dari cognoscitiuitas creata maior, & maior in infinitum, non potest adequare cognoscibilitatem creatam includentem omnes cognoscibilitates creatas maiores, & maiores in infinitum, ac qua proinde non potest dari cognoscibilitas creata maior; sed quælibet singularis cognitio creata non continet omnem cognoscitiuitatem creatam, sed habet supra se alias cognoscitiuitates creatas maiores, & maiores in infinitum; cognoscibilitas autem omnium creaturarum possibilium, & exi-

& existentium continet omnes cognoscibiles creatas, etiam maiores, & maiores in infinitum, ideoque non habet supra se maiorem cognoscibilitatem creatam; ergo. Probatur prima pars minoris, quod nimirum quælibet singularis cognoscitiuitas creata habeat supra se maiorem, & maiorem cognoscibilitatem creatam: nam quælibet cognoscitiuitas creata infinite distat à diuina cognoscitiuitate; ergo potest dari cognoscitiuitas maior, & maior, ac magis, & magis participans de diuina cognoscitiuitate. Cum igitur quælibet singularis cognitio creata habeat cognoscitiuitatem, quæ potest dari maior, & maior in infinitum, non potest adæquare cognoscibilitatē omnium creaturarum possibilem, & quæ non potest dari maior cognoscibilitas in linea cognoscibilitatis creata; ac proinde cognitio creata non potest comprehendere omnes creaturas posibles, & existentes.

6. Confirmatur primò; nam vt cognitio creata comprehenderet omnia possiblem creatura, deberet comprehendere omnes visiones posibles diuinæ essentia perfectiores, & perfectiores in infinitum; sed hoc repugnat; ergo &c. Probatur minor; vel enim talis cognitio videret Deum immediatè, vel non; sed seu videret immediatè, seu non, non posset comprehendere omnes visiones posibles diuinæ essentia; ergo &c. Probatur minor; nam cognitio, quæ imperfectius cognoscit aliquod obiectum, non potest comprehendere cognitionem, quæ perfectius cognoscit idem obiectum; sed quælibet cognitio non videns Deum in se ipso, imperfectius cognoscit Deum, quam visio beata, quæ Deum videt in se ipso; ergo cognitio, quæ non videt Deum in se ipso, non potest comprehendere vllam visionem beatam, quæ Deus videatur in se ipso, ac multo minus potest comprehendere omnes visiones beatas perfectiores, & perfectiores in infinitum. Rursus visio immediata Dei videns Deum imperfectius non potest comprehendere aliam visionem beatam, quæ videat Deum perfectius; sed quælibet visio creata ita videt Deum, vt sint posibles visiones perfectiores, & perfectiores in infinitum, ac proinde videntes Deum perfectius, & perfectius in infinitum; ergo quælibet visio creata ita videt Deum, vt non possit comprehendere visiones Dei perfectiores, & perfectiores in infinitum, ac proinde multo minus potest comprehendere omnes simul. Probatur maior: nam cū essentia visionis Dei cōsistat in hoc, quod videat Deum, tāta est essentia, & perfectio visionis, quanta est cognoscitiuitas, quæ Deum cognoscit, & videt; sed quanta est entitas, & perfectio visionis, tāta est eiusdē cognoscibilitas; ergo tāta est cognoscibilitas cognitionis, quanta est eiusdē cognoscitiuitas; nam quæ sunt æqualia eidem tertio, sunt æqualia inter se; sed visio videns Deum imperfectius non potest adæquare cognoscitiuitatem visionis videntis Deum perfectius; ergo nec potest adæquare eiusdē cognoscibi-

litem, ac proinde non potest eam comprehendere. Confirmatur; nam videtur per se notum, quod si discipulus non potest aliquod obiectum cognoscere perfectè, sicut cognoscitur à magistro, non potest comprehendere scientiam, & cognitionem magistri de tali obiecto; ergo visio inferior non potens videre Deum ita perfectè, sicut videtur per visionem superiorem, non potest comprehendere visionem superiorem.

7. Ex dictis tria inferuntur. Primum est: visio videns Deum in se non potest comprehendere, nisi per aliam visionem videntem Deum in se. Ratio est, quia vt comprehendatur, debet comprehendere per cognitionem cognoscentem Deum non minus perfectè, quam cognoscatur per visionem Dei in se; sed nulla cognitio non videns Deum in se potest Deum videre ita perfectè, sicut videtur per visionem, quæ videtur in se; ergo &c.

8. Secundum, quod inferitur, est: visio videns Deum in se ipso non potest comprehendere in se ipsa, sed solum potest comprehendere in diuina essentia, tanquam in obiecto formali. Ratio est, quia ex modo dictis visio videns Deum in se ipso non potest comprehendere, nisi per aliam visionem, quæ Deus videatur in se ipso; sed visio videns visionem in se ipsa tanquam in obiecto formali non potest videre Deum prout est in se, vt dictum est quæst. 30. num. 7. ergo.

9. Tertium est: visio videns Deum in se ipso non potest comprehendere per vllam visionem inferiorem, sed solum per visionem æqualem, vel superiorem, & perfectiorem. Ratio est, quia ex dictis num. 6. visio videns Deum imperfectius non potest comprehendere visionem, quæ videat Deum perfectius.

10. Probatur tertio conclusio; nam non potest dari creatura, quæ sit physice æqualis omnibus alijs creaturis possibilem, & existentibus, ita vt adæquet perfectionem omnium creaturarum possibilem, & existentium; ergo neque potest dari creatura, quæ sit intentionaliter æqualis omnibus alijs creaturis possibilem, & existentibus, ita vt per suam cognoscitiuitatem adæquet cognoscibilitatem omnium creaturarum possibilem, & existentium; sed vt cognitio creata comprehenderet omnes creaturas posibles, & existentes, per suam cognoscitiuitatem deberet adæquare cognoscibilitatem omnium creaturarum possibilem, & existentium; ergo non potest dari cognitio creata comprehendens omnes creaturas posibles, & existentes. Probatur primum antecedens; nam data quacunque creatura, cum infinite distat à Deo, potest dari creatura perfectior, & perfectior in infinitum, ac magis participans de diuina perfectione, ac proinde talis creatura non adæquat perfectionem omnium creaturarum possibilem, & existentium. Probatur iam consequentia. Nam sicut creatura posibles, quia sunt perfectiores, & perfectiores in infinitum, non possunt adæ-

adæquari physicè ab vlla determinata creatura, sic quia habent cognoscibilitatem maiorem, & maiorem in infinitum, non possunt adæquari ab vlla determinata, & singulari cognoscitivitate creata.

11. Concluditur ex dictis omnes creaturas possibiles non posse comprehendere, neque in se ipsis, neque in essentia diuina.

12. Quæres, vtrum intellectus creatus possit distinctè cognoscere omnia possibilia saltem cognitione non comprehensua?

13. Respondeo, quod in Physica quæst. 35. agens de infinito in resp. ad 4. dixi non possi dari cognitionem creatam distinctè cognoscens infinita; sed possibilia sunt infinita; ergo non potest dari cognitio creata distinctè cognoscens omnia possibilia. Sed quæstio est philosophica.

14. Ad 1. distinguo maiorem: perfectior ex vno capite est cognitio videns Deum in se ipso, quam cognitio comprehendens omnes creaturas in se ipsis, sed ita, vt ex alio capite sit etiam imperfectior, concedo; sed ita, vt non sit etiam imperfectior, nego; & distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Quelibet visio Dei propter infinitam excellentiam obiecti formalis est perfectior cognitione comprehensua omnium creaturarum; sed ex alio capite cognitio comprehensua omnium creaturarum possibilium, cum comprehenderet omnes visiones Dei perfectiores, & perfectiores in infinitum, esset perfectior singulis visionibus Dei, ac proinde repugnat. Ex eo autem, quod intellectus possit habere visionem Dei perfectiorem, non sequitur, quod possit habere cognitionem comprehensivam omnium creaturarum, quæ esset simul perfectior, & imperfectior qualibet visione Dei, ac proinde repugnat, & implicat contradictionem.

15. Ad 2. distinguo maiorem: intellectus creatus naturaliter desiderat scire omnia secundum rationes vniuersales, specificas, & genericas, concedo; secundum individua, nego; concedo minorem; & distinguo eodem pacto consequens. Beati in Deo vident omnia secundum aliquas rationes vniuersales, & communes, non autem secundum rationes singulares, & individuas, ideoque non vident, nec videre possunt omnia possibilia, distinctè, & comprehensivè. Videri potest Sanctus Thomas hęc q. 12. art. 8. ad resp. ad 4.

QVÆSTIO XXXVI.

Vtrum qui videret in Deo quidquid est formaliter, & simul quidquid est eminenter in Deo, hoc est omnes creaturas possibiles, eo ipso comprehenderet Deum?

S. Th. q. 12. art. 8.

1. Videtur, quod non comprehenderet, primò, quia aliud est cognoscere to-

tum cognoscibile, aliud est cognoscere totum cognoscibile, quantum est cognoscibile, hoc est adæquando eius cognoscibilitatem: & quidem istæ duæ rationes ex suo conceptu formaliter abstrahissimis sunt separabiles; ergo nisi sit aliqua specialis repugnantia ratione materiæ, potest per visionem Dei videri quidquid est cognoscibile in Deo, hoc est quidquid est formaliter, & eminenter in Deo, absque eo quod cognoscatur, quantum est cognoscibile; sed nulla est repugnantia ratione materiæ, vt per visionem Dei videatur quidquid est formaliter, & eminenter in Deo, absque eo quod videatur tota claritate, qua est vtilitatis, & qua videtur ab ipso Deo; ergo. Probatur primum antecedens: nam qui dicit, *Deus qui est Trinus in Personis, & Vnus in essentia, potest facere omnia*, cognoscit quidquid est cognoscibile, & quidquid est in Deo formaliter, & eminenter, hoc est Deum Trinum in Personis, & vnum in essentia, & omnes creaturas, & tamen non cognoscit quantum est cognoscibile, hoc est claritate adæquante cognoscibilitatem obiecti. Rursus, & est exemplum allatum à S. Thoma hac quæst. 12. art. 7. tota propositio demonstrabilis potest cognosci solum probabiliter, & tunc cognoscitur tota, sed non cognoscitur quantum est cognoscibilis; ergo &c.

2. Secundò si dicatur posse quidem abstractivè cognosci totum cognoscibile, absque eo quod cognoscatur quantum est cognoscibile, sed non posse intuitivè cognosci totum cognoscibile, absque eo quod cognoscatur quantum est cognoscibile, contra est: nam ideo totum cognoscibile potest abstractivè cognosci, quin cognoscatur quantum est cognoscibile, quia potest cognosci intuitivè, & eo ipso quod non cognoscatur intuitivè, non cognoscitur quantum est cognoscibile: siquidem cognitio intuitiva est perfectior abstractiva; sed potest contingere, quod totum obiectum exigens cognosci cognitione intuitiva intensa vt mille cognoscatur cognitione intuitiva intensa solum vt quatuor, quæ est imperfectior cognitione vt mille; ergo potest contingere, vt etiam cognitione intuitiva totum obiectum cognoscatur, & tamen non cognoscatur quantum est cognoscibile, & quantum exigit cognosci. Confirmatur: nam visio ocularis est cognitio intuitiva, & tamen tota albedo, quæ exigit videri visione clara, vt octo, potest videri visione clara vt quatuor, ac proinde non quantum est visibilis; ergo à pari.

3. Tertiò si dicatur, quod saltem qui in Deo videret distinctè omnia prædicata, quæ formaliter, & eminenter sunt in Deo, & omnia possibilia, comprehenderet Deum, contra est, quia omnia prædicata, quæ formaliter, & eminenter sunt in Deo, possunt videri, vel claritate, vt octo, vel claritate vt novem, vel claritate etiam infinita, prout videntur ab ipso Deo; sed si videantur solum,

claritate ut octo, vel qualibet claritate finita, non videntur quantum sunt visibilia; ergo.

4. Respondeo Thomistas satis communiter, quos sequuntur aliqui ex nostris, circa intuitionem, & comprehensionem duo docere. Primum est, de essentia intuitionis esse, ut videat totum obiectum totalitate obiectiva, hoc est secundum omnia, & singula prædicata, quæ sunt formaliter in obiecto, ac proinde cognitionem intuitivam non posse obiectivè, neque formaliter præscindere ab ullo prædicato, quod sit formaliter in obiecto, & quod eo ipso, quod præscinderet, esset simul, & non esset intuitiva. Secundum est, cognitionem intuitivam eo ipso, quod attingat non solum quidquid est in obiecto formaliter, sed etiam quidquid est eminenter, evadere comprehensionem. Hinc inferunt primo, quod omnes beati vident in Deo omnia prædicata, quæ sunt in Deo formaliter, nimirum essentiam, attributa, Personas &c. Secundò inferunt beatos non videre, nec videre posse omnia prædicata, quæ sunt in Deo eminenter, hoc est omnes creaturas possibiles, & omnes veritates distinctas à Deo; alioquin Deum comprehenderent.

5. Ut propositæ quæstioni satisfiat, primò examinandum est, utrum sit de ratione cognitionis intuitivæ, ut videat totum obiectum totalitate obiectiva, hoc est ita, ut neque obiectivè, neque formaliter præscindat ab ullo prædicato, quod formaliter insit obiecto, & cum eo identificetur.

6. Dicendum id non esse de ratione cognitionis intuitivæ, ac proinde cognitionem intuitivam posse ita videre obiectum, ut formaliter præscindat ab aliquo prædicato identificato cum obiecto, ac de facto beatos ita Deum videre, ut formaliter præscindat à pluribus prædicatis identificatis cum Deo.

7. Probatur primò; nam de facto videmus albedinem e.g. visione intuitiva oculari, & tamen formaliter præscindimus à pluribus prædicatis identificatis cum albedine; albedo enim habet hoc prædicatum, ut essentialiter pendeat à Deo, & tamen ab hoc prædicato præscindimus, ac non advertimus illam pendere à Deo; rursus albedo est accidens, & non est substantia, & tamen præscindimus ab hoc, quod sit accidens, vel potius substantia, puta utrum consistat in corpusculis, ut docent Atomistæ. Per alios etiam sensus cognoscimus intuitivè propria sensibilia, & tamen præscindimus formaliter à multis eorum prædicatis.

8. Probatur secundò; nam per intellectum experimentaliter, ac proinde intuitivè percipimus plures nostros actus intellectus, & voluntatis, & tamen præscindimus à multis prædicatis identificatis cum talibus actibus, e.g. ab hoc, utrum sint actus materiales, vel spirituales; experimur etiam actus supernaturales fidei, spei, & charitatis, quos elicimus, & tamen formaliter præscindimus ab hoc,

utrum tales actus sint supernaturales, vel naturales; ergo &c.

9. Probatur tertio, nam cum divina scientia adæquatè identificatur prædicatum cognoscens esse possibilem formicam A, formicam B, formicam C, & sic de alijs formicis, ac de alijs individuis singularum specierum, & tamen beati ita Deum vident, ut non cognoscant distinctè Deum cognoscere formicam A, formicam B, & sic de singulis individuis omnium specierum, ut docent communiter Theologi, & colligitur ex Sancto Thoma hac quæst. 12. art. 3. ad 4. Rursus cum divina omnipotentia adæquatè identificatur prædicata potentis producere formicam A, formicam B, & sic de omnibus individuis omnium specierum, possibilem, & tamen beati non distinctè cognoscunt omnia hæc prædicata; ergo beati de facto ita Deum vident, & intuitivè cognoscunt, ut formaliter præscindant ab aliquibus prædicatis identificatis cum Deo.

10. Dices: cognitio abstractiva per hoc differt ab intuitiva, quod cognitio abstractiva abstrahit, & præscindit ab aliquibus prædicatis identificatis cum obiecto, cognitio intuitiva non abstrahit; ergo est de essentia cognitionis intuitivæ, ut non præscindat ab ullo prædicato identificato cum obiecto.

11. Respondeo, nego antecedens, ac dico cognitionem abstractivam differre ab intuitiva per hoc, quod cognitio intuitiva cognoscit obiectum prout existens, per se ipsum tanquam per obiectum formale, & non per prædicata abstracta ab alijs obiectis, & tali obiecto applicata; cognitio abstractiva è conuerso cognoscit obiectum non per se ipsum tanquam per obiectum formale, sed per prædicata abstracta ab alijs obiectis, & applicata tali obiecto. E.g. in hac vita Deum cognoscimus abstractivè, & non intuitivè, quia Deum cognoscimus per prædicata abstracta à creaturis, & Deo applicata iuxta illud Apostoli ad Rom. 1. *Inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*. Ideò 1. ad Corinth. 13. Deus dicitur cognosci per ænigma. *Ænigma* enim est, cum plura prædicata communia abstracta à pluribus rebus ita coniunguntur, & applicantur vni rei, ut illi soli conveniant: ex. gr. definitio, qua Angelus describitur, *Forma, creata, intellectualis*, completa est ænigmatica, quia est per quatuor prædicata abstracta ab alijs rebus, quæ sunt *Forma, creata, intellectualis, completa*, quorum singula sunt communiora Angelo, sed omnia simul soli Angelo conveniunt convertibiliter. Beati è conuerso cognoscunt Deum intuitivè, quia cognoscunt Deum ut existentem, per se ipsum tanquam per obiectum formale, & non per prædicata abstracta ab alijs rebus, hoc est à creaturis. De hac cognitione, quæ cognoscit obiectum ut existens per se ipsum quærimus, utrum possit formaliter præscindere ab aliquo prædicato obiecti, & respondemus affirmativè.

12. Secundò potest quæri, utrum cognitio

tio intuitiva eo ipso, quod non solum attingat, & explicet omnia prædicata, quæ conveniunt obiecto formaliter, sed etiam omnia, quæ continentur in obiecto eminenter, sit comprehensiva talis obiecti: ex.gr. restringendo quæstionem ad materiam, de qua agimus, vtrum cognitio intuitiva Dei, eo ipso, quod attingeret non solum omnia prædicata, quæ formaliter insunt Deo, sed etiam omnia prædicata, quæ eminenter continentur in Deo, esset comprehensiva Dei.

13. Respondeo affirmatiue cum communi sententia contra aliquos paucos. Probatur: nam cum Deus sit prima causa, & prima veritas, in Deo eminenter insunt non solum omnes creaturæ possibiles, sed etiam omnes veritates necessariae distinctæ à Deo: sed qui Deum ita intueretur, vt videret, & enunciaret non solum omnes veritates identificatas cum Deo, quæ proinde in Deo formaliter insunt, sed etiam omnes alias veritates necessarias distinctas à Deo, & quæ in Deo sunt solum eminenter, comprehenderet Deum; ergo. Probatur minor: nam vt dictum est quæst. 34. comprehendere obiectum nihil aliud est, quam ita illud cognoscere, vt nihil lateat videntem, non solum ex parte obiecti, sed etiam ex parte modi cognoscendi; sed qui ita videret Deum, vt in Deo videret omnes veritates identificatas cum Deo, ita Deum videret, vt nihil circa Deum lateret videntem, non solum ex parte obiecti, sed neque ex parte modi cognoscendi; ergo comprehenderet Deum. Probatur minor: latere aliquid ex parte modi cognoscendi est, cum obiectum ita totum videtur, vt possint circa ipsum proponi aliqua quæstiones, quarum solutionem videns obiectum actu non videat: ex.gr. beatos multa circa Deum latent, quia cum in Deo non videant actu, & formaliter possibilitatem omnium indiuiduorum possibilium, non vident actu in Deo solutionem infinitarum quæstionum circa indiuidua possibilia, puta non vident actu, vtrum sit possibilis formica A, formica B, &c; sed videntia actu in Deo omnes veritates necessarias nulla posset proponi quæstio, cuius solutionem non actu videret euidenter; ergo.

14. Confirmatur primò: nam ex terminis videtur constare, quod videre obiectum ita, vt aliquid lateat ex parte modi cognoscendi, est videre obiectum ita, vt non videantur formaliter, & ex parte modi cognoscendi omnes veritates, quæ in obiecto continentur, & ita, vt non videatur solutio aliquarum quæstionum; videre autem obiectum ita, vt nihil lateat ex parte modi cognoscendi, est videre obiectum ita, vt videantur formaliter, & ex parte modi cognoscendi omnes veritates, quæ in obiecto continentur, & vt videatur solutio omnium quæstionum. Rursus ex terminis videtur constare, quod ad hoc, vt aliquid lateat videntem, debet illi posse proponi circa obiectum aliqua quæstio, ad quam debeat respondere *nescio*, seu *non video solutionem talis*

quæstionis; si autem aliquis ita videt obiectum, vt ad nullam quæstionem, & interrogationem possit respondere *nescio*, seu *non video solutionem talis quæstionis*, eo ipso cum nihil lateat circa obiectum, ac proinde comprehendit obiectum. Demum ex se videtur constare, quod omnis comprehendens obiectum, videt circa obiectum solutionem alicuius quæstionis, cuius solutionem non videt, qui obiectum non comprehendit; sed Deus per scientiam simplicis intelligentiæ, qua enunciat omnes, & solas veritates necessarias, nullius quæstionis solutionem videret, quam non videret intellectus creatus videns in Deo solutionem omnium quæstionum necessariarum; ergo sicut Deus per scientiam simplicis intelligentiæ comprehendit se ipsum, sic intellectus creatus videns in Deo omnes veritates necessarias comprehenderet Deum.

15. Respondent ad comprehensionem, non sufficere, vt videantur clarè, & distinctè omnia prædicata obiecti, sed requiri, vt videantur claritate adæquante visibilitatem intrinsecam obiecti; sed intellectus creatus videns in Deo omnia prædicata, & omnes veritates, posset videre claritate non adæquante diuinam visibilitatem, ac minus clarè, quam Deus videat eadem prædicata; ergo posset Deum non comprehendere. Confirmant primò: nam qui videret in Deo omnia prædicata, & omnes veritates, sed obscurè, & dubitatiue, non comprehenderet Deum; ergo qui videret in Deo omnia prædicata, & omnes veritates, sed non videret omni possibili claritate, non comprehenderet Deum. Confirmant secundò: nam potest intelligi, quod aliquis amet Deum secundum omnia prædicata, quæ sunt in Deo, absque eo quod amet intentione adæquante diuinam amabilitatem; ergo potest intelligi, quod aliquis videat Deum secundum omnia prædicata, quæ sunt in Deo, absque eo quod videat claritate adæquante diuinam cognoscibilitatem.

16. Reijcitur hæc responsio primò, quia Augustinus Epist. 112. agens de comprehensione, & explicans differentiam comprehensionis à visione non comprehensiva, dicit: *Aliud est videre, aliud est totum videndo comprehendere; quandoquidem id videtur, quod præsens vtrunque sentitur, totum autem videndo comprehenditur, quod ita videtur, vt nihil eius lateat videntem, aut cuius fines circumspiciuntur*; sed cum videntur omnia, quæ in obiecto viso formaliter, & eminenter insunt, & formaliter enunciantur omnia enunciabilia, ita vt ad nullam quæstionem, & interrogationem possit responderi, *nescio*, seu *me lateat*, nihil lateat videntem, & circumspiciuntur fines obiecti: circumspicere enim fines obiecti est videre, quod obiecto conueniant solum hæc prædicata, & nullum aliud, seu quod nihil est de obiecto enunciabile, quod videns formaliter non enunciet; ergo obiectum comprehenditur iuxta definitionem Augustini.

17. Reij-

17. Reijcitur secundò: eatenus enim non eo ipso, quod in Deo viderentur omnia, quæ in Deo sunt formaliter, & eminenter, Deus non comprehenderetur, quatenus licet viderentur omnia, non viderentur summa claritate adæquante visibilitatem Dei; sed eo ipso, quod Deus videretur, ita ut in eo viderentur formaliter omnia, Deus videretur summa claritate, & adæquante diuinam visibilitatem; ergo &c. Probatur minor: nam visio eo clarius videt obiectum, quo plura eius prædicata explicat, eo confusius, quo plura non explicat; ergo cum peruenit ad hoc, ut explicet omnia, & infinita prædicata obiecti, ita ut ad nullam interrogationem possit respondere *nescio*, cognoscit obiectum summa, & infinita claritate, ac proinde illud comprehendit. Probatur, & explicatur antecedens: qui ita videt Deum esse omnipotentem, ut videat quidem Deum posse facere quicquid non implicat, sed non videat in particulari, quænam possit facere, videt diuinam omnipotentiam confusius, quam qui videt Deum posse facere quidquid non implicat, & explicat in particulari, quænam possit facere, puta genera, & species rerum, quæ possunt à Deo creari. Rursus qui explicat quidem quas species, & quæ genera Deus possit facere, sed non explicat quæ indiuidua Deus possit facere, videt omnipotentiam confusius, quam qui videndo explicat formaliter omnia, & singula indiuidua, quæ Deus potest facere. Idem dic de sapientia, æternitate, immensitate &c. Nam qui videt Deum per suam sapientiam omnia scire, sed non explicat in particulari quæ Deus scit, videt diuinam sapientiam confusius, quam qui videt Deum omnia scire, explicando in particulari quæ scit, & quo magis illa explicat in particulari, & formaliter, eo diuinam sapientiam cognoscit clarius, & clarius; ergo cognitio quo plura prædicata explicat, eo est clarius, ac proinde cognitio, quæ explicat omnia, & infinita prædicata, est infinitè clara, & adæquat cognoscibilitatem Dei.

18. Confirmatur primò: nam cognitio clara opponitur confusæ, & cognitio explicita opponitur implicitæ; sed cognitio dicitur implicita ex eo, quod aliqua prædicata non explicet formaliter in particulari, sed implicet, & inuoluat in aliquo communi; & dicitur confusa ex eo, quod aliqua prædicata non distinguat, sed confundat; ergo cognitio quo plura prædicata implicat, & confundit, eo est magis confusa, & implicita, quo plura formaliter explicat, eo est magis explicita; ergo si explicet omnia, & infinita prædicata Dei, est infinitè clara, & explicita, & adæquat totam diuinam visibilitatem, & explicabilitatem.

19. Confirmatur secundò: nam cognitio adæquans diuinam infinitam explicabilitatem est comprehensiuua Dei; sed cognitio explicans formaliter omnia prædicata Dei adæquat di-

uinam explicabilitatem; ergo &c. Probatur minor: nam Deus habet infinitam explicabilitatem per hoc, quod possint formaliter explicari plura, & plura prædicata Dei; ergo cognitio explicans omnia prædicata Dei, ita ut ad nullam interrogationem possit respondere *nescio*, adæquat diuinam explicabilitatem.

20. Confirmatur tertio à priori: nam esse reale Dei per hoc, quod habet omnia sua prædicata, est infinitè perfectum non solum extensiuè, sed etiam intensiuè: e. g. diuinum esse per hoc, quod sit à se, sit æternum, sit immensum &c. est infinitè perfectum tum extensiuè, tum intensiuè, nec potest intelligi, quod præter perfectionem extensiuam, quæ consistit in hoc, ut habeat omnia sua prædicata, debeat habere aliam perfectionem intensiuam; ergo esse intentionale, & representatiuum Dei per hoc ipsum, quod formaliter representet, aut videat omnia prædicata Dei, est infinitè perfectum, non solum extensiuè, sed etiam intensiuè, ac proinde Deum comprehendit. Probatur consequentia. Perfectio enim intentionalis debet proportionari reali; ergo sicut perfectio realis Dei, consistit solum in hoc, ut habeat omnia sua prædicata, sic perfectio intentionalis cognitionis consistit in hoc, ut exprimat formaliter omnia prædicata Dei; & sicut Deus per hoc, quod habeat omnia sua prædicata, est infinitè perfectus etiam intensiuè, sic representatio Dei per hoc, quod representet formaliter omnia prædicata Dei, est infinitè perfecta etiam intensiuè, & adæquat diuinam cognoscibilitatem.

21. Hinc patet responsio ad ea, quæ opponerentur. Nam ad primum concedo maiorem, & nego minorem, ac dico, quod eo ipso, quod intellectus videret in Deo omnia prædicata, & omnes veritates, videret claritate adæquante diuinam visibilitatem, cognoscibilitatem, & explicabilitatem, siquidem nullum Dei prædicatum remaneret inuolutum, & formaliter confusum cum alijs prædicatis.

22. Ad primam confirmationem: qui videret in Deo omnia prædicata, & omnes formalitates obscure, & dubitatiue, eo ipso videret, & non videret: siquidem ita est de essentia visionis, quod sit euidens, ut euidencia dicatur à videndo; ergo eatenus de aliquo prædicato obiecti visi potest dubitari, & haberi obscuritas, quatenus tale prædicatum formaliter non videtur, nec exprimitur, ac proinde si formaliter exprimitur, non potest de eo dubitari, nec potest remanere obscurum, & quodammodo tectum, & inuolutum sub alio prædicato.

23. Ad secundam confirmationem, concedo antecedens, & nego consequentiam. Intentio amoris non consistit in hoc, quod tendat in plura prædicata obiecti. At claritas cognitionis consistit in hoc, quod explicet prædicata obiecti: ergo quo plura prædicata exprimit,

nuit, eo cognitio est clarior.

24. Inferitur primò, quid sit comprehensio, quid supercomprehensio. Comprehensio est cognitio, qua obiectum cognoscitur cognitione adæquate eius intrinsecam cognoscibilitatem, ita ut in eo videantur omnia illa, & sola prædicata, quæ possunt à tali obiecto manifestari. Supercomprehensio est cognitio, qua obiectum cognoscitur cognitione excedente eius cognoscibilitatem intrinsecam, ita ut de eo videantur etiam prædicata, quæ tale obiectum non potest manifestare. Explicatur. Cognitio, qua ego dico *omne ens*, cognoscit quidem, & respicit omne ens, sed quadam cognitione, & quodam respectu confuso, ideoque potest quidem manifestare omne ens, sed confusè, ac sub ratione communi entis, non autem distinctè, & sub rationibus particularibus specificis, & individualibus. Si igitur ista cognitio solum comprehendatur, & non supercomprehendatur, videbuntur omnia prædicata, quæ potest manifestare, puta quod sit qualitas spiritalis &c. & inter alia, quod cognoscit omne ens, sed ita, ut omne ens cognoscatur sub ratione confusa entis, & non sub rationibus particularibus specificis, & individualibus. Si autem Angelus comprehendens istam cognitionem, videat formaliter, non solum quod talis cognitio cognoscit omne ens, sed etiam quod cognoscit hominem, leonem, equum, & sic de alijs speciebus entis, talem cognitionem non solum comprehendit, sed etiam supercomprehendit, quia enunciabit de ipsa multa prædicata, quæ non potest talis cognitio per suam intrinsecam cognoscibilitatem manifestare. Proportionaliter materia prima respicit quidem omnes formas, sed non sub rationibus particularibus, sed sub quadam ratione communi, ideoque potest quidem manifestare, quod sit receptiva omnium formarum, sed non potest manifestare, quod sit receptiva formæ hominis, formæ leonis &c. Si ergo Angelus materiam ita cognoscat, ut non solum videat, quod potest recipere omnes formas, sed etiam quod potest recipere formam hominis, formam leonis &c. & sic discurrendo per singulas formas substantiales, & accidentales, quæ sunt in mundo, materiam non solum comprehendit, sed etiam supercomprehendit. Idem dic proportionaliter de alijs rebus.

25. Inferitur secundò, quid sit perfectissima supercomprehensio rei. Dicendum, quod perfectissima supercomprehensio rei est, per quam de re formaliter enunciantur omnia enunciabilia; & quia de qualibet re potest formaliter enunciari, quo pacto se habet ad quaslibet alias res, & ad quaslibet prædicata aliarum rerum; ideo perfectissima supercomprehensio est, per quam de re formaliter enunciat, quo pacto se habet ad quaslibet alias res, & ad quaslibet prædicata aliarum rerum; sed non potest formaliter enunciari, & videri, quo pacto res aliqua se habet ad quaslibet

alias res, & ad quaslibet alia prædicata aliarum rerum, nisi formaliter cognoscantur omnes alias res, & omnia prædicata earum; ergo non potest res aliqua perfectissimè supercomprehendi, formaliter de ea enunciando, quo pacto se habet ad omnes alias res, & ad omnia earum prædicata, nisi formaliter cognoscantur omnes alias res, & omnia earum prædicata; sed cognoscere formaliter omnia prædicata rei est illam comprehendere; ergo non potest aliqua res perfectissimè supercomprehendi, nisi comprehendatur omnes alias res; sed solus Deus potest comprehendere se ipsum, & omnes alias res, ut dictum est quæst. 34. & 35. ergo solus Deus potest perfectissimè supercomprehendere creaturas. Ex supercomprehensionibus non perfectissimis illa est perfectior, quæ enunciat de re plura, & plura prædicata. E.g. si Angelus infimus comprehendit formicam, quia ita illam cognoscit, ut enunciet de illa omnia, ad quorum enunciationem potest determinare cognoscibilitatem intrinsecam formicæ, Angelus superior infimo formicam supercomprehendit, quia enunciat de formica plura prædicata, quam illa, ad quorum enunciationem potest determinare cognoscibilitatem intrinsecam formicæ: Angeli autem superiores, & superiores supercomprehendunt supercomprehensione perfectiori, & perfectiori.

26. Inferitur tertio omnes creaturas posse supercomprehendi, ac de facto supercomprehendi à Deo, cum Deus enunciet de qualibet creatura infinita prædicata relatiua, ad quorum enunciationem non potest determinare cognoscibilitatem intrinsecam creature. Solus Deus comprehenditur quidem à se ipso, sed non supercomprehenditur, neque potest supercomprehendi. Nam cum Deus contineat omnes veritates formaliter, vel eminenter, potest determinare ad enunciandas omnes veritates; ergo nihil de Deo potest enunciari, ad quod enunciandum Deus non possit determinare per suam intrinsecam cognoscibilitatem, prout requireretur ad hoc, ut Deus supercomprehenderetur.

26. Tertiò potest quæri, utrum si per possibile, vel impossibile daretur visio, quæ in Deo videret, & etiam comprehenderet omnes creaturas possibles, talis visio eo ipso comprehenderet Deum.

27. Respondeo, quod Deum comprehenderet secundum quid, & in ratione principij operandi ad extrà, simpliciter, & absolute Deum non comprehenderet. Probatur prima pars; nam tunc aliquod principium dicitur comprehendere secundum quid, & in ratione principij, quando ita perfecte cognoscitur, ut in illo cognoscantur omnia, quorum potest esse principium; sed essentia diuina cognosceretur ita, ut in ipsa cognoscerentur omnia, quorum potest esse principium, operando ad extrà; ergo.

28. Probatur secunda pars; nam ut Deus

sim-

simpliciter comprehendatur, non solum debent in eo comprehensivè cognosci ea omnia, quæ potest producere ad extrâ, sed etiam omnia, quæ potest producere ad intrâ; sed ex eo, quod in Deo comprehenderentur omnes creaturæ producibiles ad extrâ, non sequitur comprehendendi Filium, & Spiritum Sanctum, qui possunt produci ad intrâ, & qui habent cognoscibilitatem infinitè maiorem, quam omnes creaturæ; ergo non sequitur Deum comprehendendi simpliciter, & in ratione principij operandi ad intrâ. Confirmatur: nam cum causa non solum continet totam perfectionem effectus, sed etiam continet cum infinito excessu, tunc ex eo, quod in causa comprehendatur effectus, non sequitur, quod simpliciter comprehendatur causa secundum illud excessum infinitum, quo excedit effectum; sed Deus ita est causa perfectissime continens omnes creaturas possibiles, ut illas excedat excessu infinito; ergo &c. S. Thomas cum 1. p. q. 12. art. 8. docet, quod si in Deo cognoscerentur omnia, quæ Deus facere potest, comprehenderetur, explicandus est de comprehensione secundum quid, & in ratione principij operandi ad extrâ.

26. Obijcies, & est præcipuum fundamentum Thomistarum. Quanto aliquod principium perfectius videtur, eo plures in eo videntur effectus: e. g. qui perfectius cognoscit aliquod principium, plures in eo videt conclusiones; ergo qui in aliquo principio non videt plures effectus, non perfectius videt illud principium; sed si aliquis intellectus in Deo videret omnes effectus, Deus ipse non videret in se ipso plures effectus, quam talis intellectus; ergo Deus ipse non perfectius videret se ipsum, quam Deum videret intellectus creatus, qui videret in Deo omnes effectus; sed visio non imperfectior visione, qua Deus videt se ipsum, est comprehensiva Dei: ergo intellectus creatus, qui videret in Deo omnes effectus, comprehenderet Deum. Probatur prima consequentia: nam est regula summultiplica, quod ex contradictorio consequentis infertur contradictorium antecedentis: e. g. quia verum est, quod qui est homo, est animal, verum est, quod qui non est animal, nec est homo; sed in antecedenti assumitur, quod cum principium perfectius cognoscitur, plures in eo videntur effectus; ergo legitime infertur, quod si non plures in principio videntur effectus, principium illud non perfectius cognoscitur.

30. Respondeo, distinguo antecedens: quanto principium aliquod perfectius cognoscitur sub ratione principij, & quoad prædicata relatiua ad effectus, eo plures in eo videntur effectus, concedo: quanto perfectius cognoscitur sub ratione absoluta, nego; & distinguo eodem pacto consequens. Deus continet adæquatè perfectiones omnium creaturarum cum infinito excessu; ergo in Deo præter perfectionem continendi adæquatè omnes crea-

turas, in qua fundatur ratio relatiua principij adæquati omnium creaturarum, datur perfectio infinitè excedens; ergo licet quod perfectius Deus cognoscitur sub ratione relatiua principij, eo plures in Deo cognoscantur creaturæ, adeoque eo ipso, quod non videantur in Deo plures creaturæ, non perfectius cognoscatur in ratione principij, & sic comprehendatur in ratione relatiua principij comprehensione, quam vocamus secundum quid, tamen non quod perfectius Deus cognoscitur secundum suam perfectionem absolutam, plures in eo cognoscuntur creaturæ: ac proinde etiam si in Deo videantur omnes creaturæ, Deus remanet perfectius, & perfectius cognoscibilis in ratione absoluta, & sic potest non comprehendendi simpliciter cognitione adæquate totam diuinam cognoscibilitatem absolutam simul, & relatiuam, & explicante omnia diuina prædicata absoluta, & relatiua.

31. Secundo opponit Caietanus: qui in causa comprehendit eius effectum adæquatum, comprehendit causam; sed qui ita Deum videret, ut comprehenderet in Deo omnes creaturas, comprehenderet in Deo tanquam in causa eius effectum adæquatum; ergo &c.

32. Respondeo, distinguo maiorem: qui in causa comprehendit effectum adæquatum, hoc est adæquantem perfectionem causæ, comprehendit causam, concedo: qui in causa comprehendit effectum adæquatum, hoc est ultra quem causa non potest producere alium effectum, comprehendit causam, cum talis effectus infinitè deficit à perfectione causæ, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Qui in causa, vel principio comprehendit effectum, vel terminum productum adæquantem perfectionem causæ, vel principij, eo ipso comprehendit principium, ideoque qui in Patre æterno tanquam in principio comprehenderet Filium, qui adæquat perfectionem Patris, eo ipso comprehenderet Patrem æternum. At qui in causa comprehendit effectum infinitè deficientem à virtute causæ, non eo ipso comprehendit causam, etiam si talis effectus dicatur adæquatus, quia causa non potest ultra illum producere alium effectum: sed omnes creaturæ possibiles sunt effectus adæquatus Dei solum ex eo, quia Deus non potest producere alium effectum ultra omnes creaturas possibiles; in alio autem sensu sunt effectus infinitè inadæquatus Dei, cum infinitè deficient à diuina perfectione; ergo ex eo, quod in Deo comprehenderentur omnes creaturæ possibiles, non sequitur, quod Deus comprehenderetur simpliciter, sed solum secundum quid, & in ratione relatiua principij, ut explicatum est.

33. Ad 1. distinguo maiorem: potest cognosci totum cognoscibile, explicando formaliter omnia prædicata, & respondendo omnibus questionibus, & interrogationibus formalibus de ipso, quin cognoscatur quantum est

cogno-

cognoscibile, nego: non explicando formaliter omnia prædicata, & non respondendo omnibus interrogationibus formabilibus circa ipsum, quin cognoscatur quantum est cognoscibile, concedo: & distingo eodem pacto cæteras propositiones. Ex dictis num. 13. cum totum cognoscibile cognoscitur, non præscindendo formaliter ab illo prædicato, sed explicando omnia prædicata, & respondendo omnibus quæstionibus, cognoscitur quantum est cognoscibile, & comprehenditur: sed eo ipso, quod formaliter cognoscatur, & explicetur quicquid in Deo est formaliter, & eminenter, cognoscuntur formaliter omnia prædicata Dei, ita ut nullum formaliter lateat, & respondetur omnibus quæstionibus, & interrogationibus formabilibus circa Deum, ut explicatum est num. 13. ergo eo ipso Deus cognoscitur quantum est cognoscibilis, & comprehenderetur.

34. Ad 2. transeat maior, & distingo minorem: potest contingere, ut obiectum exigens cognosci cognitione intensa ut mille, cognoscatur solum cognitione intensa ut quatuor, si talis cognitio formaliter explicet omnia prædicata talis obiecti, & respondeat omnibus quæstionibus formabilibus circa tale obiectum, nego: si non explicet omnia prædicata, concedo: & nego consequentiam. Quodlibet obiectum si cognoscatur cognitione explicante formaliter omnia prædicata ipsius, & respondente omnibus quæstionibus circa ipsum formabilibus, cognoscitur cognitione infinite intensa, ideoque comprehenditur, ac si sit creatum, supercomprehenditur, ut dictum est num. 24. ergo implicat, ut obiectum cognoscatur cognitione explicante formaliter omnia ipsius prædicata, & respondente omnibus interrogationibus, & tamen cognoscatur solum claritate ut quatuor.

35. Ad 3. nego antecedens, ac dico, quod omnia prædicata eo ipso, quod videntur cognitione explicante formaliter omnia alia prædicata, & respondente omnibus quæstionibus, & interrogationibus formabilibus circa quodlibet prædicatum, videntur claritate infinita, ac non minori illa, qua videntur ab ipso Deo, ut dictum est num. 17.

QVÆSTIO XXXVII.

*Utrum Deus possit à Beatis videri, absque eo quod videantur omnia attributa, & omnes Personæ Diuinae: & Utrum una Persona Diuina vide-
ri possit, alia non visa?*

S. Th. q. 12. a. 8.

1. **V**idetur, quod beatus de potentia absoluta possit videre essentiam diuinam, absque eo quod formaliter videat attri-

buta; primò quia eatenus essentia diuina non posset videri, non visis formaliter omnibus attributis, quatenus essentia diuina nulla distinctione obiectiua distinguitur ad attributis, ut dictum est quæstione 22; sed hæc ratio non valet; ergo. Probatur minor: nam licet *posse creare formicam* nulla distinctione obiectiua distinguitur ab essentia diuina, tamen beatus potest videre diuinam essentiam, absque eo quod formaliter videat Deum posse creare formicam, ut dictum est quæst. 36. num. 5. ergo licet attributa nulla distinctione obiectiua distinguantur ab essentia, beatus poterit videre essentiam, absque eo quod formaliter, & explicitè videat attributa, nimirum omnipotentiam, sapientiam, immensitatem, &c.

2. Secundò videtur à fortiori, quod beatus possit videre essentiam diuinam, absque eo quod formaliter videat Personalitates, & Personas. Nam potest videre Deum, absque eo quod formaliter videat potentiam creandi formicam, quæ potentia nulla distinctione obiectiua distinguitur à diuina essentia; ergo à fortiori poterit videre essentiam diuinam, absque eo quod formaliter videat personalitates, & relationes, quæ aliqua distinctione obiectiua distinguuntur ab essentia.

3. Tertiò distinctio, quæ sufficit ad hoc, ut essentia diuina possit identificari cum aliquo, absque eo quod cum eo identificetur Pater nitas, à fortiori sufficit ad hoc, ut diuina essentia possit videri ab aliquo, absque eo quod ab illo formaliter videatur Paternitas; sed distinctio virtualis, quæ datur inter essentiam diuinam, & Paternitatem sufficit, ut cum Filio possit identificari essentia diuina, absque eo quod cum ipso identificetur Paternitas; ergo à fortiori sufficit, ut possit videri essentia diuina, absque eo quod formaliter videatur Paternitas.

4. Quartò distinctio inter duo sufficiens ad hoc, ut vnum eorum possit physicè vniri alicui, quin eidem vnatur aliud, à fortiori sufficit, ut vnum eorum possit intentionaliter vniri alicui, quin eidem vnatur aliud, ac proinde possit vnum videri sine alio; sed Personæ diuinæ distinguuntur ita, ut vna Persona possit physicè vniri alicui naturæ, quin vnatur alia: de facto enim naturæ humanæ Christi vnita est hypostasice Persona Filij, absque eo quod sit vnita Persona Patris, & Spiritus Sancti; ergo à fortiori potest eidem intellectui per visionem vniri intentionaliter vna Persona, quin vnatur altera, ac proinde vna Persona potest videri sine alia.

5. Quintò, ut arguit Scotus in 1. dist. 1. quæst. 2. Pater æternus in priori originis antequam intelligatur producere Filium, & Spiritum Sanctum, est perfectè beatus per visionem essentia, quam in illo priori originis non videt esse in Filio, & Spiritu Sancto non productis pro illo priori; ergo etiam creatura rationalis poterit esse beata per visionem essen-

P

tia

tiae, absque eo quod videat essentiam diuinam esse in tribus Personis.

6. Sexto essentia diuina prout aliqua distinctio distincta à Personalitatibus, cum sit infinita bonitas, & infinita veritas, est obiectum sufficiens ad beatandum quemlibet intellectum; sed si essentia diuina visa, non visis Personis, non sufficeret ad beatificandum, essentia diuina prout distincta virtualiter à Personalitatibus non sufficeret ad beatandum; ergo &c.

7. Respondeo duas esse sententias. Prima Paludani, Fasoli, Salas, & aliorum, quos refert, & sequitur Granado 1. parte tract. 3. disp. 5. docet non quidem naturaliter, sed de potentia absoluta posse videri diuinam essentiam, non visis clarè, & distinctè Personis, & attributis. Scotus etiam in 1. dist. 1. quæst. 2. docet videri posse essentiam, non visis Personis, & vnā Personam, non visā alia.

8. Dicendum cum sententia communiori, quam sequuntur Henricus, Sotus, Bannez, Molina, Suarius lib. 2. de Deo, cap. 22. & Vasquez 1. parte, disput. 48. Implicat videri diuinam essentiam, absque eo quod formaliter, & distinctè videantur omnia attributa, & omnes Personæ.

9. Thomistæ satis communiter conclusionem probant ex eo, quod de essentia cognitionis intuitiua sit, vt formaliter videat omnia, & singula prædicata, quæ formaliter sunt in obiecto. Sed quia nos quæst. 36. num. 6. & sequentibus ostendimus posse cognitionem intuitiuam præscindere formaliter ab aliquo prædicato identificato cum obiecto, non possumus vti hac probatione.

10. Alij probant ex eo, quod Personalitates licet distinguantur aliqua distinctione obiectiua ab essentia, tamen non habent visibilitatem distinctam à visibilitate essentiae, sed essentia est adæquata visibilitas, & adæquatum obiectum formale mouens ad visionem Personalitatum, & omnium attributorum; ergo non potest essentia videri, quin moueat ad videndas formaliter Personalitates, & omnia attributa. Sed neque hæc ratio concludit. Nam ex eo, quod essentia sit adæquata visibilitas alicuius veritatis, & prædicati, sequitur solum, quod possit mouere ad formaliter videndum illud prædicatum, & illam veritatem, sed non sequitur, quod eo ipso, quod videtur essentia, moueat ad illud prædicatum formaliter videndum: E. g. essentia diuina est adæquata visibilitas huius prædicati, quod *Deus possit creare formicam A*. Ex hoc sequitur solum, quod essentia potest mouere ad hoc, vt videns essentiam formaliter videat illam esse potentiam creandi formicam A, sed non sequitur, quod essentia visa necessariò moueat ad formaliter videndum, quod potest Deus producere formicam A; ergo ex eo, quod essentia diuina sit adæquata visibilitas formalitatum, & attributorum, sequitur solum, quod possit mouere ad formaliter videndas Personalitates,

& attributa, sed non sequitur, quod necessariò moueat ad formaliter videndas Personalitates, & attributa.

11. Propter has difficultates aliqui dixerunt Deum posse videri visione non beatifica, absque eo quod formaliter videantur Personalitates, & omnia attributa; at non posse videri visione beatifica, & sufficiente ad beatificandum, absque eo quod videantur Personæ, & omnia attributa.

12. Existimo omnem visionem Dei esse sufficientem ad beatificandum, & quod visio, qua non viderentur in Deo Personæ, & omnia attributa, eo ipso esset insufficientis ad beatificandum: demum existimo esse impossibilem visionem Dei, quæ formaliter non videat Personas, & omnia attributa, vt iam patebit, proponendo fundamentū nostræ conclusionis.

13. Probatur igitur conclusio. Nam prima veritas infinite intelligibilis, quæ est vltimus finis intellectus, habet hanc perfectionem, vt si immediatè videatur, quietet intellectum, adeoque repugnat, vt intellectus videns Deum remaneat inquietus; sed intellectus videns essentiam, non visis formaliter, & distinctè omnibus Personis, & attributis, remaneret inquietus; ergo &c. Probatur maior: nam omnis visio, qua prima veritas videtur immediatè per se ipsam, est altioris ordinis, & incomparabiliter perfectior quacunque cognitione, qua cognoscatur per creaturas; sed aliqua cognitio, qua Deus cognoscitur per creaturas, nimirum illa, in qua consisteret beatitudo naturalis, posset quietare intellectum; ergo à fortiori omnis visio, qua Deus videtur immediatè, potest quietare intellectum. Probatur iam minor primi argumenti. Nam intellectus, visa essentia diuina, si non videat, quis sit is, cuius essentiam videt, non quietatur; sed non visis Personis, non videret, quis sit is, cuius essentiam videret; sicut enim per quæstionem *quid est?* quærimus cognitionem essentiae, sic per quæstionem *quis est?* quærimus cognitionem Personæ; ergo &c. Rursus intellectus, viso aliquo, non quietatur, nisi videat eius attributa, putà quam sapiens sit, quam bonus sit, quam potens sit &c; ergo si intellectus ita Deum intueretur, vt non videret Deum esse æternum, immensum, omnipotentem &c. non quietaretur.

14. Dices primò. Possumus immediatè videre albedinem ex. gr. absque eo quod discernamus illam esse albedinem; ergo possumus immediatè videre Deum, absque eo quod discernamus illum esse trinum in Personis, omnipotentem, immensum &c.

15. Respondeo primò argumentum nimis probare. Nam sequeretur posse intellectum etiam connaturaliter videre Deum, absque eo quod discerneret, vtrum is, quem videt, sit Deus, vel creatura, sapiens, vel insipiens, eo pacto, quo connaturaliter possumus videre albedinem, non discernendo, vtrum sit albedo, vel nigredo; sed hoc est absurdum, licet

ab

ab Arriaga concedatur: nam talis visio imperfectius cognosceret Deum, quam cognitio abstractiua etiam purè naturalis, qua Philosophi euidenter cognouerunt Deum dari, & esse infinitum, æternum; ergo &c. Confirmatur: nam visio Dei reddit impeccabilem, & necessitat ad Deum amandum; sed talis visio, qua quis ita Deum videret, vt non discerneret, vtrum is, quem videt, sit Deus, vel creatura, non redderet impeccabilem, nec necessitaret ad amandum Deum; ergo &c.

16. Respondeo secundò directè, concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia ideo albedo potest ita videri, vt non discernatur, vtrum sit albedo, vel alius color, quia est visibile imperfectum non habens omnem visibilitatem; sed Deus est prima veritas continens omnes veritates, & infinitè dissimilis omnibus alijs entibus; ergo non potest immediatè videri, ita vt non discernatur ab omnibus alijs entibus, & quietet intellectum.

17. Dices secundò: si Deus non posset videri, absque eo quod formaliter, & explicitè viderentur omnia attributa, non posset videri, absque eo quod formaliter, & explicitè viderentur omnia prædicata omninò identificata cum diuina essentia; sed potentia creandi quodlibet indiuiduum possibile, puta Petrum, Bucephalum &c. omnino identificatur cum diuina essentia; ergo Deus non posset videri, quin videretur formaliter vt potens creare Petrum, Bucephalum, & quodlibet indiuiduum possibile, adeoque non posset videri, quin distinctè cognoscerentur omnia, & infinita indiuidua, quod repugnat doctrinæ traditæ quæst. 35. num. 6. 7.

18. Respondeo, negando sequelam. Vt Deus videatur immediatè, necesse est, & sufficit, vt videantur explicitè illa prædicata, quibus visis, intellectus quietatur, & quibus non visis, remanet inquietus; sed intellectus si non videat, an Deus sit omnipotens, æternus, &c. non quietatur, viso autem, quod Deus est omnipotens, etiam si non videat formaliter, & explicitè Deum posse creare has numero muscas, quietatur; ergo non est necesse, vt videns Deum videat formaliter Deum posse creare has numero creaturas. Prædicata Dei, quibus non visis, intellectus non quietatur, vocantur prædicata primaria: prædicata, quibus non visis, intellectus quietatur, vocantur prædicata secundaria.

19. Sed oppones: cum prædicata secundaria non minus, quam primaria sint de essentia Dei, prout est in se, quare intellectus non visis primarijs, non quietatur, at; non visis secundarijs, quietatur?

20. Respondeo rationem esse, quia intellectui creato debetur scientia omnium in vniuersali, non autem in singulari, ideoque etiam Philosophi cum Aristotele dixerunt scientiam creatam esse de vniuersalibus; ergo intellectus creatus, habita scientia, qua in vniuersali co-

gnoscit Deum posse facere omnia, quietatur; licet non cognoscat in particulari Deum posse facere istas numero muscas: at non habita scientia, qua cognoscat Deum esse omnipotentem, & posse facere omnia in vniuersali, non quietatur. Videri potest Sanctus Thomas hac quæst. 12. ar. 8. ad 4.

21. Addo probabile esse, quod licet videns Deum non cognoscat formaliter, & explicitè potentiam faciendi quodlibet possibile in particulari, tamen cognoscat virtualiter, ita vt proposita qualibet creatura, cognoscat illam esse possibilem, ac Deum posse illam creare. Ratio est, quia videns Deum potest euidenter discernere Deum à quolibet, quod non est Deus; sed ens non potens creare istam formicam e.g. non est Deus; ergo videns Deum, proposita quæstione, vtrum Deus possit creare istam formicam, euidenter videt, quod Deus non est impotens creare, sed est potens creare quamlibet formicam. Maior probatur: nam videns Deum, qui est summa veritas, & ens infinitum, non potest illum non discernere, à quolibet ente finito, ac proinde Deo infinitè dissimili; sed quodlibet, quod non est Deus, est ens finitum, & infinitè dissimile Deo; ergo &c.

22. Oppones: potest aliquis videns ens finitum, puta Cælum, non discernere illud à Deo, eo pacto, quo Gentiles putantes Cælum esse Deum, non discernunt Cælum à Deo; ergo à pari potest intellectus videns Deum, qui est ens infinitum, non discernere Deum ab aliqua creatura.

23. Respondeo, concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia sicut qui habet parallogismum potest illum non discernere à vera demonstratione, at qui habet veram demonstrationem, non potest illam non discernere, à parallogismo: & sicut somnians, vel insanus, potest putare se non somnare, & esse sanæ mentis, at qui vigilat, & est sanæ mentis, non potest dubitare, an somniet, & sit insanus; sic qui videt creaturas, quæ sunt entia fallacia, & apparentia, potest illas non discernere à Deo, qui est ipsa prima veritas, at qui videt Deum, qui est prima veritas non potest Deum non discernere à qualibet creatura.

24. Dices tertio: Deus licet sit summum bonum, potest videri, & possideri visione, & possessione purè temporali, qua habita, non quietaretur naturale desiderium, vt dicitur 1. 2. in Tractatu de Beatitudine; ergo Deus licet sit summa veritas, videri potest visione non vidente clarè, & distinctè attributa, & Personas, qua habita, non quietaretur naturalis curiositas.

25. Respondeo primò plures auctores negare antecedens, vt dicitur suo loco. Respondeo secundò, transeat antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia spectat ad perfectionem summi boni, ac summi veri, vt possessum, & visum quietet videntem, & possidentem, dummodò sit certus de hoc,

quod semper illud videbit, & possidebit; at non spectat ad perfectionem summi boni, & veri, vt possessum, & visum reddat securum de sua æterna possessione, vel vt quietet non securum; sed si quis videret essentiam, non visis attributis, & Personis, quamvis esset securus de perpetuitate talis visionis, non quietaretur; ergo &c.

26. Dices quartò: si quis videret vnā Personam, putā Patrem, iam videret, quis Deus sit; ergo posset quietari, absque eo quod videret aliam Personam.

27. Respondeo, quod cum Personæ constituantur per relationes Paternitatis, Filiationis, & Spirationalis passiuæ, eo ipso, quod intellectus videret Deum esse Patrem, naturaliter desideraret etiam videre, quis sit Filius, & sic non quietaretur, nisi videret etiam Filium. Rursus viso Patre, & Filio, naturaliter desideraret etiam videre, vtrum sicut Deus est duæ Personæ, Pater nimirum, & Filius, sic sit solum duæ Personæ, an sit etiam aliqua alia Persona, & sic non quietaretur, nisi videret etiam Spiritum Sanctum, & cognosceret Deum esse tres solum Personas.

28. Ad 1. & 2. nego maiorem. Dictum est num 9. & 13. rationem, cur Deus non possit videri, non visis attributis, & Personis, non esse, quia attributa, & Personæ identificantur cum essentia, sed quia visio Dei debet beatificare videntem, & si Deus videretur, non visis attributis, & Personis, non beatificaret videntem: sed si Deus videretur, non viso formaliter predicato potentis creare formicam A, viso Dei nihilominus beatificaret videntem, vt explicatum est num. 20; ergo ex eo, quod viso Deo, possit non videri formaliter potentia creandi formicam A, non sequitur, viso Deo, posse non videri formaliter Personas, & attributa.

29. Ad 3. & 4. nego maiorem. Distinctio realis, vel virtualis, quæ sufficit ad hoc, vt vnum possit cum aliquo identificari, vel vniari, absque eo quod aliud identificetur, vel vniatur eidem, non eo ipso sufficit ad hoc, vt vnum possit cognosci, vel videri, altero non cognito, Patet pluribus exemplis. Visio albedinis ita distinguitur ab albedine, vt visio identificetur cum actu vitali, absque eo quod albedo identificetur cum actu vitali, & vt visio physice vniatur oculo meo, absque eo quod cum illo vniatur albedo, & tamen ego non possum reflexe experimentaliter cognoscere visionem, qua video albedinem, quin cognoscam albedinem; ergo licet essentia diuina possit identificari cum Filio, absque eo quod Paternitas identificetur cum Filio, non sequitur, quod essentia diuina possit videri, non visa Paternitate; & similiter licet Filius possit hypostatice vniari naturæ creatæ, non vniari Patri, non sequitur, quod Filius possit videri, non viso Patre, adeoque argumentum non concludit. Ratio est, quia cum vnum habet essentialē connexionem cum alio distincto,

non potest clarè cognosci, non cognito illo alio, ideoque vt docet Aristoteles in Prædicamentis, cap. de Relatiuis, Relatiua licet distinguantur, sunt simul cognitione; sed essentia diuina licet aliqua distinctione obiectiua distinguatur à Paternitate, tamen habet essentialē connexionem cum Paternitate, & cum alijs Personalitatibus, cum sit radix virtualis Personalitatum; ergo non potest videri, non visis Personalitatibus. Confirmatur: nam argumentum est soluendum etiam ab aduersariis. Sequeretur enim, quod sicut essentia identificatur perfectissime cum Filio, & Spiritu Sancto, absque eo quod cum illis identificetur Paternitas, sic essentia posset comprehensivè videri à Filio, & Spiritu Sancto, absque eo quod ab illis videretur Paternitas; ergo sicut aduersarij negant sequelam, sic nos possumus negare similem sequelam, & asserre disparitatem, quam afferent aduersarij.

31. Ad 5. Distinguo antecedens: Pater in priori originis est beatus visione essentie, quam in illo priori non videt esse in Filio, & Spiritu Sancto pro illo priori, transeat antecedens: quam in illo priori non videt esse in Filio, & Spiritu Sancto pro posteriori, nego antecedens; & nego consequentiam. Pater in priori originis est beatus, videndo comprehensivè diuinam essentiam; sed non potest illam videre comprehensivè, nisi videat diuinam essentiam ita in priori originis esse in Patre, vt in posteriori sit etiam in Filio, & Spiritu Sancto: ergo in priori est beatus, videndo essentiam, pro posteriori esse in Filio, & Spiritu Sancto. Equiuocatio est in ly *pro priori*. Sicut enim Deus ab æterno videt mundum vt existentem non ab æterno, sed in tempore, sic Pater in priori originis videt essentiam vt existentem in Filio, & Spiritu Sancto non pro priori, sed pro posteriori originis.

32. Ad 6. distingo maiorem: essentia diuina prout aliqua distinctione obiectiua distincta à Personis est obiectum sufficiens ab beatum intellectum, si cognoscatur vtrumque, nego: si videatur certa quadam claritate, concedo: distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Obiectum formale adequatum beatificans est essentia diuina, sed vt beatificet, debet videri cognitione ita clara, vt intellectus quiescat per solutionem omnium questionum, quarum solutionem, visa essentia, naturaliter scire desiderat; & quia intellectus, visa essentia, naturaliter scire desiderat, quis sit is, quem videt, essentia debet videri ita clarè, vt manifestet, quis sit, adeoque vt manifestet Personas. Si verò intellectus per possibile, vel impossibile videret essentiam, & non videret Personas, non esset beatus, non ex eo, quia præcisè non videret Personas, sed ex eo, quia videret essentiam ita imperfectè, vt in ea non videret Personas. Confirmatur: si quis ita videret Deum, vt in Deo non cognosceret creaturas tanquam terminum diuinæ omnipotentie non bearetur, non

non quia non videret creaturas, sed quia videret Deum ita imperfectè, ut non videret Deum esse adeo omnipotentem, ut posset creare creaturas; ergo à pari. Possumus huic rei explicandæ accommodare verba illa Augustini lib. 5. Confess. cap. 8. *Qui te, & illa novit, non propter illa beatus est, sed propter te solum beatus.* Proportionaliter possumus dicere: qui videt essentiam, & non videt Personas, non ideo non est beatus, quia non videt Personas, sed quia essentiam videt ita imperfectè, ut in ea non videat Personas.

QVÆSTIO XXXVIII.

Utrum Beati possint, ac debeant in Deo videre omnes, vel aliquas creaturas possibiles?

S. Th. q. 12. art. 3.

1. Videtur vera sententia Patris Vasquez 1. par. disp. 50. per totam, & aliorum, qui docent, quod in diuina essentia, tanquam in obiecto formali, & in medio cognito non possunt cognosci creaturæ possibiles: primò quia ut Vasquez obijcit cap. 4. in ente omnino absoluto ab altero, non potest cognosci illud; sed essentia diuina est omnino absoluta à creaturis possibilibus; ergo.

2. Secundò, ut idè obijcit cap. 6. Non esset ratio, cur Beati in diuina essentia cognoscerent potius has creaturas possibiles, quam illas; ergo deberent distinctè cognoscere omnes, ac proinde infinitas creaturas possibiles, quod repugnat.

3. Confirmatur: nam qui videt omnipotentiam, qua Deus potest facere omnia possibilia, & scientiam, qua scit non solum possibilia, & existentia, sed etiam impossibilia, & non existentia, non potest in tali scientia tanquam in speculo representante omnia, non videre omnia; ideoque lib. 4. Dialog. dixit S. Gregorius: *Quid est, quod non videant, qui videntem omnia vident?* Sed beati vident diuinam omnipotentiam, & scientiam; ergo &c.

4. Respondeo cum communiori sententia, quam sequitur Suarez libro 2. de Deo, cap. 35. in diuina essentia, tanquam in obiecto formali, & in medio cognito possunt cognosci, ac de facto cognoscuntur à beatis creaturæ possibiles.

5. Probatur: nam in causa præsertim adæquata, tanquam in obiecto formali, & medio cognito potest cognosci effectus, & in ratione adæquata, & necessaria potest cognosci illud, cuius est adæquata ratio: e. g. si interpositio terræ inter Solem, & Lunam est causa, & ratio necessaria, & adæquata, ut Luna eclipsetur, in tali interpositione, tanquam in obiecto formali, & in medio cognito potest cognosci eclipsis Lunæ; sed essentia diuina est adæqua-

ta, & necessaria ratio, propter quam sunt possibilia omnia, quæ de facto sunt possibilia, & sunt impossibilia, quæ de facto sunt impossibilia, ut dicitur infra, qu. 42. ergo.

6. Ad 1. distinguo maiorem. In ente omnino absoluto ab altero, ita ut impertinenter se habeat ad illud, non potest illud cognosci, concedo: in ente omnino absoluto ab altero per hoc, quod habeat esse potens existere sine quolibet alio esse distincto, non potest cognosci illud, nego: distinguo eodem pacto minorem: & nego consequentiam. Diuina essentia non est ita absoluta à creaturis possibilibus, ut ad illas impertinenter se habeat, cum sit adæquata, & necessaria ratio, propter quam creaturæ sunt possibiles, sed est ens omnino absolutum, quia habet esse non connexum cum ullo alio esse creaturarum possibilium. Nam licet diuina essentia non possit esse sine possibilitate creaturarum, tamen possibilitas creaturarum non habet esse distinctum à diuina essentia, sed est ipsa diuina essentia, ut probavi disp. 47. Logica. Quia igitur diuina essentia est adæquata ratio, propter quam creaturæ sunt possibiles, in diuina essentia, tanquam in obiecto formali, & in medio cognito possunt cognosci creaturæ possibiles.

7. Ad 2. in quo assumitur, quod non esset ratio, cur beati in Deo videant potius has, quam illas creaturas, nego antecedens, ac dico, rationem esse, quia Deus ad extrinsecam operationem non ex necessitate naturæ, sed ex libera determinatione suæ voluntatis. Sicut igitur Deus licet per diuinam omnipotentiam æquè possit creare omnes creaturas possibiles, tamen per suam voluntatem debet se liberè determinare ad creandas has potius, quam illas; sic licet Deus per suam essentiam possit æquè mouere ad videndas quaslibet creaturas possibiles, tamen per suam voluntatem debet se determinare ad mouendum potius ad videndas has, quam illas creaturas. Ideo S. Bonaventura, & alij veteres scholastici dixerunt, beatos videre in Deo creaturas tanquam in speculo voluntario, quod nimirum voluntariè, & liberè representat has potius, quam illas, licet de se possit omnes representare.

8. Ad confirmationem, distinguo maiorem: qui videt comprehensiuè omnipotentiam, & scientiam Dei, non potest in ipsis non videre omnia distinctè, concedo: qui videt non comprehensiuè, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Quia beati non comprehendunt, neque possunt comprehendere diuinam omnipotentiam, & scientiam, in iis non vident, neque possunt videre omnia distinctè. Sanctus Gregorius solum asserit Deum, qui omnia videt, esse sufficiens medium, in quo si comprehensiuè videatur, possunt omnia distinctè videri; at non negat Deum posse ita videri non comprehensiuè, ut non omnia in ipso videantur. Confirmatur: ut enim docet Dionysius de Coelestia Hierarchia, cap. 7. Angeli inferiores purgantur

tur per superiores à nescientia; ergo Angeli inferiores licet sint beati, non sciunt omnia, alioquin nihil possent à superioribus discere, & non possent purgari ab ulla nescientia. Confirmatur rursus, nam beati non vident secreta cordium, & futura contingentia, nisi specialiter illis à Deo reuelentur.

QVAESTIO XXXIX.

Virum in diuina essentia, tanquam in medio cognito possint cognosci creatura ut existentes; & vniuersim possint cognosci veritates non necessariae, quae à Deo cognoscuntur per scientiam visionis, & mediam?

S. Th. 1. p. q. 12. a. 8.

1. **V**identur in Deo non posse cognosci vltimae veritates contingentes. Quod enim per se ipsum non est magis connexum cum vna veritate, quam cum opposita, e. gr. cum hac *Petrus peccabit*, quam cum hac, *Petrus non peccabit*, non potest esse obiectum formale adaequatum ad cognoscendam potius talem veritatem, quam oppositam; sed diuina essentia per seipsam non est magis connexa cum hac veritate *Petrus peccabit*, quam cum hac alia, *Petrus non peccabit*; ergo.

2. Respondeo cum Suario lib. 2. de Deo cap. 27. contra Vasquez 1. par. disp. 50. Possunt in diuina essentia, tanquam in obiecto formali, & in medio cognito cognosci creaturae ut existentes, & vniuersim veritates contingentes, quae à Deo cognoscuntur per scientiam visionis, & mediam. Probatur: nam ut dicitur infra quaestione 43. Deus cognoscit omnes veritates contingentes in sua essentia, tanquam in adaequato obiecto formali, ac determinatiuo per modum virtutis, licet illas cognoscat etiam in se ipsis, tanquam in obiectis purè materialibus vltimo determinantibus ad cognoscendum per modum purae conditionis; ergo etiam beati, videndo diuinam essentiam, possunt per ipsam, tanquam per adaequatum obiectum formale, ac determinatiuum per modum virtutis, cognoscere veritates contingentes, cognoscendo illas etiam in se ipsis, tanquam in obiectis purè materialibus vltimo determinantibus ad cognoscendum per modum purae conditionis. Probatur consequentia. Nam ideo Deus veritates etiam contingentes cognoscit in sua essentia, tanquam in adaequato obiecto formali, quia diuina essentia, cum sit veritas continens adaequatè omnia alia vera, potest determinare intellectum diuinum ad cognoscenda omnia alia vera, posita hac conditione, quod sint vera: e. gr. potest determinare intellectum diuinum ad cognoscendum Petrum peccaturum, posita hac

conditione, quod Petrus sit peccaturus; sed ex eadem ratione diuina essentia est veritas potens determinare etiam intellectum creatum, ad cognoscenda omnia vera, posita hac conditione, quod sint vera; ergo &c.

3. Sed potest quari primò, quanam beati de facto videant in Verbo hoc est in essentia diuina? Porro vt benè aduertit Vasquez 1. parte disp. 50. cap. 1. num. 1. Illa, quae beati vident in diuina essentia, dicuntur videre in Verbo, non quia illa eodem pacto non videant in Patre, & Spiritu Sancto, sed quia cum Verbum procedat per intellectum, opera cognoscendi per appropriationem tribuuntur Verbo, sicut opera sanctificandi tribuuntur Spiritui Sancto, qui procedit per voluntatem.

4. Respondeo, quod beati primò vident in Verbo omnia mysteria fidei, iuxta illud Apostoli 2. ad Cor. 3. *Transformamur à claritate in claritatem*, hoc est, vt explicat Augustinus Epistola 112. à claritate fidei in gloriam contemplationis aeternae. Ratio est, quia proportionatum primum fidei est, vt beati videant in Verbo, quae obscurè crediderunt propter auctoritatem Dei reuelantis. Probabile etiam est beatos videre in Verbo totam vniuersi machinam, compositionem, & ordinem, & omnes species rerum, ex quibus mundus constat, vel quae in ipso fuerunt, aut futurae sunt pro qualibet differentia temporis. Ratio est, quia cum naturali appetitu desideremus hæc scire, congruum est, vt videantur per visionem beatam, quae satiare debet naturalem appetitum. Præterea quisque videbit in Verbo, quae ad ipsum spectant. Videri potest Suarius l. 2. de Deo c. 28.

5. Potest quari secundò, vtrum Beati præter ea, quae vident in Verbo, aliqua etiam cognoscant per speciales reuelationes?

6. Respondeo affirmatiuè cum sententia communi. Ratio est, quia vt dictum est qu. 38. num. 8. Angeli inferiores aliqua, quae ante nesciebant, discunt à superioribus, & Angeli supremi aliqua de nouo discunt à Deo; sed quae de nouo addiscunt non cognoscunt per visionem Dei; ergo quae de nouo discunt cognoscunt per distinctas reuelationes. Probatur minor: nam visio Dei, quae est ipsa beatitudo, debet esse permanens; ergo beati per visionem Dei eadem semper vident; ergo quae de nouo cognoscunt, non cognoscunt per visionem in Verbo, sed per cognitionem distinctam à visione in particularibus reuelationibus.

7. Ad argumentum in contrarium, distinguo maiorem: quod per se ipsum non est connexum, nec habet totam perfectionem, & virtutem talis connexionis, non potest esse obiectum formale adaequatum ad cognoscendam potius vnam veritatem, quam oppositam, concedo: & habet per se ipsum totam perfectionem, & virtutem talis connexionis, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Essentia diuina, licet per

per se ipsam non sit magis connexa cum peccato Petri, quam cum non peccato eiusdem, tamen habet totam perfectionem, & virtutem talis connexionis, ideoque potest esse adæquatum obiectum formale, & virtus determinatiua ad cognitionem, qua in diuina essentia cognoscatur Petrum peccatum, ita vt peccatum Petri, vel connexio cum peccato Petri sit determinatiuum per modum puræ conditionis. Ex opposita ratione, quia obiectum creatum non connexum cum aliqua veritate non habet totam perfectionem connexionis cum tali veritate, non potest esse obiectum adæquatum formale ad cognoscendam talem veritatem.

QVÆSTIO XL.

Proponitur Doctrina S. Thomæ de diuinis nominibus.

S. Th. tota quæst. 13.

1. **P**ostquam Sanctus Thomas quæstione 12. egit de visione, & cognitione, qua Deus à creaturis videtur in patria, & cognoscitur in via, quæstione 13. articulis 12. agit de nominibus, quibus Deus à nobis in via nominatur. Quia doctrina Sancti Thomæ, in his duodecim articulis clara est, breuiter illam proponam per varia quæstia.

2. Quæres igitur primò, vtum Deus sit à nobis nominabilis, & vtum aliquod nomen Deo conueniat?

3. Respondeo, quod Deus in hac vita potest nominari nominibus, non quidem significantibus Deum vt cognitum prout est in se, sed vt cognitum per creaturas, iuxta illud Apostoli ad Rom. 1. *Inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Probatur, & explicatur. Vt enim docet Aristoteles 1. Perih. cap. 2. Nomina sunt signa intellectuum, seu conceptuum, conceptus autem sunt similitudines rerum, ac proinde nomina significant res, vt cognitæ, & expressas per nostros conceptus; sed vt dictum est quæst. 23. in hac vita non possumus Deum cognoscere per essentiam, seu prout est in se, sed solum per creaturas; ergo possumus per varia nomina Deum significare, non quidem vt cognitum prout est in se, sed vt cognitum per creaturas, prout habet rationem principij, & prout continet perfectiones creaturarum modo quodam excellentiori, & seclusis imperfectionibus. Diuerso igitur modo hoc nomen *Deus* significat Deum, ac hoc nomen *homo* significat hominem. Nam hoc nomen *homo* significat hominem vt cognitum prout est in se. Vnusquisque enim, reflectens supra se ipsum cognoscit immediate suam essentiam, ac se esse animal rationale. At nomen *Deus* significat Deum, non quidem

vt cognitum prout est in se, sed vt cognitum per creaturas. Potest etiam Deus modo explicato vocari alijs nominibus, puta nomine omnipotentis iuxta illud Exodi 15. *Quasi vir pugnator, omnipotens nomen eius &c.*

4. Inferitur, in quo sensu Dionysius cap. 1. de Diuinis nominibus dicat, quod *neque nomen eius est, neque opinio*. Dicendum cum S. Thoma in responsione ad primum, quod Dionysius solum negat Deum habere nomen perfecte significans, quid Deus sit; siquidem Deus sicut non potest perfecte cognosci, prout est in se, sic non potest perfecte nominari, ideoque dicitur esse ineffabilis, & esse supra nomen, & supra cognitionem. At non negat, quod Deus sicut potest imperfecte cognosci prout elucet in creaturis, sic potest imperfecte nominari.

5. Quæritur secundò, vtum, & quo pacto Deus possit nominari, & significari tum nominibus concretis, qualia sunt *Deus*, *Sapiens*, *Bonus*, tum nominibus abstractis, qualia sunt *Deitas*, *Sapientia*, *Bonitas*?

6. Respondeo ex Sancto Thoma in resp. ad secundum, quod Deus debet nominari tum nominibus concretis, tum nominibus abstractis. Ratio est, quia nomina concreta sunt instituta ad significanda entia completa, & per se subsistentia; nomina abstracta sunt instituta ad significandas formas etiam simplices; e. g. nomen *homo* est impositum ad significandum hominem, qui est ens completum, & per se subsistens; nomen *Anima rationalis* est impositum ad significandam animam rationalem, quæ est forma simplex; sed Deus est ens summè completum, & summè simplex; ergo conuenienter nominatur, tum nominibus concretis, quibus dicitur esse Deus, esse Sapiens, Bonus, ad significandum, quod est ens summè completum, & per se subsistens; tum nominibus abstractis, quibus dicitur esse ipsa Deitas, ipsa sapientia, ipsa bonitas, ad significandum, quod est ens summè simplex.

7. Addit S. Thomas, quod tum nomina concreta, tum nomina abstracta ita Deum significant, vt quo ad modum significandi deficiant à modo, quo Deus est. Ratio est, quia nos primò cognoscimus, & nominamus entia materialia, & ex ijs affurgimus ad cognoscenda, & nominanda entia immaterialia, ideoque entia immaterialia cognoscimus, & nominamus ad modum materialium; sed in materialibus entia completa, & subsistentia non sunt simplicia, sed composita; e. gr. Homo est ens completum, sed compositum; formæ simplices non sunt completæ, ac per se non subsistunt, & non tam sunt, quam ijs aliud est; e. gr. albedo non tam est, quam ea subiectum album est; ergo per nomina concreta significamus entia completa, & per se subsistentia, sed ad modum compositorum; per nomina abstracta significamus formas simplices, sed ad modum non per se subsistentium; ergo dum Deum nominamus per nomina concreta, pu-

ta per nomen Dei &c. significamus quidem Deum ut ens completum, sed ut cognitum, ad modum compositi: cum nominamus Deum per nomina abstracta, puta per nomen summæ Sapientiæ, summæ Bonitatis, significamus quidem Deum ut formam simplicem, sed ad modum non per se subsistentis; ergo tum cum significamus Deum per nomina concreta, tum cum significamus Deum per nomina abstracta, modus significandi deficit à modo essendi diuino.

8. Quæritur tertio, utrum, & quo pacto de Deo dicantur tum nomina, quæ significant substantiam cum qualitate, tum verba, & participia, quæ significant cum tempore, tum pronomina, quæ significant cum demonstratione, vel cum relatione ad hæc, cum Deus neque sit capax qualitatis, neque temporis, neque possit à nobis demonstrari.

9. Respondeo ex S. Thoma in responsione ad tertium, quod nomina dicuntur significare substantiam cum qualitate, in quantum significant suppositum cum natura, vel forma determinata, in qua subsistit: e.g. hoc nomen *homo*, quia significat suppositum subsistens in natura humana, dicitur significare substantiam cum qualitate: interroganti enim *qualis substantia est?* respondetur *est homo*: sapiens etiam dicitur significare substantiam cum qualitate, quia significat suppositum cum forma sapientiæ: ideo qualitas hoc loco sumitur prout abstrahit à qualitate substantiali, vel accidentali; sed Deus est suppositum subsistens in natura diuina, & in attributis, tanquam in formis determinatis, puta in sapientia, æternitate &c.; ergo de Deo dici possunt nomina, puta nomen Deus, nomen sapientis &c. licet ex modo significandi deficiant à modo essendi diuino, ut explicatum est num. 2. Verba, & participia significant cum tempore præsentis, præteriti, vel futuro; sed Deus existit per æternitatem, quæ includit omnia tempora: ergo possumus Deum significare per Verba, & participia, licet modus significandi deficiat à modo essendi diuinæ æternitatis: nam æternitatem semper stantem significamus ad modum temporis fluentis. Possumus igitur de Deo dicere, quod fuit, est, & erit, ad significandum, quod per suam æternitatem simplicem, & semper stantem coexistit tempori composito, & semper fluenti. Pronomina demonstratiua non solum significant id, quod demonstratur sensu, sed etiam id, quod demonstratur intellectu; sed Deus dum intelligitur, demonstratur intellectu: ergo possumus Deum significare pronomine demonstratiuis, dicendo *Hic Deus &c.* & possumus Deo applicare etiam relatiua, puta *qui* referendo ad nomen, vel pronomen, quo Deus sit ante nominatus.

10. Quæritur 4. utrum nomina, quæ dicuntur de Deo negatiue, vel relatiue, significant diuinam substantiam, & utrum de Deo dicantur substantialiter?

11. Respondeo negatiue cum S. Thoma

art. 2. Ratio est, quia nomina negatiua, puta nomen increati non significant, quid Deus sit, sed quid Deus non sit, nimirum quod Deus non est creatus: nomina relatiua, puta nomen creatoris significant, quod Deus habet relationem ad creaturas, vel potius, quod creatura habet relationem dependentiæ à Deo: sed diuina substantia non consistit in negatione, neque in relatione existente in creatura; ergo nomina, quæ dicuntur de Deo negatiue, vel relatiue ad creaturas, non significant diuinam substantiam, ac proinde non dicuntur de Deo substantialiter.

12. Quæritur 5. utrum nomina, quæ absolute, & affirmatiue de Deo dicuntur, puta nomen boni, nomen sapientis &c. significant diuinam substantiam, ac de Deo dicantur substantialiter?

13. Respondeo Rabbi Moysen, & quosdam alios docuisse, quod etiam hæc nomina, licet affirmatiue dicantur de Deo, tamen inuenta sunt potius ad aliquid à Deo remouendum, quam ad aliquid ponendum in Deo, ideoque asserunt, quod cum dicimus Deum esse viuentem, significamus Deum non ita se habere, sicut res inanimata: cum dicimus Deum esse sapientem, significamus Deum non ita se habere, sicut res insensata. Alij dixerunt hæc nomina significare, quod Deus habeat ad creaturas habitudinem causæ, puta, quod cum dicimus Deum esse bonum, significamus Deum esse causam bonitatis in creaturis; cum dicimus Deum esse viuentem, significamus Deum esse causam vitæ in creaturis.

14. Reijcitur uterque modus dicendi ex tribus. Primo enim iuxta illos non posset assignari ratio, cur aliqua nomina affirmantur de Deo, alia non, puta cur Deus dicatur esse sapiens, viuens, bonus, & non dicatur esse corpus. Per ipsos enim cum dicitur Deus esse viuens, significatur, quod Deus non se habet sicut inanimata, & est causa vitæ in creaturis; sed etiam cum dicitur Deus esse corpus, poterit significari, quod Deus non est ens in potentia, sicut materia prima, & est causa corporum: ergo. Secundo sequitur, quod sicut sanum primum dicitur de animali, quod habet sanitatem in se, posterius dicitur de medicina, in quantum est causa sanitatis, sic nomina viuentis, sapientis &c. primum dicuntur de creaturis, quæ habent vitam, & sapientiam in se, posterius dicuntur de Deo, ad significandum, quod Deus est causa vitæ, & sapientiæ in creaturis. Tertio reijcitur: nam loquentes, dum dicunt Deum esse viuentem, sapientem &c. non intendunt significare idem, ac cum dicunt Deum esse causam vitæ, & sapientiæ, ac non se habere sicut entia inanimata, & insensata.

15. Dicendum igitur, quod hæc, & alia nomina, quæ dicuntur de Deo absolute, & affirmatiue, significant diuinam substantiam, ac dicuntur de Deo substantialiter, sed ita, ut

ex modo significandi deficient à modo, quo res significata est in Deo: Probatur, & explicatur: nam diuinas perfectiones significamus vt cognitæ per creaturas: sed diuine perfectiones sapientiæ, bonitatis &c. cognoscuntur per creaturas deficienter, & imperfectè: ergo significamus perfectiones diuinas deficienter, & imperfectè; sed in Deo existunt perfectè, ac diuerso modo, ac existant in creaturis, & per creaturas cognoscuntur à nobis: ex.gr. sapientia in nobis existit modo quodam limitato, & finito, in Deo existit modo quodam illimitato, & altiori; ergo &c. Cum ergo dicimus *Deus est viuens*, non significamus, quod Deus est causa vitæ, & non se habet sicut inanimata, sed significamus, quod id, quod in creaturis dicimus vitam, in Deo præexistit modo quodam altiori &c.

16. Inferitur primo, quod Deus non est bonus, inquantum causat bonitatem, sed potius quia est bonus, ideo causat bonitatem, iuxta illud Augustini lib. 1. de Doctrina Christiana, cap. 32. *Inquantum bonus est, sumus.*

17. Inferitur secundo, in quo sensu Damascenus lib. 1. de fide, cap. 32. dicat. *Oportet singulum eorum, quæ de Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare, sed quid non est ostendere, vel habitudinem quandam, aut aliquid eorum, quæ naturam assequuntur, aut operationem.* Dicendum cum Sancto Thoma art. 1. in responsione ad primum, quod Damascenus dicit nomina non significare *quid est Deus*, quia non significant perfectè diuinam substantiam, sed non negat, quod significant illam imperfectè, sicut imperfectè cognoscitur per creaturas.

18. Inferitur tertio, in quo sensu Dionysius cap. 1. de diuinis nominibus dicat: *Omnium Sanctorum Theologorum hymnum inuenies ad beatos Hierarchie processus manifestare, & laudatue Dei nominationes diuidentem.* Dicendum cum S. Thoma in responsione ad 2. quod Dionysius dicit quidè omnia nomina diuina deriuari à processibus creaturarum ad extra, sed non dicit imposita esse ad significandos processus creaturarum ad extra, cum multa sint imposita ad significandas illas diuinas perfectiones, à quibus procedunt perfectiones creaturarum. Explicatur. Sæpè aliud est id, à quo nomen deriuatur aliud est id, ad quod significandum nomen est impositum: ex.gr. nomen lapidis deriuatur ex eo, quod lædat pedem, sed non est impositum ad significandam læsionem pedis, sed ad significandam substantiam lapidis. Proportionaliter nomen sapientis deriuatur à sapientia creata, quæ procedit à Deo, sed cum dicitur de Deo, non significatur, quod Deus est causa sapientiæ creatæ, sed significatur, quod sapientia præexistit in Deo modo quodam altiori, & eminentiori, quam existat in creaturis.

18. Quæritur sextò, vtrum aliqua nomina propriè dicantur de Deo?

19. Respondeo cum S. Thoma art. 3. quod aliqua nomina, puta nomen viuents, sapien-

tis, boni &c. quoad rem significatam propriè competunt Deo, quoad modum significandi non propriè competunt Deo. Probatur, & explicatur. Nam perfectiones sapientiæ, vitæ, bonitatis &c. sunt in Deo propriè, ac modo perfectiori, & altiori, quam in creaturis, ac prius sunt in Deo, quam in creaturis; ergo sapientia, vita, bonitas &c. quoad res significatas propriè competunt Deo: at tales perfectiones cognoscimus, & significamus imperfectè, ac modo quodam proportionato modo illi, quo existunt in creaturis, per quas tales perfectiones cognoscimus; ergo modus cognoscendi tales perfectiones est proprius creaturarum, ac deficiens à modo, quo Deus deberet cognosci, & significari, & quo de facto à beatis cognoscitur per suam essentiam. Ideo Ambrosius lib. 2. de fide ad Gratianum initio Prologi, docet aliqua nomina de Deo dici propriè, aliqua metaphoricè, dicens: *sunt quedam nomina, quæ euidenter proprietatem diuinitatis ostendunt, & quedam, quæ perspicuam diuine maiestatis exprimunt veritatem; alia verò sunt, quæ translatiue per similitudinem de Deo dicuntur.*

20. Quæres 7. quare cum omnia nomina, quæ dicuntur de Deo, deriuantur à creaturis, quedam dicantur metaphoricè, quedam propriè.

21. Respondeo ex S. Thoma in resp. ad primum, quod quedam nomina, quæ ita deriuantur à perfectionibus creaturarum, vt sint imposita ad significandum ipsum etiam modum imperfectum, quo tales perfectiones existunt in creaturis, solum metaphoricè tribuuntur Deo: illa verò, quæ licet deriuantur à perfectionibus creaturarum, sunt imposita, ad significandas solum tales perfectiones, abstrahendo à modo imperfecto, quo in creaturis existunt, & ab imperfectionibus, quibus sunt mixta, propriè tribuuntur Deo: ex.gr. Deus solum metaphoricè dicitur lapis, leo, ignis consumens, quia ista nomina sunt imposita ad significandas perfectiones lapidis, leonis, ignis, prout contractas ad imperfectionem, & materialitatem ignis &c. At Deus propriè dicitur sapiens, bonus, viuens, quia talia nomina sunt imposita ad significandam sapientiam, vitam, bonitatem &c. secundum se, abstrahendo ab imperfectionibus, quibus in creaturis sunt admixta. Proportionaliter nomina, quæ propriè dicuntur de Deo, ex parte rei significatæ abstrahunt à tempore, & ab alijs imperfectionibus corporum, licet non abstrahant ex parte modi significandi, vt docet S. Thomas in resp. ad tertium.

22. Quæritur 8. in quo sensu Dionysius cap. 2. de celesti Hierarchia dicat, nomina boni, sapientis &c. verius à Deo remoueri, ac de Deo negari, quam de Deo prædicari, & affirmari?

23. Respondeo ex S. Thoma ad secundum, quod Dionysius non negat Deum verè, & propriè esse sapientem, bonum &c. sed solum asserit, quod quia Deus est sapiens excellentio-

ri modo, quam à nobis cognoscatur, ut minus imperfectè Deum cognoscamus, ac non incimus, debemus hoc exprimere, dicendo, Deus est quidem sapiens, sed non eo modo, quo cognoscitur à me, sed modo quodam infinitè altiori, & excellentiori, quam à me possit exprimi. Ideo ibidem dicit, quod Deus est suprà omnem substantiam, & vitam, quia excedit modum, quo nos cognoscimus, & nominamus substantiam, & vitam.

24. Queritur 9. vtrum omnia nomina Dei sint synonyma?

25. Respondeo negatiuè cum S. Thoma art. 4. Ratio est, quia ad hoc, ut plura nomina sint synonyma, non sufficit, ut significant eandem rem, sed debent illam significare sub eadem ratione, hoc est sub conceptu omnino simili, eo pacto, quo *gladius, & ensis* sunt nomina synonyma, quia significant eandem rem, sub eodem conceptu: sed plura nomina, quæ Deo tribuuntur, licet significant eandem rem, tamen significant illam sub diuersis rationibus, & sub dissimilibus conceptibus; ergo &c. Probatur minor: nam perfectiones diuinas cognoscimus ex perfectionibus creaturarum, ideoque formamus de ipsis conceptus per rationes dissimiles, prout sunt dissimiles perfectiones creaturarum, ex quibus illas cognoscimus: ex. gr. licet diuina sapientia, & diuina bonitas, ac diuina essentia in Deo sint omnino idem, tamen quia essentia, bonitas, & sapientia in creatis distinguuntur, conceptus, quem formamus de diuina essentia per essentiam creatam, est dissimilis conceptui, quem formamus de diuina bonitate per bonitatem creatam, & conceptui, quem formamus de diuina sapientia per sapientiam creatam: ergo licet nomen entis, sapientis, & boni, in quantum de Deo dicuntur, significant eandem rem, tamen illam significant sub diuersis rationibus, & conceptibus, ac proinde non sunt synonyma. Multo minus sunt synonyma nomina, quæ significant de Deo negationes rerum diuersarum, & diuersas relationes. Quia verò Deus per singulos conceptus, & rationes significatur imperfectè, & per singula nomina significatur imperfectè, non est inutile, quod exprimatur per plures conceptus, & per plura nomina, quia minus imperfectè concipitur, & significatur pluribus conceptibus, & nominibus, quam vno tantum, ut docet S. Thomas in resp. ad 2. & sicut Deus multipliciter representatur per plures creaturas, sic intellectus per species plurium creaturarum multipliciter Deum cognoscit. Ideo Hierem. 32. Deus significatur pluribus nominibus, dum dicitur: *Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi.*

26. Queritur 10. vtrum ea, quæ dicuntur de Deo, & creaturis, dicantur de ipsis vniuocè?

27. Respondeo cum S. Thoma art. 5. repugnare, ut aliquid prædicetur vniuocè de Deo, & creaturis. Ratio est, quia ut aliquod no-

men prædicetur vniuocè de pluribus, debet de illis prædicari secundum eandem rationem, seu conceptum, & significationem nominis; sed nomina, quæ prædicantur de Deo, & creaturis, non prædicantur secundum eundem conceptum, & significationem nominis: ergo &c. Probatur minor: nam cum nomen sapiens dicitur de creatura, significatur, quod creatura est sapiens sapientia, quæ est sapientia tantum, & non est quodlibet esse, & quælibet perfectio, ac proinde quod est sapiens sapientia, quæ non excedit significationem nominis, sed quodammodo comprehenditur significatione nominis. Ac cum Deus dicitur sapiens, significatur, quod Deus est sapiens sapientia, quæ non est tantum sapientia, sed est essentia, bonitas, & est omne ens, & omnis perfectio, ac proinde excedit significationem nominis; ergo nomina de Deo, & creaturis prædicantur secundum diuersam rationem, & significationem, ac proinde non vniuocè. Cuius ratio est, quia perfectiones, quæ in creaturis sunt diuise, & limitatæ, in Deo sunt illimitatæ, & unitæ; ac proinde cum prædicantur de creaturis, prædicantur ut limitatæ, cum de Deo, prædicantur ut illimitatæ.

28. Queritur 11. vtrum nomina, quæ dicuntur de Deo, & creaturis, dicantur purè æquiuocè?

29. Respondeo negatiuè. Ratio est, quia si nomina, quæ dicuntur de Deo, & creaturis, dicerentur purè æquiuocè, nihil de Deo possemus ex creaturis cognoscere: ex. gr. ex eo, quod sapientia detur in creaturis, non possemus cognoscere, quod sapientia detur in Deo tanquam in causa, sic arguendo: repugnat, quod aliqua perfectio sit in effectu, quæ non præexistat in causa; sed perfectio sapientia datur in creaturis; ergo datur in Deo. Cum enim nomen sapientia omnino æquiuocè diceretur de Deo, & de creatura, dum ex eo, quod sapientia detur in creatura, argueretur, quod detur in Deo, committeretur fallacia æquiuocationis; sed quod ex creaturis cognosci non possint multæ perfectiones diuinæ est tum contra Aristotelem, qui 8. Physicorum, & 12. Metaph. ex creaturis multa demonstrat de Deo; tum contra Apostolum, qui ad Rom. 1. docet, quod inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur: ergo &c.

30. Queritur 12. vtrum nomina, quæ dicuntur de Deo, & de creaturis, dicantur analogicè, seu secundum proportionem?

31. Respondeo affirmatiuè. Ratio est, quia eo ipso, quod aliquod nomen dicitur de duobus, non vniuocè, nec omnino æquiuocè, dicitur analogicè; sed nomina, quæ dicuntur de creaturis, ac de Deo, non dicuntur vniuocè, nec omnino æquiuocè; ergo dicuntur analogicè. Iam verò nomina, quæ dicuntur analogicè, seu proportionaliter, vel significant diuersam proportionem duorum, aut plurium ad vnum, eo pacto, quo sanum, in quantum dicitur de medicina, & de vrina, significat di-

uersam

uersam proportionem ad eandem sanitatem animalis: nam cum medicina dicitur sana, significatur, quod medicina est causa sanitatis in animali: dum vrina dicitur sana, significatur, quod vrina est signum sanitatis in animali, vel significant proportionem vnus ad alterum, eo pacto, quo sanum dum dicitur de medicina, & animali, significat, quod medicina est causa sanitatis in animali. Nomina igitur, quæ dicuntur de Deo, & creaturis, significant proportionem, & ordinem Dei ad creaturas, ac significant, quod perfectiones, quæ sunt in creatura, præexistunt in Deo, sicut effectus in causa modo quodam excellentiori, & altiori. Ex gr. cum dico, quod creatura est sapiens, & Deus est sapiens, significo, quod creatura est sapiens, & quod Deus cum sit causa sapientiæ creatæ, est sapiens modo quodam excellentiori, & altiori. Porro quæ hoc pacto dicuntur, nec dicuntur vniuocè, nec omnino æquiuocè. Non dicuntur vniuocè, quia non dicuntur secundum eandem omnino rationem, & definitionem; nec dicuntur omnino æquiuocè, quia non dicuntur secundum rationem, & definitionem omnino diuersam, sed dicuntur modo medio, hoc est secundum rationem proportionaliter eandem, & proportionaliter diuersam, vel quia significant diuersam proportionem duorum ad vnum, eo pacto, quo sanum dum dicitur de medicina, & vrina, significat diuersam proportionem causæ, & signi ad animal sanum; vel quia significant proportionem vnus ad aliud, vt explicatum est.

32. Potest opponi primo: prædicatio æquiuoca reducitur ad vniuocam, ex gr. prædicatio æquiuoca, qua nomen canis prædicatur de latrabilibus, & de marino, reducitur ad prædicationem vniuocam, qua idem nomen canis prædicatur de pluribus canibus latrabilibus: alioquin si nomen canis prædicaretur æquiuocè etiam de pluribus canibus latrabilibus, procederetur in infinitum in æquiuocationibus: ergo etiam causæ æquiuocæ reducuntur ad vniuocas; sed omnes causæ reducuntur ad Deum, tanquam ad primam causam: ergo Deus est causa vniuoca effectuum; sed nomina prædicantur vniuocè de effectibus, & de causa vniuoca: ergo nomina prædicantur vniuocè de Deo, tanquam de causa, & de creaturis, tanquam de effectibus.

33. Respondeo ex S. Thoma in resp. ad primum, transeat antecedens, & nego consequentiam. Licet prædicationes æquiuocæ reducuntur ad vniuocas, tanquam ad priores, tamen causæ vniuocæ reducuntur ad æquiuocas, tanquam ad priores. Ratio est, quia causa vniuoca non potest esse causa totius speciei, vel generis, sed solum aliquorum indiuiduorum: ex gr. homo potest quidem causare aliquos homines, sed non potest causare totam speciem hominum, alioquin causaret etiam se ipsum; ergo causa totius speciei, vel generis debet esse non vniuoca, sed æquiuoca, eo pacto,

quo Sol est causa æquiuoca omnium animalium; ergo etiam prima causa omnium causarum debet esse æquiuoca, & incausata. Non tamen debet esse omnino æquiuoca, alioquin non assimilaret effectum sibi: ergo prima causa debet esse partim similis, partim dissimilis suis effectibus, ita vt contineat perfectiones effectuum modo altiori, & cum infinito excessu, ac proinde prima causa potest dici analogica, ac nomina, quæ dicuntur de creaturis, ac de Deo dicuntur analogicè. Sicut igitur omnia nomina vniuoca reducuntur ad vnum nomen primum entis, quod non est vniuocum, neque æquiuocum, sed analogum; sic omnes causæ vniuocæ reducuntur ad vnā primam causam, non vniuocam, neque omnino æquiuocam, sed analogicam. Deus porro dicitur Genes. i. dicens, *Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram*, fecit hominem ad suam similitudinem, sed imperfectam, & infinite deficientem, ac proinde similem sibi, non vniuocè, sed solum analogicè, vt docet S. Thomas in responsione ad secundum. Possumus addere ex doctrina eiusdem S. Thomæ in responsione ad tertium, quod sicut causa vniuoca, & homogenea reducitur ad primam causam analogam, & heterogeneam, hoc est alterius rationis, & generis, sic mensura homogenea, reducitur ad primam mensuram heterogeneam, ac proinde Deus est prima mensura creaturarum, non quidem homogenea, sed heterogenea. Aristoteles autem 10. Metaph. t. 4. dicens, quod mensura est homogenea mensuratis, loquitur de mensura non prima.

34. Queritur 13. vtrum nomina, quæ dicuntur de Deo metaphoricè, prius dicantur de creaturis, quam de Deo?

35. Respondeo affirmatiuè cum S. Thoma art. 6. ex gr. nomina *Leo*, *lapis*, *ignis* &c. prius dicuntur de creaturis, quam de Deo, ideoque Dionysius cap. 1. de diuinis nominibus de talibus nominibus loquens dicit, quod Deum ex creaturis nominamus. Ratio est, quia nomina, quæ dicuntur analogicè de pluribus per respectum ad vnum, primo dicuntur de illo, & ita dicuntur de alijs, vt in eorum significatione includatur significatio nominis, in quantum dicitur de illo primo: ex gr. quia sanum dicitur de medicina, & vrina per respectum ad animal sanum, prius dicitur de animali sano, & sic dicitur de alijs, vt significatio, ac definitio sani, in quantum dicitur de animali, includatur in significatione, ac definitione sani, in quantum dicitur de medicina, & vrina. Si enim queratur, quid sit medicinam esse sanam, responderetur, medicinam esse sanam est habere virtutem efficiendi, vt animal sit sanum; si queratur, quid sit vrinam esse sanam, debet responderi, est habere virtutem indicandi animal esse sanum, ac proinde qui non prius intelligit, quid sit animal esse sanum, non potest intelligere, quid sit medicinam, vel vrinam esse sanam; sed nomina, quæ dicuntur metaphoricè de Deo, significant similitudinem,

quamdam Dei cum creaturis; ergo sicut nomen ridentis prius dicitur de homine, quam de prato, quia cum dicimus *pratum ridet*, nihil aliud significamus, quam quod pratum, dum floret, in decore ita se habet, ut homo cum ridet; sic nomina leonis, lapidis &c. prius dicuntur de creaturis, quam de Deo, quia cum Deum vocamus leonem, nihil aliud significamus, quam quod Deus in suis operibus fortiter operandis similiter se habet, ac leo in suis, ac proinde significatio nominis leonis, in quantum dicitur de Deo, includit significationem eiusdem nominis, in quantum propriè dicitur de leone.

36. Quæritur 14. vtrum etiam nomina, quæ dicuntur propriè de Deo, prius dicantur de creaturis, quam de Deo?

37. Respondeo, quod si dicerentur de Deo solum causaliter, ut opinati sunt aliqui, quos reiecit num. 11. prius dicerentur de creaturis, quam de Deo, proportionaliter ac sanum, quia solum causaliter dicitur de medicina, ac significat, quod medicina causat sanitatem in animali, prius dicitur de animali, quam de medicina. Sed quia dictum est, quod non dicuntur solum causaliter, & quod cum dicitur, *Deus est sapiens, bonus &c.* significatur, quod Deus est sapiens, & bonus modo quodam excellentiori, & altiori; ideo dicendum, quod talia nomina ex parte rei significatæ prius dicuntur de Deo, quam de creaturis, quia significant perfectiones sapientiæ, bonitatis &c. quæ prius existunt in Deo, quam in creaturis: ideoque Apostolus ad Ephes. 3. dicit, *Flecto genua ad Patrem Domini nostri Iesu, ex quo omnis Paternitas in Cælo, & in Terra nominatur.* At ex parte impositionis nominis prius dicuntur de creaturis, quam de Deo, quia cum prius cognoscamus creaturas, quam Deum, prius nomina imponimus creaturis, quam Deo.

38. Quæritur 15. vtrum relationes sint res naturæ, vel rationis tantum?

39. Respondeo cum S. Thoma art. 7. aliquos docuisse relationes non esse res naturæ, sed rationis tantum, ita ut entia non habeant à parte rei ullum ordinem naturalem inter se, sed solum ordinem ab intellectu, à cuius actu denominantur extrinsecè ordinatæ. Sed hoc apparet euidenter falsum, siquidem multæ res habent ad inuicem quemdam ordinem naturalem.

40. Quæritur 16. vtrum aliquæ relationes sint rationis tantum ex parte vtriusque extremi?

41. Respondeo affirmatiuè. Ratio est, quia aliquando concipimus relationem inter duo extrema, quæ distinguuntur solum ratione nostra; ex. gr. cum dicimus duo esse idem, apprehendimus inter illa relationem identitatis; sed tunc illa extrema sunt duo solum ratione nostra, siquidem cum idem bis sumimus, vnum statuimus ut duo; ergo relatio, quam inter illa duo concipimus, datur solum ratione nostra ex parte vtriusque extremi. Ex

proportionali ratione cum dicimus genus, & speciem comparari ad inuicem, sicut superius, & inferius, relatio superioris, & inferioris ex parte vtriusque extremi datur solum ratione nostra, siquidem genus, & species solum ratione nostra inuicem distinguuntur. Cum dicimus ens esse dissimile non enti, relatio dissimilitudinis ex parte vtriusque extremi est solum rationis, cum ens, & non ens nullum habeant naturalem ordinem ad inuicem.

42. Quæritur 17. vtrum aliquæ relationes ex parte vtriusque extremi sint res naturæ, ita ut vtrumque extremum naturali ordine referatur ad aliud extremum?

43. Respondeo affirmatiuè. Nam relationes fundatæ in quantitate sunt res naturæ ex parte vtriusque extremi. Cum enim alterum extremum est maius, alterum est minus, extremum maius à parte rei est maius, extremum minus à parte rei est minus; idemque dic de duplo, & dimidio &c. Relationes etiam fundatæ in actione, & passione sunt res naturæ ex parte vtriusque extremi. Nam pater à parte rei est pater, quia filium generauit; filius à parte rei est filius, quia genitus est. Mobile etiam, & motuum habent naturalem ordinem ad inuicem.

44. Quæritur 18. vtrum aliquæ relationes ex parte vnius extremi sint res naturæ, ex parte alterius sint res rationis tantum?

45. Respondeo affirmatiuè. Nam quædam ita sint diuersi ordinis, ut vnum naturaliter referatur ad aliud, quod non naturaliter refertur ad illud. Ex. gr. cognitio naturaliter refertur ad obiectum cognitum, & naturaliter est cognitio obiecti cogniti. At in obiecto, puta in albedine, nihil est, per quod habeat denominationem cogniti, sed denominatur extrinsecè à cognitione cognoscentis. Ratio est, quia denominatio cogniti debet haberi ab aliquo, quod sit de genere cognitionis; sed in albedine nihil est de genere cognitionis; ergo nihil est in albedine, per quod denominetur cognita, ac proinde in albedine non datur à parte rei relatio cogniti, sed in sola cognitione datur relatio cognoscentis albedinem. Relatio autem cogniti in albedine datur solum per rationem nostram. Ideò Aristoteles 5. Metaph. t. 20. dicit, quod scientia, ac scibile, sensus, & sensibile non habent mutuam relationem, sed sensibile dicitur à relatione, quæ est in sentiente. Similiter in animali quidem datur dextrum ex natura rei, quia pars dextra ex natura rei differt à sinistra: in columna autem dextrum non datur ex natura rei, sed columna dicitur dextra, vel sinistra solum ratione nostra, in quantum ponitur ad dextram, vel sinistram.

46. Quæritur 19. Vtrum Deus in tempore acquirat, ac de nouo habeat relationem realem ad creaturas?

47. Respondeo negatiuè. Ratio est, quia, cum Deus sit extra ordinem rerum creaturarum, & mutabilium non potest ex tempore acquiri.

acquirere ullam realem relationem ad creaturam.

48. Quæritur 20. vtrum aliqua nomina significantia relationem Dei ad creaturas, possint de Deo dici temporaliter, ita vt dicantur de nouo, cum ante non dicerentur.

49. Respondeo affirmatiuè. Ratio est, quia quædam nomina relatiua significant relationem rationis ex parte Dei, relationem realem ex parte creaturæ; ergo non repugnat, quod Deus de nouo acquirat aliquam denominationem per mutationem factam non in Deo, sed in creatura: ex. g. quod Deus dicatur creator per hoc, quod creatura per creationem acquisierit de nouo relationem dependentiæ à Deo.

50. Quæritur 21. vtrum non solum nomina, quæ significant directè relationem temporalem, sed etiam quæ significant directè diuinam substantiam æternam, indirectè autem relationem temporalem, possint dici de Deo temporaliter?

51. Respondeo affirmatiuè cum Sancto Thoma in resp. ad primum. Probatur, & explicatur. Nam quædam nomina relatiua sunt imposita directè ad significandas habitudines relatiuas temporales, ac indirectè solum significant perfectiones substantiales præsuppositas à talibus relationibus: e.g. Dominus, & Seruus, Pater, & Filius directè significant relationes dominij, & seruitutis, paternitatis, & filiationis; & hæc dicuntur relatiua secundum esse. Alia nomina sunt imposita ad significandas res, ad quas consequuntur habitudines, & indirectè significant habitudines consequentes: e.g. caput directè significat substantiam capitis, indirectè significat habitudinem relatiuam capitis ad id, cuius est caput, hoc est ad capitatum: nomen capitati directè significat substantiam, quæ habet caput, indirectè significat habitudinem capitati ad suum caput; & hæc vocantur relatiua secundum dici. In casu nostro nomen domini, in quantum dicitur de Deo, directè significat relationem dominij, per quam creaturæ Deo subiiciuntur, indirectè significat potestatem Dei in creaturas, quæ potestas identificatur cum diuina substantia, & essentia, ideoque est ipsa diuina substantia. Ambrosius autem dum lib. 1. de fide, cap. 1. dicit, quod nomen *Dominus* est nomen potestatis, dicit hoc, quia nomen domini significat indirectè diuinam potestatem, ac substantiam. At nomen Creatoris, & Saluatoris significat directè diuinam actionem vitalem, quæ est ipsa diuina essentia, indirectè autem habitudinem temporalem, per quam res creatæ, & saluatæ dependent ab actione diuina. Vtraque nomina in quantum significant diuinam essentiam, & substantiam æternam, non possunt de Deo dici temporaliter: at in quantum significant relationes temporales de nouo resultantes, possunt dici temporaliter. E.g. potest dici, quod cum in creatione resultauit de nouo in creatura relatio subiectionis,

& seruitutis ad Deum, Deus incepit esse de nouo dominus creaturarum; cum de nouo creatura accepit esse, & salutem dependenter ab actione, qua Deus creaturam creauit, & saluauit, Deus de nouo cepit esse creator, & saluator creaturæ.

52. Quæritur 22. vtrum, & in quo sensu Deus dicatur factus fuisse nobis Saluator, & Redemptor &c. iuxta illud Psalmi 89. *Deus refugium factus es nobis*?

53. Respondeo ex responsione ad 2. quod Deus dicitur fieri Saluator, Redemptor &c. non quia aliqua relatio, quæ verè est in Deo, sit facta, sed quia facta est aliqua relatio, quæ cum verè sit in creatura, ratione nostra concipitur vt existens in Deo.

54. Quæritur 23. quare nomina Creatoris & Saluatoris &c. quæ significant relationem ad creaturas, dicantur de Deo non ab æterno, sed temporaliter: siquidem Deus non dicitur fuisse Creator, & Redemptor ab æterno, sed solum in tempore: nomina autem scientis, diligentis, prædestinantis, licet etiam ipsa importent relationem ad creaturas, dicantur de Deo ab æterno: siquidem Deus dicitur ab æterno sciuisse, dilexisse, prædestinasse.

55. Respondeo ex S. Thoma in responsione ad 3. rationem esse, quia respectus sequentes ex operationibus immanentibus intelligendi, & volendi, quæ sunt æternæ, sunt æterni; respectus autem sequentes ex operationibus ad extra sunt solum temporales, ac tunc solum incipiunt, cum ponuntur effectus; ergo non est mirum, quod Deus dicatur ab æterno sciuisse, quæ facturus erat in tempore, ab æterno nos dilexisse, & prædestinasse: at non dicatur ab æterno, sed initio temporis creasse mundum, & in tempore nos saluasse, & redemisse.

56. Quæritur 24. vtrum Deus denominetur dominus à relatione seruitutis, quæ est realiter in creatura, an à relatione dominij, quæ est in Deo solum secundum rationem.

57. Respondeo ex S. Thoma ad 4. quod Deus in tempore denominatur dominus à relatione seruitutis, quæ est realiter in creatura, sed ita, vt ratione nostra opposita dominij relatio intelligatur simul esse in Deo. Nec est inconueniens, quod Deus dicatur relatiuè ad creaturas, non quia ipse realiter ad creaturas referatur, sed quia creatura realiter ad Deum refertur, eo pacto, quo Aristoteles 5. Metaph. 1. 20. docet scibile dici relatiuè ad scientiam, quia scientia realiter refertur ad scibile, licet scibile referatur ad scientiam, non realiter, sed solum ratione nostra.

58. Sed opponi potest primo: sicut paries denominatur albus ab albedine, sic Deus denominatur dominus à relatione dominij: ergo si relatio dominij non est in Deo secundum rem, sed solum secundum rationem, Deus non est creaturarum dominus secundum rem, sed secundum rationem tantum.

59. Respondeo ex S. Thoma ad 5. nego con-

consequentiam. Deus denominatur dominus à relatione dominij, quæ licet in Deo sit solum secundum rationem, tamen in creatura est secundum rem; ergo sicut creatura est realiter subiecta Deo, sic Deus realiter est dominus creaturæ, licet relatio dominij non sit realiter in Deo, sed in creatura. Confirmatur, & explicatur: nam licet obiectum sit scitum scientia, quæ realiter non est in obiecto, sed in sciente, tamen obiectum verè, & realiter est scitum: ergo à pari.

60. Opponi potest secundo: ex relatiuis, quæ non sunt simul natura, vnum potest esse, altero non existente, eo pacto, quo quia scientia, & scibile non sunt simul natura, scibile potest esse priusquam sit scientia, vt dicitur in Prædicamentis cap. de relatiuis; sed creator, & creatura, dominus, & seruus non sunt simul natura; ergo Deus potest esse dominus, & creator ab æterno, licet seruus, & creatura, non sint ab æterno, sed in tempore.

61. Respondeo, nego minorem, & dico, quod creator secundum denominationem, creatoris est simul natura cum creatura, & dominus secundum denominationem domini est simul natura cum seruo. Ratio est, quia illa relatiua sunt simul natura, quorū vtrumque in suo conceptu includit, vel connotat existentiam alterius; cum autem vnum tantum includit, vel connotat existentiam alterius, tunc non sunt simul natura. Scibile igitur non est simul natura cum scientia, quia cum dicitur aliquid esse scibile, non affirmatur, quod sit scientia, sed quod possit esse. At scitum est simul natura cum scientia, quia cum affirmatur, quod aliquid sit scitum, affirmatur, quod existit eius scientia: sed cum affirmatur, quod Deus est dominus, affirmatur, quod habet seruū: similiter dum dicitur, quod Deus est creator, affirmatur, quod habet creaturam; ergo Deus non potuit esse dominus, vel creator ab æterno, cum non habebat seruū, & creaturam.

62. Quæritur 25. vnde dicatur nomen Deus, Græcè Θεός?

63. Respondeo cum S. Thoma, art. 8. quod vt docet Damascenus lib. 1. de Fide cap. 12. Θεός Græcè dicitur, vel à Thein, idest curare, ac disponere vniuersa, vel ab Aithein, idest ardere (Deus enim est ignis omnem malitiam consumens,) vel à Theasthai, idest videre, quia Deus omnia videt. Deus igitur dicitur ab operatione, qua gubernat vniuersa, & omnibus prouidet. Ratio est, quia illa, quæ nobis innotescunt immediatè ex se ipsis, vt calor, frigus, albedo, nigredo &c. non solent nominari ab alijs rebus: at quæ innotescunt per alia, solent nominari nominibus desumptis ex ijs, per quæ cognoscuntur, & innotescunt: sed Deus non innotescit, neque cognoscitur per se ipsum, sed per operationem prouidendi vniuersis, & omnia gubernandi: ergo. Ideo Dionysius cap. 12. de Diuinis Nominibus dicit, quod *Deitas est, quæ omnia videt*

prouidentia, & bonitate perfecta.

64. Quæritur 26. vtrum hoc nomen Deus sit impositum ad significandam ipsam naturam, & essentiam diuinam?

65. Respondeo affirmatiuè, iuxta Ambrosium lib. 2. de Fide in Prologo, vbi dicit, quod *Deus est nomen naturæ*. Ratio est, quia sæpe aliud est id, à quo deducitur nomen, quod imponitur, aliud est id, ad quod significandum nomen imponitur, vt explicatum est num. 18. exemplo huius nominis lapis: vt plurimum autem cum aliquam rem cognoscimus per aliam, solemus illi imponere nomen deductum à re, per quam illam cognoscimus; sed Deum cognoscimus ex operatione gubernandi omnia, & vniuersis prouidendi; ergo non est mirum, quod nomen Dei desumptum, ac deductum sit ab operatione gubernandi omnia, & prouidendi vniuersis. Nihilominus nomen Dei impositum est ad significandam ipsam naturam, & essentiam Dei, prout à nobis in hac vita cognoscitur. Hinc inferitur cum S. Thoma in resp. ad 2. quod diuerso modo nomen lapidis significat naturam, & essentiam lapidis, ac nomen Dei significat naturam, & essentiam Dei. Quia enim naturam lapidis per eius effectus, & operationes cognoscimus prout est in se, ideo nomen lapidis significat naturam, & essentiam lapidis prout est in se, & in quantum explicatur per definitionem lapidis. Ratio enim, quam significat nomen, est definitio, vt docet Aristoteles 4. metaph. 1. 28. E conuerso quia per effectus Dei non possumus diuinam essentiam cognoscere prout in se est, sed solum, per eminentiam, causalitatem &c. ideo nomen Dei significat naturam, & essentiam diuinam, non vt cognitam prout in se est, sed vt cognitam per excessum, causalitatem, & negationem, adeoque nomen Dei impositum est ad significandum aliquid super omnia existens, quod est principium omnium, & est remotum ab omnibus, ac præsertim ab imperfectionibus omnium rerum, creaturarum.

66. Quæritur 27. Quot modis aliquid nomen possit esse communicabile?

67. Respondeo, cum S. Thoma art. 9. quod dupliciter, propriè nimirum, & per similitudinem. Tunc nomen est communicabile propriè, quando est communicabile pluribus secundum totam significationem nominis: e.g. hoc nomen Leo est propriè communicabile pluribus leonibus, quia illis conuenit secundum totam suam significationem. Tunc est communicabile per similitudinem, cum est communicabile pluribus solum secundum aliquid inclusum in significatione nominis: e.g. nomen Leo, per similitudinem communicatur illis, qui participant aliquid leoninum, puta fortitudinem, vel audaciam &c. qui idcirco metaphoricè vocantur leones.

68. Quæritur 28. Quæ sit regula ad discernendum, quam nomina sint pluribus communicabilia propriè, & quæ sint communib.

cabilia solum per similitudinem?

69. Respondeo, quod nomina significantia formam in supposito singulari existentem, præsertim quæ per illud indiuiduatur, sunt propriè communicabilia pluribus secundum rem, vel saltem secundum rationem, & opinionem: nomina autem imposita ad significandum singulare sunt incommunicabilia, propriè, tum secundum rem, tum secundum rationem, & opinionem, ac solum sunt communicabilia per similitudinem. Probatur prima pars. Nam intellectus formam, & naturam speciei intelligit per abstractionem à singularibus; ergo non est contra conceptum naturæ specificæ, ut intelligatur in vno, vel pluribus singularibus; ergo non est contra naturam nominis significantis naturam specificam, ut communicetur pluribus singularibus re, vel ratione, & opinione: e. g. quia hoc nomen *homo* significat naturam hominum, quæ re ipsa est in pluribus singularibus, hoc nomen *homo* re ipsa potest communicari pluribus singularibus hominibus, puta Petro, Paulo &c. quia natura Solis, licet re ipsa non possit communicari pluribus singularibus (debet enim dari vnicus Sol) tamen non est contra conceptum Solis, ut intelligatur in pluribus singularibus, nomen Solis potest ratione, & opinione communicari pluribus singularibus, ac de facto pluribus singularibus illud communicant, qui existimant omnes Stellas fixas esse Soles, licet propter maximam distantiam parum lucis mittant ad nos. Probatur iam secunda pars. Nam nomina imposita ad significandum aliquod singulare, ut singulare, sunt imposita ad significandum aliquid ex suo conceptu diuisum, & distinctum à quolibet alio: ergo est contra conceptum percipientis significationem talis nominis, ut illud propriè communicet alteri: e. g. cum nomen Achillis sit impositum ad significandum illum singularem hominem, est contra conceptum percipientis significationem huius nominis, ut illud communicet alteri; ergo nomen Achillis propriè non potest communicari alteri, sed solum potest communicari per similitudinem, ita ut aliquis dicatur Achilles, quia participat similitudinem Achillis. Addit S. Thomas, quod etiam nomina significantia formas, & naturas específicas simplices per se subsistentes, & quæ proinde indiuiduantur se ipsis, possunt propriè communicari pluribus re, vel ratione, seu opinione. Ratio est, quia licet tales naturæ indiuiduantur se ipsis, tamen à nobis concipiuntur, abstrahendo à singularitatibus, seu indiuiduationibus, & ad modum naturarum compositarum, ac non per se subsistentium: ergo non est contra conceptum talium naturarum, ut intelligantur in pluribus singularibus, ac proinde nomina talium naturarum possunt communicari pluribus re, vel ratione, & opinione.

70. Quæritur 29. Vtrum hoc nomen *Deus* sit communicabile propriè pluribus Dijs?

71. Respondeo, quod non est communicabile re, si quidem re ipsa sunt impossibiles plures Dijs, sed est communicabile ratione, & opinione, quia cum significet naturam diuinam abstractam à singularibus, non est contra conceptum Dei, ut intelligantur plures Dijs. Ideo Glossa interlinearis in illa verba Pauli ad Gal. 4. *His, qui natura non sunt Dijs, seruiebatis*, dicit, *non sunt Dijs natura, sed opinione hominum*: Et Sap. 4. dicitur *incommutabile nomen lignis, & lapidibus imposuerunt*; ergo nomen Dei, quod est incommunicabile secundum rem, communicabile est, ac de facto communicatum, fuit pluribus Dijs secundum opinionem. Si autem daretur aliquod nomen impositum ad significandum Deum, non solum secundum naturam, sed etiam secundum suppositum singulare, puta ad significandum hunc numero Deum, quem colebant Iudæi, illud esset incommunicabile etiam secundum opinionem, ac tale fortasse apud Iudæos fuit nomen tetragrammaton.

72. Quæritur 30. Vtrum nomen *Deus* per similitudinem sit communicabile pluribus Dijs?

73. Respondeo affirmatiuè. Nam Dijs dicuntur, qui licet non habeant naturam diuinam, tamen participant aliquid diuinum, iuxta illud Psal. 81. *ego dixi Dijs esis*. 2. etiam Petri 1. dicitur: *Magna, & pretiosa promissa nobis donauit, ut per hæc efficiamur diuinæ consortes naturæ*, quia diuina natura nobis communicatur secundum participationem similitudinis, ut docet S. Thomas in resp. ad 1.

74. Quæritur 31. Vtrum nomen *Deus* sit proprium, vel appellatiuum?

75. Respondeo ex S. Thoma in resp. ad 2. quod est appellatiuum, cum habeat plurale, & significet naturam diuinam, ut in habent. Licet autem re ipsa sit incommunicabile, tamen ad nomen appellatiuum sufficit, ut sit communicabile secundum opinionem, cum nomen proprium etiam secundum opinionem debeat esse incommunicabile.

76. Quæritur 32. Vtrum nomina sapientis, boni &c. sint communicabilia propriè etiam re ipsa?

77. Respondeo affirmatiuè ex S. Thoma in resp. ad 3. Ratio est, quia hæc nomina sunt imposita ad significandas perfectiones communes re ipsa Deo, & creaturis: at nomen *Deus* est impositum ad significandam naturam Dei, quæ non potest esse re ipsa communis pluribus Dijs, cum sit desumptum ex operatione gubernandi omnia, quæ est propria Dei.

78. Quæritur 33. Vtrum hoc nomen *Deus* vniuoce dicatur de Deo secundum naturam, de Deo per participationem, ac de Deo secundum opinionem?

79. Respondeo cum S. Thoma ar. 10. quod non dicitur vniuoce, nec æquiuoce, sed analogicè. Probatur. Nam tunc nomen dicitur vniuoce, cum dicitur de pluribus secundum eandem

eandem rationem, & explicationem nominis; tunc dicitur æquiuocè, cum dicitur secundum rationem, & explicationem nominis omnino diuersam; tunc dicitur analogicè, cum dicitur de pluribus per ordinem ad vnum, ita vt nomen secundum vnā significationem acceptum ponatur in definitione eiusdem nominis, secundum alias significationes accepti, eo pacto, quo ens de substantia dictum ponitur in definitione entis, prout dicitur de accidenti; sed significatio nominis Dei, prout dicitur de Deo secundum naturam, poni debet in significatione nominis Dei, prout dicitur de Dijs secundum participationem, & opinionem; ergo &c. Probatur minor. Nam cum quæritur, quid est aliquem esse Deum per participationem, respondetur, quod est illum habere similitudinem veri Dei: cum quæritur, quid est Idolum esse Deum per opinionem Gentilium, respondetur, est Gentiles existimare Idolum esse verum Deum.

80. Debet aduerti ex doctrina S. Thomæ in responsione ad 1. 2. & 3. quod cum asseritur nomen Dei non dici vniuocè de Deo vero, & existimato, asseritur, quod cum nos Christiani nomine Dei intelligimus verum Deum, & Deum existimatum, puta aliquod Idolum, non sumimus nomen Dei vniuocè, & in eadem significatione: sicut dum nomine Cæsaris intelligimus Cæsarem, ac dum intelligimus imaginem Cæsaris, non sumimus nomen Cæsaris vniuocè, & in eadem significatione. At non asseritur, quod cum Gentiles de suis Dijs existimatis prædicant nomen Dei, dicentes e. g. *Iupiter est Deus*, non sumant nomen Dei vniuocè, & in eadem significatione, ac sumimus nos, dum dicimus *Christus est Deus*. Nam Gentilis, dum dicit, *Iupiter est Deus*, non dicit, Iouem esse Deum existimatum, sed verum, ac promittit sumit Deum vniuocè nobiscum, dum dicimus *Christus est Deus*, & ideo Gentilis falsum dicit, quia de Ioue, qui non est verus Deus, affirmat esse verum Deum. Confirmatur: nam Christianus dum dicit *Iupiter non est Deus*, sumit Deum vniuocè, & in eadem significatione, ac Gentilis dicens, *Iupiter est Deus*, alioquin non sibi contradicerent; sed Christianus in eadem significatione sumit Deum, dum affirmat *Christus est Deus*, ac dum negat, quod *Iupiter est Deus*; ergo Christianus, & Gentilis sumunt Deum in eadem significatione: uterque enim nomine Dei intelligit rem summè colendam, & venerandam: sed Christianus verè dicit Christum esse Deum, Gentilis falsò dicit Iouem esse Deum. Gentilis ergo, sicut & Christianus, potest Deum cognoscere, & apprehendere, ac nominare, non prout est in se, sed secundum rationem entis summè excellentis &c. Si verò aliquis secundum nullam rationem Deum cognosceret, illum nec nominaret, nisi forte sicut aliquando proferimus nomina, quorum significationem non percipimus.

81. Quæritur 34. vtrum hoc nomen *qui est* sit maximè proprium Dei?

81. Respondeo affirmatiuè cum S. Thoma art. 11. Probatur tribus rationibus. Prima, est: nomen, *qui est*, significat, quod essentia Dei est ipsum esse; sed est maximè proprium Dei, vt eius essentia sit ipsum esse, ac de nullo creaturæ essentia est, vt sit, cum creatura, possit esse, & non esse: ergo nomen *qui est* significat aliquid maximè proprium Dei, ideoque est maximè proprium Dei. Secunda ratio est, quia Deus habet esse maximè commune, maximè illimitatum, & maximè interminatum; sed nomen *qui est* significat esse maximè commune, maximè illimitatum, & interminatum; alia verò omnia vel significant aliquid minus commune, quam esse, vel si significant aliquid conuertibile cum esse, significant aliquid per modum determinati, & contrahentis esse, ideoque ex modo significandi deficiunt ab illimitatione ipsius esse diuini; ergo &c. Ideo Damascenus lib. 1. de fide cap. 12. dicit, quod *principalis omnibus, quæ de Deo dicuntur nominibus, est, qui est, quemadmodum ipse exodi 3. dans responsum Moyse in monte inquit: dic filijs Israel: Qui est misit me ad vos. Totum enim in se ipso comprehendens habet ipsum esse, veluti pelagus substantia infinitum, & interminum*. Tertia ratio est, quia nomen *qui est* significat esse præsens; ergo maximè conuenit Deo, cui ita essentiale est esse præsens, vt in eo non sit præteritum, & futurum, vt dicit Augustinus libro 5. de Trinitate cap. 2. & libro 83. quæst. 17.

82. Quæritur 35. vtrum nomen *qui est* sit magis proprium Dei, quam nomen *Deus*, & nomen *Tetragrammaton* Hebræorum?

83. Respondeo ex S. Thoma in resp. ad primum, quod nomen *qui est*, quantum ad id, à quo deducitur, & imponitur, quod est ipsum esse, & quantum ad modum significandi cum omnimoda indeterminazione, & quantum ad modum consignificandi præsens, est magis proprium Dei, quam nomen *Deus*: sed nomen *Deus* est magis proprium, quantum ad rem significatam, quæ est ipsamet natura diuina, & nomen *Tetragrammaton* est adhuc magis proprium, cum significet ipsam diuinam substantiam incommutabilem, & vt sic liceat loqui, singularem.

84. Quæritur 36. vtrum nomen *bonum* sit principale nomen Dei?

85. Respondeo, quod nomen *bonum* est principale inter nomina, quæ significant causam: nam bonum est prima causa; at non est principale absolutè: nam cum esse præintelligatur causæ, nomen *qui est*, quod significat esse absolutè, est principalius, quam nomen *bonum*, quod significat causam. Ideo Dionysius cap. 3. de diuinis nominibus dicit, quod boni nominatio excellenter est manifestatiua omnium Dei processionum.

86. Quæritur 37. quid requiratur ad hoc, vt propositio affirmatiua sit vera?

87. Respondeo cum S. Thoma art. 12. requiri, vt prædicatum, & subiectum significant

cent idem aliquo modo secundum rem, & aliquo modo diuersum secundum rationem. Probatur tum in propositionibus, in quibus prædicatur prædicatum accidentale, tum in propositionibus, in quibus prædicatur prædicatum substantiale. Nam hæc propositio accidentalis *homo est albus* est vera per hoc, quod homo & albus sint idem subiecto, & differant ratione, seu definitione, siquidem alia est ratio, ac definitio hominis, quæ est *animal rationale* alia est ratio, ac definitio albi, quæ est *discretiuium visus*. Hæc etiam propositio essentialis, *homo est animal* est vera per hoc, quod illud ipsum, quod est homo, sit animal, ac per hoc, quod in eodem supposito sit natura sensitua, à qua dicitur animal, & natura rationalis, à qua dicitur homo, ideoque prædicatum & subiectum, hoc est *homo*, & *animal* sunt idem supposito, ac differant ratione, seu conceptu, & definitione. In propositionibus etiam identicis, puta in hac *homo est homo*, prædicatum & subiectum sunt idem re, & aliquo pacto differunt ratione, in quantum intellectus subiectum trahit ad partem suppositi, & concipit ad modum subiecti, prædicatum trahit ad partem formæ in supposito existentis, & concipit ad modum formæ, ideoque dicitur, quod subiecta se tenent materialiter, supposita formaliter; copula verò, seu compositio significat identitatem prædicati cum subiecto; ergo vniuersim propositiones affirmatiuæ sunt veræ per hoc, quod prædicatum, & subiectum sint aliquo pacto idem secundum rem, & aliquo pacto differant secundum rationem.

88. Quæritur 28. Vtrum propositiones affirmatiuæ possint verè formari de Deo?

89. Respondeo affirmatiuè. Probatur: nam ex dictis cum prædicatum, & subiectum sunt idem secundum rem, ac differant secundum rationem, & conceptum, propositiones affirmatiuæ sunt veræ; sed possunt de Deo formari propositiones affirmatiuæ, in quibus prædicatum, & subiectum sint idem secundum rem, ac differant secundum conceptum, & rationem; ergo &c. Probatur minor: nam quamuis Deus sit vna entitas simplex, tamen intellectus, quia Deum non cognoscit prout est in se, format de Deo conceptus diuersos, & nihilominus cognoscit, quod illis diuersis conceptibus concipitur vna, & eadem res: e. g. cognoscit, quod conceptui Dei, & conceptui æterni, immensi &c. substat vna, & eadem res; ergo cum dicit *Deus est æternus*, *Deus*, & *æternus* affirmantur esse idem secundum rem, licet differant secundum rationem, ac proinde illa propositio affirmatiua est vera.

90. Quæritur 39. In quo sensu Dionysius cap. 2. de celesti Hierar. dicat, quod propositiones negatiuæ de Deo sunt veræ, affirmatiuæ autem sunt incompactæ, seu inconuenientes?

91. Respondeo, quod dicit propositiones affirmatiuas de Deo esse incompactas, seu inconuenientes, quia nulla propositio affirma-

tiua habet modum significandi conuenientem Deo, siquidem significant per modum compositionis, cum Deus sit omninò simplex; negatiuæ è conuerso sunt Deo conuenientes, quia diuidunt à Deo prædicata, quæ verè à Deo sunt diuisa.

92. Quæres 40. In quo sensu dicat Boetius lib. de Trinitate, quæst. 3. art. 7. & 8. quod forma simplex subiectum esse non possit?

93. Respondeo, quod id dicit, quia forma simplex realiter non potest esse subiectum, sed non negat, quod possit à nobis concipi ad modum subiecti.

94. Dices: propositio concipiens rem aliter, ac est, est falsa; ergo si per hanc propositionem ex. g. *Deus est Sapiens*, Deus, qui non potest esse subiectum, concipitur ad modum subiecti, propositio est falsa. Respondeo distinguo maiorem: Propositio concipiens rem aliter, ac est, est falsa, si *ly aliter* se teneat ex parte rei conceptæ, concedo; si *ly aliter* se teneat solum ex parte modi concipiendi, nego: distinguo eodem pacto minorem: & nego consequentiam. Si dum dico *Deus est sapiens*, conciperem, & affirmarem Deum esse subiectum sapientiæ, conciperem Deum aliter, ac est, *ly aliter* se tenente ex parte ipsius obiecti, ideoque propositio esset falsa. At quia cum dico *Deus est sapiens*, concipio quidem Deum ad modum subiecti ex parte modi concipiendi, sed non affirmo Deum esse subiectum sapientiæ, ideoque *ly aliter* non se tenet ex parte rei conceptæ, propositio est vera. Sicut enim intellectus per hoc, quod materialia concipiat immaterialiter ex parte modi concipiendi, non fallitur, sic per hoc, quod simplicia concipiat compositè ex parte modi concipiendi, non fallitur.

TRACTATUS IV.

De Scientia, & Intellectu Dei.



EXPLICATIS attributis negatiuis Dei, S. Thomas à quæst. 14. vsque ad 26. inclusiue agit de Attributis positiuis, nimirum Intellectu, & Scientia Dei, de Vita, Voluntate, Prouidentia, eiusque altissimis partibus, Prædestinatione, ac Reprobatione, ac demum de Omnipotentia, & Beatitudine Dei. De ijs ergo, quæ spectant ad intellectum, & scientiam Dei disputat à quæst. 14. vsque ad 17. inclusiue, & quæst. 14. agit de scientia Dei, quæst. 15. de Idæis, quæst. 16. & 17. de Veritate, & Falsitate. Quia verò doctrina de Idæis, ac de Veritate, & falsitate magna ex parte est Philosophica, nos illa omitta, doctrinam quæst. 14. de scientia Dei sex quæstionibus explicabimus, quarum tituli videri possunt in indice initio propositio.

R.

QVÆ.